

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 18–19. 2015

№ 3 июль—сентябрь, № 4 октябрь—декабрь

Научно-богословский журнал

СЕРГИЕВ ПОСАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА
2015

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

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

ISSN 2500-1450

ISBN 978-5-87245-212-3

© Московская духовная академия, 2015

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Евгений (Решетников)*, архиепископ Верейский, кандидат богословия, профессор, ректор Московской духовной академии

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

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

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

Домусчи Стефан, иерей, кандидат богословия, кандидат философских наук

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

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

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

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

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

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

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

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

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

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

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

Сухова Н. Ю., доктор исторических наук, доктор церковной истории, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Россия)

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

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

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

EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

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

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

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

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

INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	15
-------------------	----

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика и богословие

<i>Иванов М. С.</i> Слово Откровения	19
--------------------------------------	----

<i>Ларионов А. В.</i> Иерархичность ангельского мира и ее эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе	43
--	----

Патрология

<i>Дьяченко Г. В.</i> Антропологические основания учения о слове свт. Григория Нисского	87
---	----

<i>Калинин М. Г., Преображенский А. М.</i> К вопросу об авторстве второго тома прп. Исаака Сирина	68
---	----

Аскетика

<i>Лизгунов Павел, иерей.</i> Смирение и смиренномудрие. О соотношении понятий и причинах создания нового термина	118
---	-----

<i>Дионисий (Шленов), игумен.</i> Образы царской власти в византийской литературе: сравнение образов «царя» и «плача» у прп. Симеона Нового Богослова и их контекст	136
---	-----

Церковная история

<i>Сидоров А. И.</i> Становление первохристианской Церкви. Часть II. От поставления первых диаконов до завершения апостольского периода	168
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

- Платон (Игумнов), архимандрит.* Святой равноапостольный князь Владимир и цивилизационный выбор Руси 221

Философия и социология

- Бакулин И. И.* Онтологические и гносеологические проблемы католической философии XX века в естественнонаучном контексте в связи с доктриной транссубстанцииации 246
- Липовецкий П. Е.* Общественно-политическая публицистика «Богословского вестника» в период революции 1905–1907 г. 265

Литургика

- Далмат (Юдин), иеромонах.* Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622) 289

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦЕВ
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

- Святитель Кирилл Александрийский.* Ответы Тиверию диакону с братией (Перевод с сирийского и примечания *Е. А. Заболотного, М. Г. Калинина.* Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. *Феодора (Юлаева)*) 342
- Святитель Афанасий Александрийский.* О храме в Афинах (Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания иером. *Феодора (Юлаева), А. Г. Пернбаума*) 380
- Вртанес Кертюг.* Об иконоборцах (Предисловие, перевод с древнеармянского и комментарий *А. С. Рамазяна*) 393

Публикации, переводы и заметки

- Ким С. С.* Армянская цитата из проповеди Севериана Габальского «О Кресте» (СРГ 4213) 426

СОДЕРЖАНИЕ

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Публикации

- Флоренский Павел, иерей.* Предисловие к изданию серии святых отцов (1913) (Публикация игумена Андроника (Трубачева) и С. Л. Кравца) 437
- Флоренский Павел, иерей.* О стиле, языке и словах (Публикация игумена Андроника (Трубачева) и С. Л. Кравца) 442
- Сергий (Голубцов), епископ.* Выражение литургической жизни Православной Церкви в храмовой архитектуре (12 сентября 1961) (Публикация игумена Андроника (Трубачева)) 445

Письма

- Письма старшей братии Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне епископу Дмитровскому Леониду (Краснопевкову) за 1874–1876 гг. (Публикация, предисловие и комментарии А. А. Петрова) 466

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

Рецензии

- Эйделькинд Я. Д.* Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015 (Рецензия М. А. Скобелева) 482

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

- Отзывы на кандидатские диссертации, защищенные в Московской духовной академии в 2008/2009 году 490

CONTENTS

A List of Abbreviations	15
-------------------------	----

SECTION I. RESEARCHES AND PUBLICATIONS

Biblical Studies and theology

<i>Ivanov M. S.</i> The word as revelation	19
<i>Larionov A. V.</i> A Hierarchical pattern of the angelic world and its eschatological relationship with man in the patristic literature	43

Patrology

<i>Diachenko G. B.</i> Anthropological basis of the teaching on the word (λόγος) according to Gregory of Nyssa	87
<i>Kalinin M. G., Preobrazhenskii A. M.</i> On the question of the authorship of the second volume of st. Isaac the Syrian	68

Asceticism

<i>Lizgunov Paul, priest.</i> Humility and humble mindedness. The relation of the terms and the reason for creating new terminology	118
<i>Dionysius (Shlenov), hegumen.</i> The imagery of royal power in Byzantine Greek ascetic literature: A comparison of the images of the «king» and «lament» in the writings of St. Symeon the New Theologian and their context	136

Church History

<i>Sidorov A. I.</i> Formation of the early Church. Part II. Beginning from the appointment of the first deacons to the end of the apostolic period	168
---	-----

CONTENTS

- Plato (Igumnov), archimandrite.* Holy Equal-to-the-Apostles
Great Prince Vladimir and the choice of civilization in Rus'
philosophy 221

Philosophy and sociology

- Bakulin I. I.* The ontological and epistemological problems
of XX century Catholic philosophy in the context of natural
sciences, in connection with the doctrine of transubstantiation 246
- Lipovetsky P. E.* Socio-political journalism of the «Theological
Herald» during the First Russian revolution 265

Liturgics

- Dalmatios (Yudin), hieromonk.* The initial phase of the existence
of morning and evening prayers in printed source (1596–1622):
the origin, variation of content and methods of transmission of
the texts. In commemoration of the 420th anniversary of the first
printed edition of the private prayer rule 289

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

- St. Cyril of Alexandria.* Answers to Tiberius the deacon and his
brethren (Translated from Syrian and note by *E. A. Zabolotny,*
M. G. Kalinin. Translated from Ancient Greek, forward and
notes by *hieromonk Theodore (Yulaev)*) 342
- St. Athanasius of Alexandria.* About the temple in Athens
(Translated from Greek, introduction and notes by *hieromonk*
Theodore (Yulaev), A. G. Pernbaum) 380
- Vrtanes Kertog.* On the iconoclasts (Preface, translation from
ancient armenian and commentary by *A. S. Ramazian*) 393

Publications, translations and commentary

- Kim S. S.* An Armenian quote from the homily of Severian of
Gabala "Concerning the Cross" (CPG 4213) 426

CONTENTS

SECTION III. MATERIALS AND PUBLICATIONS

Publications

- Florensky Paul, priest.* Foreword to the publication of a series of the Fathers (1913) (Publication of *hegumen Andronicus (Trubachev)* and *S. L. Kravets*) 437
- Florensky Paul, priest.* On style, language and words (Introduction and preparation for publication by *hegumen Andronicus (Trubachev)* and *S. L. Kravets*) 442
- Sergius (Golubtsov), bishop.* The expression of liturgical life of the Orthodox Church in temple architecture (12 September 1961) (Publication of *hegumen Andronicus (Trubachev)*) 445

Letters

- Letters of the brotherhood of the Russian Panteleimon Monastery on Mount Athos to the bishop of Dmitrov Leonidas (Krasnopedkov) from 1874 to 1876 (Publication, forward and commentary of *A. A. Petrov*) 466

SECTION IV. REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

Reviews

- Eidelkind Ya. D.* Song of Solomon. Translation and philological commentary on chapter 1–3. Moscow: Russian State University for the Humanities, 2015 (Review by *M. A. Skobelev*) 482

SECTION V. CHRONICLE

- Reviews of candidate dissertations, defended in the Moscow Theological Academy in 2008/2009 490

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1—. 1993—.
- БТ Богословские труды. М., 1958—.
- ВВ Византийский временник. № 1–25. СПб. – Л., 1894–1928; № 26—. М., 1947—.
- ДВС Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908–1909. Т. 1–7 (СПб., 1996. Т. 1–4).
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1834–1905. Новая серия. 1906–1916.
- ПрибТСО Прибавления к творениям святых отцов. М., 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- ТКДА Труды Императорской Киевской духовной академии. К., 1860–1917. Ежеквартально, в 1861–1917 ежемесячно. В 1997 г. изд. возобновлено с неопределенной периодичностью и с исключением из названия слова «Императорской».
- ТОДРА Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Л. – СПб., 1934—. № 1–61.
- ТСО Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991—.
- ЦВ Церковные ведомости. СПб., 1888–1915.
- ЧОИДР Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1846–1848, 1858–1918. Т. 1–218.
- АСО Acta Conciliorum Oecumenicorum / Sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. В. – New York – Bos-

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ton, 1914–1982. Т. 1–4 (28 partes). Series secunda. B. – New York – Boston, 1984–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977–.
- CFHB Corpus fontium historiae byzantinae. 1967–.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / Cura et studio M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- CSHB Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonnae, 1828–1897. Bd. 1–50.
- DSAM Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire. P., 1937–1995.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. B., 1897–1935. 1–40 (под названием «Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). B., 1953–1989. NF. B., 1995–.
- OCA Orientalia christiana analecta. R., 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. P., 1857–1866. Т. 1–161.
- PGL A patristic Greek lexicon / Ed. G. W. H. Lampe. Oxford, 1961.
- PO Patrologia orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P. – Turnhout – R., 1904–.
- REB Échos d’Orient. 1897–, Études byzantines. 1943–, Revue des Études Byzantines. 1946–.
- SC Sources chrétiennes. P., 1941–.
- SCat Scuola cattolica. Milano, 1873–1890; 1902–1930; 1931–.
- StP Studia patristica (отд. сборники с доп. продолжающейся нумерацией). Oxford – B. – New York – Leuven, 1957–.
- TDOT Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. G. J. Botterweck, H.-J. Fabry, H. Ringgren, transl. D. E. Green, D. W. Stott. Vols. 1–15. Grand Rapids (Michigan), 2011–2006.
- TS Theological studies. Thousand Oaks (Calif.), 1940–.
- ФНА Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν. Θεσσαλονίκη, 1978–.
- WBC Word Biblical commentary. Grand Rapids (Michigan), 1983–.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Архивы и институции

РГБ Российская государственная библиотека (бывшая Государственная библиотека им. В. И. Ленина)

Учебные заведения

МДА Московская духовная академия
ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура
СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия
СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
MThA Moscow Theological Academy
SPbThA Saint Petersburg Theological Academy

Названия городов

Бр. Брюссель
К. Киев, Київ
Л. Ленинград
Мк. Минск
М. Москва
П. Париж
Пг. Петроград
СПб. Санкт-Петербург
'Αθ. 'Αθῆναι, 'Αθήνα
Am. Amsterdam
В. Berlin
L. London
Р. Paris, Parisii
R. Romae, Roma, Rom
Wash. Washington
W. Wien

Условные обозначения

+ добавляет

< опускает

р, г репринт, reprint

ОТДЕЛ I

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА И БОГОСЛОВИЕ

М. С. ИВАНОВ

СЛОВО ОТКРОВЕНИЯ

УДК 22.08 (22.06)

Аннотация

Анализируется специфика слова Божественного Откровения, а также отношение к слову в эпоху модернизма и постмодернизма. Поводом служит усиливающееся в последнее время негативное отношение к слову вообще и к библейскому слову в частности. Это явление, порожденное духом атеизма, отрицающего существование Бога, а вместе с тем и существование смысла как объективной реальности, ставит под сомнение также и смысл слова. Рассматривается вечно живое и действенное слово Откровения — один из важнейших феноменов религиозной, духовной и культурной жизни человека.

Ключевые слова: Откровение, язык, слово, Соссюр, Деррида, постмодернизм, деконструктивизм, особенности Божественного слова, слово Предания и Писания, Божественное слово и человеческая речь, творческая сила Божественного слова.

Трудно переоценить значение, с которым слово выступает в Божественном Откровении, ибо его основание находится в Том Слове, которое *было в начале у Бога* и Само есть Бог¹, поэтому слово Божие как живое и действенное² всегда наделялось особым аксиологическим статусом. При этом вера в силу слова Откровения находилась в неразрывной связи с верой в Самого Бога — Источник Откровения.

Такое отношение к слову в христианском мире сохранялось на протяжении многих столетий. Положение дел в этой области стало меняться тогда, когда вера в Бога была поставлена под сомнение. Это сомнение порождало не только проблему существования Бога, но и проблему

¹ Ин. 1, 1–2.

² Евр. 4, 12.

смысла всего сущего. Если Бога нет, то нет и смысла и в хаосе бессмысленности, по Достоевскому, все позволено. Упоминание Достоевского не является здесь случайным. Дело в том, что разрушение смысла и связанная с этим вседозволенность приобрели в последние два столетия, особенно в эпоху модернизма и постмодернизма, такие масштабы, что «для неверующего ни Бог, ни смысл уже не являются объективной реальностью»³.

С особой силой разрушение смысла сказалось на понимании значения слова, причем не только библейского, но и любого другого. Если раньше традиционно признавали, «что именно слово является основной единицей, основной категорией языка», то «в начале XX-го столетия Ф. Соссюр взял под сомнение реальность слова и предложил искать единицы (категории) языка за пределами слова»⁴. С тех пор на все лады утверждается, что слово — это фикция. Единицами (категориями) языка стали выступать фонема, морфема, контекст, конструкция, синтагма, синтаксическое целое и т. д. Сомневаться в реальности слова стало модным увлечением...

Что же произошло? Трудности определения слова привели к тому, что от слова вообще стали отказываться. Между тем такой метод, в принципе, надо признать несостоятельным. Границы слова не всегда и не на всех языках очерчены ясно. Это бесспорно. Но сам по себе подобный факт может означать лишь одно: необходимость новых исследований, посвященных сложным проблемам слова, причем не только границам, отделяющим слова друг от друга, но и природе слова, его значению, его удельному весу в системе языка и т. д.»⁵. Однако западные ученые-лингвисты в последнее время стали не решать проблемы слова, а снимать. «Особенно участились попытки “освободить” слово от его значения, появились всевозможные опыты чисто формального определения слова. Вновь принялись обвинять значение: оно, дескать, мешает строго научному пониманию слова <...> Старания дать дефиницию слову без учета его значения приводило к тому, что определялось собственно не слово, а какая-то выдуманная, искусственная

³ Ванхузер 2007. С. 99.

⁵ Будагов 2004. С. 17–18.

⁴ Соссюр 1933. С. 148.

⁶ Там же. С. 18.

единица»⁶. В результате слово оказывалось изолированным от окружающей действительности, что вызывало наибольшее недоумение, так как слово, язык всегда признаются одними из главных средств общения в повседневной жизни и практической деятельности людей.

В зарубежной лингвистике большая разрушительная работа в отношении слова была проделана в XX веке французским ученым Жаком Дерридой. Он продолжил развитие идей деконструктивизма, основоположником которого принято считать Соссюра. Деконструктивизм — это определенная методология, в основе которой лежит анализ. Однако этот анализ парадоксальным образом «оборачивается против самого предмета анализа, приводя к внутреннему распаду всего, к чему он прикасается. Это “анализ” в этимологическом смысле этого слова (от греч. ἀνάλυσις) — “развязывание”». Деконструктивизм лучше всего понимать как вид ликвидации во всех предполагаемых значениях: упразднение, подрыв и разбор на части. По словам одного из сторонников деконструкции, это — «верный способ создания беспорядка; публичное оскорбление всякого нормального и привычного образа мышления»⁷. На первый взгляд, такие бунтарские высказывания могут показаться абсурдными и лишенными какого бы то ни было смысла. Однако Деррида и его сторонники в отсутствии смысла как раз и ищут нужный им, атеистам, смысл. Они «видят мир как противоборство безликих сил». Для них «бытие мира, включая человечество, — результат цепи случайностей, произошедших в космосе <...> а постоянство всегда рукотворно и неестественно. Хаос и нестабильность — “первичные истины” постмодернизма как такового. Поэтому (деструктивисты — М. И.) не могут признать возможности устойчивой структуры, которая была бы частью сотворенного порядка, и поэтому — благом; для них всякая структура — лишь тщетная попытка создать временную стабильность из внутренне нестабильного и мятежного мира»⁸. Эти и подобные нигилистические высказывания вызывали законную критику и даже возмущение у противников деконструктивизма. Н. Скотт воспринимал «деконструктивизм как новый иррационализм, угрожающий

⁷ Ванхузер 2007. С. 66.

⁸ Там же. С. 101.

всей гуманитарной сфере», а Ю. Хабермас отвергал «идеи Дерриды как форму “воинствующего абсурда последних дней”»⁹. «С точки зрения своих противников, Деррида — нигилист и анархист, провозглашающий произвольность значения»¹⁰ и смысла всего, что существует в окружающем мире.

В литературе, философии и лингвистике идеи деконструктивизма не были новыми. Они коренились в скептицизме Ницше и атеизме Фейербаха. Отрицание Бога для этих философов одновременно было и отрицанием смысла в жизни, творчестве и истории. «Ницше утверждал, что в отсутствии Творца смысл и порядок в мире устанавливают люди: “В конечном счете, — писал он, — человек не находит в вещах ничего, что не привнес в них сам”. Истина уже не звучит из уст священника, получившего откровение, или учителя, овладевшего знанием. Истина — это творение художника. Мир — пикник, на который толкователь приносит свою тракторку происходящего. Язык — всего лишь средство, творчески используемое человечеством для освоения бессмысленного мира. Слова не столько соотносятся с миром, сколько преобразовывают его, скрывая абсурдность жизни под слоем риторических румян. Так называемая истина — на самом деле иллюзия, в которую мы предпочитаем верить. Соответственно, по мнению Ницше, “правдивее всех говорит тот, кто признает иллюзорность собственной речи”. Иными словами, мы находимся ближе всего к истине тогда, когда признаем, что наши слова, понятия и теории — всего лишь вымысел»¹¹. Такова негативная максима отрицателей существующего в мире порядка вещей. С. С. Аверинцев воспринимает ее как «новый вызов, пришедший на смену умершему атеизму: неверие в слово как таковое, вражда к Логосу (как говорил некогда Платон, мисология, только в степени, Платону и не снившейся»¹². Аверинцев размышляет об этом вызове, используя известное изречение псалма: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”»¹³. Псалмопевец, естественно, осуждает такого безумца, однако делает это с помощью традиционных норм и правил языка, в котором

⁹ Ванхузер 2007. С. 60.

¹¹ Там же. С. 21–22.

¹³ Пс. 52, 2.

¹⁰ Там же. С. 61.

¹² Аверинцев 2006. С. 827–828.

слово остается носителем определенного значения и смысла. «Грамматически, хотя, разумеется, не богословски <...> тезис (этого безумца. — М. И.) относительно совместим с контекстом псалма»¹⁴.

Теперь «обогатившийся за тысячелетия опытом, хотя и не мудростью, “безумец” покушается на грамматические процедуры, извращая экзистенциальный смысл всякого вопроса и превращая его в противоположность»¹⁵. Такой безумец «вместо вопроса как требования ответа» ставил вопрос с противоположной целью: «вопрос как запрет отвечать» (почти по формуле из советского анекдота: «Молчать! Я вас спрашиваю!»). То есть вопрос, что такое «веровать», задается совсем иначе, а именно так, что «любой ответ на него, даже негативный, даже скептический, заранее оказывается блокирован модальностью вопроса и предстает, в силу этой модальности, невозможным и до идиотизма бессмысленным»¹⁶; задается так, «что в акте “деструкции” (вспомним философско-лингвистический деконструктивизм — М. И.) самый глагол “веровать” словно бы разлагается на чисто вещные, уже более не значащие, не читаемые фонемы и буквы: что такое “ве-е-эр-о-ве-а-те-ь”?» Только тут мы имеем перед собой шедевр Ада: послеатеистическую ситуацию. Видение распада значащего слова предвосхищено в дневниках Франца Кафки, где неоднократно описывается, например, атомизация и автономизация немецкого “умлаута”: “Это ä, отделившись от фразы, откатилось, как мяч по лугу”¹⁷. Скорее всего, на писателя оказала влияние «послеатеистическая мистика», которая «свидетельствует о противоположном опыте: слово, вместо того чтобы открывать <...> возможности внятной читаемости, теряет самую обычную, самую будничную внятность. Отсюда — поза отчаяния, в которой писатель глядит на отделившийся и “откатившийся” звук речи. Гений — потому и

¹⁴ Аверинцев 2006.

¹⁵ Там же. Вопрос, который Аверинцев приводит здесь в качестве примера, касается веры человека. «На проповедь веры, — замечает он, — всегда можно было возразить “критическим” вопросом: “А что такое *веровать*”?» Раньше этот вопрос предполагал ответ, позитивный или негативный, но ответ. Тот, кто выбирал негативный ответ <...> не верил в Бога, (однако пока еще — М. И.) верил в ответы».

¹⁶ Там же. С. 828–829.

¹⁷ Там же.

гений, что даже его диковинные идиосинкразии симптоматичны для целой эпохи. Само собой вспоминается проклятие, — заключает размышление Аверинцев, — изрекаемое в одной повести К. С. Льюиса: «У тех, кто отверг Слово Божие, отнимется и слово человеческое»¹⁸.

Горькие плоды постмодернизма в области языка побуждают нас снова обратиться к вечно живому библейскому слову — одному из самых главных феноменов в религиозной, духовной и культурной жизни человека.

Итак, *в начале было Слово*¹⁹. Это откровение о Второй Ипостаси Святой Троицы вводит нас в тайну слова, которая выражает здесь «саму непостижимую реальность в ее абсолютности»²⁰. Эта реальность «обретает голос», в слове она «говорит о самой себе», «высказывает», «выражает себя»²¹. Пытаясь постичь тайну Божественного Слова, свт. Афанасий Великий проводит аналогию между отношением Бога Слова к Богу Отцу, с одной стороны, и слова человека к его мысли, с другой. «Когда у человека исходит слово, — пишет святитель, — заключаем, что источник слова есть мысль, и, вникая в оное, усматриваем означаемую словом мысль; тем паче в высших представлениях и в несравненном превосходстве усматривая силу Слова, составляем себе понятие и о благом Его Отце, как говорит Сам Спаситель: “Видевший Меня, видел Отца”²²,²³. Понятие о благом Отце открывается в своей непостижимости и в то же время в слове. Поэтому Слово здесь выступает не только как Вторая Ипостась, но и как откровение о Божественной жизни. Свое продолжение это Откровение получает в Слове, ставшем плотью. «Конечный, предельный ответ на вопрос, что есть для христианина Откровение, гласит:.. воплотившееся Слово, выговорившее, как писали отцы Церкви, тайну безмолвия Отца, явленный образ Бога невидимого²⁴,²⁵.

¹⁸ Аверинцев 2006.

²⁰ Франк 1939. С. 254.

²² Ин. 14, 9.

²³ Athanasius Alexandrinus. Contra gentes 45 (Афанасий Великий, свт. 1994. Т. 1. С. 186).

²⁴ 2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15.

¹⁹ Ин. 1, 1.

²¹ Там же.

²⁵ Аверинцев 2006. С. 824.

Итак, Бог говорит. Однако то, что Он говорит, — это не простая информация, необходимая для слушающего Его народа. «Слово Божие не является лишь понятийным сообщением, обращенным к людям. Оно есть реальность, исполненная действенной силы, оно есть сила, которая неуклонно создает»²⁶ все то, что заключено в Божественном творческом замысле. У Иисуса Навина читаем: «*Не осталось неисполнившимся ни одно слово из всех добрых слов, которые Господь говорил дому Израилеву; все сбылось*»²⁷. Созидательная динамика слова Божия была настолько сильной и непреодолимой, что в Израиле, на протяжении всей своей истории испытывавшем соблазны языческих религиозных верований, она иногда понималась «почти в магическом смысле»²⁸. Имея в виду эту динамику, митрополит Филарет (Дроздов) писал: «Слово Божие не похоже на слова человеческие, кончающиеся и исчезающие в воздухе, как только сходят с уст. В Боге нет ничего, что исчезало бы и что бы рождалось. Его слова исходят, но не преходят»²⁹.

Кстати, понимание того, что творческое слово Божие звучит в веках, помогает снять проблему происхождения человеческих душ, которая была поставлена в догматических системах, составлявшихся в прошлом не без влияния схоластики. В зависимости от догматических взглядов были искусственно выделены две группы наиболее авторитетных святых отцов, одна из которых якобы учила о создании Богом души каждого рождающегося человека, а вторая — о происхождении и рождении этой души от родителей. Такое объяснение выглядит странно, поскольку оно приписывает отцам Церкви по столь важному вопросу противоречивые мнения. На самом же деле никакого противоречия в их антропологических взглядах нет. Глаголы «творить» и «рождать» в анализируемом контексте они используют почти как синонимы, поскольку руководствуются правильным пониманием творческого «да будет», которое после провозглашения его Богом не «умолкает», а звучит в веках, продолжая свое творческое действие. Так что вхождение в наш мир каждого нового человека, назовем ли его творением или рож-

²⁶ Леон-Дюфур 1974. С. 1046–1047.

²⁷ Нав. 21, 45.

²⁸ Леон-Дюфур 1974. С. 1047.

²⁹ Лосский 1972. С. 58.

дением, — это проявление того же Божественного глагола «да будет», вечно звучащего в тварном мире.

С тех пор как Бог сказал — и стало; повелел — и создано³⁰, слово Бога нашего пребудет вечно³¹. Печать вечности лежит на Божественном слове, обращенном прежде всего к человеку. В провиденциальном процессе это слово преследует главную цель: воспитать человека верным Богу и возродить его для вечной жизни. Обращаясь к израильскому народу, Бог говорит, что Он смирял его, томил голодом, питал манною <...> дабы показать, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа³². Когда Израиль это понимал, он делал правильный вывод: не роды плодов питают человека, но слово Твое сохраняет верующих в Тебя³³.

Слово Божие, обращенное к тварному миру, также носит характер вечности. «Небо и земля, — говорит Иисус Христос, — прейдут, но слова Мои не прейдут»³⁴. Эти слова Господь посылает <...> на землю³⁵ и дивно гремит <...> гласом Своим, делает дела великие, для нас непостижимы³⁶. «Словом Божиим, — замечает Филарет, митрополит Московский, — тварь сохраняется под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества»³⁷. Что же касается Самого Бога, то Он создал мир «не на некоторое время, а навсегда. Он привел тварь к бытию своим творческим словом. Ибо утвердил вселенную, которая будет неподвижна»^{38,39}. Вечное Божественное слово преодолевает границы времени. Оно заключает в себе одновременно и прошлое, и настоящее, и будущее и как таковое несет в себе всю полноту сотериологического замысла Божия. Этапы этого замысла слово Божие открывает в священной истории, в которой Бог многократно и многообразно говорил издревле отцам в пророках⁴⁰. «В конечном счете, за ближайшим будущим <...> оно открывает то, что

³⁰ Пс. 32, 9.

³² Втор. 8, 3.

³⁴ Мф. 24, 35.

³⁶ Иов. 37, 5.

³⁸ Пс. 92, 1.

⁴⁰ Евр. 1, 1.

³¹ Ис. 40, 8.

³³ См. Прем. 16, 20.

³⁵ Пс. 147, 4.

³⁷ Лосский 1972. С. 51.

³⁹ Лосский 1972. С. 58.

произойдет “в последние времена”, когда Бог вполне осуществит Свой замысел: это и есть предмет пророческой эсхатологии»⁴¹.

Слово Бога выражает себя по-разному. В мире природы Бог часто дивно *гремит* <...> *гласом Своим*⁴², являя Собственное величие и могущество в природных стихиях; с избранными людьми Он общается или в видении, или во сне⁴³; с теми, кто проявляет особую верность Богу, Он говорит *устами к устам* <...> и явно, а не в гаданиях⁴⁴. Иногда слово Божие приходит к человеку через внутреннее вдохновение, менее поддающееся определению⁴⁵. Часто Библия не сообщает, каким образом передается слово Божие тому, кому оно адресовано⁴⁶. Важно, однако, другое — то, что все эти Божии избранники ясно сознают, что Бог говорит им, что слово Его как бы входит в них, (причем иногда — *М. И.*) даже против их воли⁴⁷. Для таких избранников слово Божие — великая ценность и великая святость. Они воспринимают его не как понятийную категорию, а как *дух и жизнь*⁴⁸; для них слово Божие всегда действенно: «*Скажи слово, и выздоровеет слуга мой*»⁴⁹; оно животворит⁵⁰, укрепляет и утверждает праведников⁵¹, которые хранят это слово в своих сердцах⁵².

Что касается грешников, то Божественное слово при всей своей силе и непреодолимости может оказаться для них бездейственным. Оно или *не вмещается*⁵³ в них, ибо не находит в их сердцах необходимых условий для своего пребывания и действия, или похищается из сердец диаволом⁵⁴, в подчинении которого грешники находятся, или заглушается заботами *века сего* и *обольщением богатством*⁵⁵. Грешники *своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат* (слово Божие — *М. И.*) и *не разумеют*⁵⁶.

⁴¹ Леон-Дюфур 1974. С. 1046.

⁴³ См. Числ. 12, 6.

⁴⁵ См.: 4 Цар. 3, 15; Иер. 1, 9.

⁴⁷ См. Иер. 20, 8; Ам. 3, 8; 7, 14–15.

Леон-Дюфур 1974. С. 1045.

⁵⁰ См. Пс. 118, 25.

⁵² См.: 1 Цар. 21, 12; Пс. 118, 11.

⁵⁴ См. Мк. 4, 15.

⁵⁶ Мк. 4, 12.

⁴² Иов. 37, 5.

⁴⁴ Числ. 12, 8.

⁴⁶ См. Быт. 12, 1.

⁴⁸ Ин. 6, 63.

⁴⁹ Лк. 7, 7.

⁵¹ См. Пс. 118, 28.38.

⁵³ Ин. 8, 37.

⁵⁵ Мк. 4, 16–19.

Вышеперечисленные свидетельства о Божественном слове содержатся в Священном Писании. Однако слово Бога впервые прозвучало в Священном Предании. Так было в Ветхом Завете, когда пророк Моисей и другие авторы священных книг записали те «глаголы», которые ранее были сказаны Богом; так было и в Новом Завете, когда Иисус Христос совершал сотериологическое служение. Он учил словом и никогда не записывал своих поучений. В этом можно усмотреть две особенности служения Христа. О первой из них размышляет святитель Иларион (Троицкий): «Христос не писал <...> Думается, если в достаточной мере поразмыслить над этим фактом, то можно уяснить себе отчасти самую сущность дела Христова. Другие религиозные вожди человечества, основатели различных философских школ обыкновенно писали и много и охотно, а Христос ничего не писал. Не значит ли это, что дело Христово по существу своему совсем не то, что дело каких-нибудь философов, учителей, передовых представителей умственной жизни человечества? Да и сама Церковь, разве смотрела она на своего Основателя как на одного из учителей человечества? Разве усматривала она в Его учении существо Его дела?»⁵⁷ Цель риторических вопросов святителя Илариона понятна: с их помощью он хочет сказать, что «существо» дела Христова заключается в том, что Он спас человека, возродив его, как замечает свт. Афанасий Великий, «в Себе» Самом⁵⁸.

Вторая особенность служения воплощенного Логоса выражается в том, что Он является живой Истиной⁵⁹, соединение с Которой осуществляется не только и не столько через слово Библии, хотя и священное, сколько через живое общение со Христом. Священное слово Библии не должно превращаться в протестантское *sola Scriptura* («только Писание»); оно находится «внутри Предания и внутри Церкви <...> Августин имел все основания заявить, что верит Евангелию лишь потому, что за Евангелие ему, Августину, ручается Церковь»⁶⁰.

⁵⁷ Иларион (Троицкий), архим. 1914. С. 3.

⁵⁸ *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione* 5 (Афанасий Великий, свт. 1994. Т. 3. С. 320).

⁵⁹ Ин. 14, 6.

⁶⁰ Аверинцев 2006. С. 822–823.

Первичность Предания для понимания слова Божия имеет важное значение. Мы настолько привыкли к Священному Писанию, что иногда забываем или даже не знаем, что его, то есть Писания, могло бы и не быть и что Божественное Откровение выступало бы в таком случае как устное, живое и «звучащее» слово Самого Бога. «По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писаний, — замечает в этой связи святитель Иоанн Златоуст, — а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа и чтобы как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но раз мы отвергли такую благодать, воспользуемся хотя бы вторым путем. А то, что первый путь был лучше, это Бог показал и словом и делом. В самом деле, с Ноем, Авраамом и его потомками, равно как с Иовом и Моисеем, Бог беседовал не через письмена, а непосредственно, потому что находил их ум чистым. Когда же весь еврейский народ пал в самую глубину нечестия, тогда уже явились письмена, скрижали и наставления через них. И так было не только со святыми в Ветхом Завете, но, как известно, и в Новом. Так и апостолам Бог не дал чего-либо писаного, а обещал вместо Писаний даровать благодать Духа. *Утешитель же, Дух Святой*, — сказал Он им, — *напомнит вам все*⁶¹. И чтобы ты знал, что такой путь общения Бога со святыми был гораздо лучше, послушай, как Он говорит через пророков: *«Завецаю дому Израилеву <...> завет нов <...> дая законы Моя в мысли их, и на сердцах их напишу я»*⁶² <...> *И будут все научены Богом»*⁶³. И Павел, указывая на это превосходство, говорил, что он получил закон, написанный *не на скрижалях каменных, но на скрижалях сердца плотных*⁶⁴. Но так как с течением времени одни уклонились от истинного учения, другие — от чистоты жизни и нравственности, явилась опять нужда в наставлении письменном. Размыслите, какое будет безрассудство, если мы, которые должны были жить в такой чистоте, чтобы не иметь и нужды в Писании, а вместо книг предоставлять сердца Духу, если

⁶¹ Ин. 14, 26.

⁶³ Ин. 6, 45.

⁶² Иерем. 31, 31–34.

⁶⁴ 2 Кор. 3, 3.

мы, утратив такое достоинство и возымев нужду в Писании, не воспользуемся как должно и этим вторым врачевством»⁶⁵.

Святитель Иоанн Златоуст в своем суждении не одинок. Аналогичную мысль высказывает и прп. Исидор Пелусиот в письме диакону Исидору⁶⁶. А прп. Исаак Сирий признает необходимость Священного Писания только для тех, кто еще не достиг духовного совершенства. «Пока человек не примет Утешителя, — замечает он, — потребны ему Божественные Писания для того, чтобы памятование доброго напечатлелось в мысли его и непрерывным чтением обновлялось в нем стремление к добру и охраняло душу его от тонкости греховных путей, потому что не приобрел еще он силы Духа, которая удаляет заблуждение, похищающее душеполезные памятования и приближающее его к холодности через рассеяние ума. Но когда сила Духа низойдет в действующую в человеке душевную силу, тогда вместо закона Писаний укореняются в сердце заповеди Духа и тогда тайно учится он у Духа и не имеет нужды в пособии вещества чувственного. Ибо пока сердце учится от вещества, непосредственно за учением следует заблуждение и забвение, а когда учение преподается Духом, тогда памятование сохраняется невредимым»⁶⁷.

Первичность Предания означает, что слово Бога в определенный период было устным, не облеченным в «плоть» письменного языка. Это была важная, хотя и не самая главная, особенность слова Предания. Главным было другое — то, что слово изрекалось и приходило к человеку в Духе Святом, и это исключало опасность, которая пришла с появлением слова письменного. Только о письменном слове апостол Павел мог сказать: «*Буква убивает, а дух животворит*»⁶⁸. Само собой разумеется, что такая опасность исходит не от слова как такового, а от того, кто это слово воспринимает. Если его сердце, как пишет свт. Иоанн Златоуст, не «исписано Духом», то восприятие слова может

⁶⁵ *Joannes Chrysostomus. In Mattheum 1 (Иоанн Златоуст, свт. 1993. Кн. 1. С. 5–6).*

⁶⁶ *Isidorus Pelusiota. Ep. 106 (Исидор Пелусиот, прп. 1860. Ч. 3. С. 114–115).*

⁶⁷ *Isaac Syrus. Sermo 58 (Исаак Сирий, св. 1911. С. 314).*

⁶⁸ 2 Кор. 3,6.

оказаться ложным, «ибо пока сердце учится у вещества», то есть от слова Писания, оно, по прп. Исааку Сирину, не застраховано от «заблуждения». Уже само апостольское выражение: «*Буква убивает*» — показывает, что апостол Павел говорит о таком случае, при котором отсутствует живое восприятие слова и текста, заменяемое фарисейским формализмом и буквализмом.

Одновременно апостол признает, что, так сказать, «безопасное» писание все же может существовать. Однако под ним он понимает нечто другое, нежели закрепленный в слове библейский текст. «*Вы, — пишет апостол Павел, обращаясь к коринфским христианам, — наше письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками. Вы показываете собою, что вы — письмо Христово, чрез служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца*»⁶⁹. Образный язык, используемый в этом тексте апостолом, показывает, что *письмо Христово* для него — это слово, написанное не на скрижалях, пергаменте, коже, бумаге и т. п., а в самом сердце человека и не *чернилами*, а Святым Духом. Это возвращает нас к главной особенности слова Предания. «Безопасным» слово Предания делал Святой Дух. Однако и это слово, как и слово Писания, не было чисто божественным. Бог изрекает слова не каким-то особым, необычным и неизвестным нам образом, а на языке человеческого, носящем, по выражению С. С. Аверинцева, «земной» характер⁷⁰. «Христианству изначально чужд концепт особого сакрального языка, на котором, и на нем одном, может говорить Откровение. Для иудаизма такой язык — еврейский, для ислама — арабский. С точки зрения обеих религий, особенно ислама, перевод Писания — дело не совсем дозволенное (вспомним еврейскую легенду, квалифицирующую день возникновения Септуагинты как черный день). Евангелия, напротив, с самого начала возникают как переложение предания об Иисусе с арамейского языка на греческий, как продукт “инкультурации”, как работа, в широком смысле слова, переводческая. Христос говорил по-арамейски; по преданию, перво-

⁶⁹ 2 Кор. 3, 2–3.

⁷⁰ Аверинцев 2006. С. 825.

начальная версия Евангелия от Матфея была написана по-арамейски, но сохраненное Церковью Четвероевангелие полностью написано по-гречески — на том языке, на котором оно могло быть прочитано максимальным количеством подданных Римской империи. Конечно, католическая традиция надолго придала статус сакрального языка — латыни»⁷¹, однако этот случай может быть понят скорее культурно-исторически, поскольку существовавшее в средние века его боголовское обоснование не может считаться правильным.

Слово Божие облекается в человеческую речь. Этот факт находит двойное объяснение. С одной стороны, он свидетельствует о высоком достоинстве человека, слово которого используется Богом для выражения Его слова не только с маленькой буквы, но и с буквы большой, то есть того Слова, Которое является Богом⁷². «Где начало слова? — вопрошает в этой связи святитель Филарет Московский и отвечает: — На небесах, превыше небес, в вечности, в Боге. *В начале бе Слово, и Слово бе к Богу; сей бе искони к Богу*⁷³. Какое достоинство слова? Достоинство божественное: *Бог бе Слово*. Сын Божий для выражения Своих Божественных свойств не нашел в языке человеческом лучшего наименования, чем наименование Слова: нарицается *имя Его Слово Божие*⁷⁴. Какую силу имеет слово? Силу вседетельную: *вся тем быша*. Словом сотворен видимый мир, *Словом Господним небеса утверждены*⁷⁵ <...> Слово поставило человека на лестнице творений выше всего земного и выше луны и солнца; слово соединило людей в общества, создало города и царства; в слове живет и движется знание, мудрость, закон; словом образуется, поощряется и распространяется добродетель; слово в молитве восходит к Богу, беседует с Ним и приемлет от Него просимое»⁷⁶. Слово человека является одним из проявлений его божественного образа.

⁷¹ Аверинцев 2006. С. 824–825.

⁷³ Ин. 1, 10.

⁷⁵ Пс. 32, 6.

⁷² См. Ин. 1, 1.

⁷⁴ Откр. 19, 13.

⁷⁶ Филарет (Дроздов), митр. Беседа 346. В день рождения Благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича (говорена в Чудовом монастыре 17 апреля 1858 г.) (Филарет (Дроздов), митр. 1885. С. 452–453).

Священник Павел Флоренский, признававший, что троичность есть наиболее полная характеристика бытия, усматривал образ Божий в человеке в том числе и в самом строении слова, которое он считал троичным. Сравнивая слово с организмом или с телом, он указывал что в этом теле следует различать следующие составляющие: «костяк, главная функция которого — сдерживать тело и давать ему форму, и прочие ткани, несущие в себе самую жизнь. На языке лингвистики первое называется фонемой слова, а второе — морфемой. Ясно: морфема служит соединительным звеном между фонемой и внутренней формой слова, или семемой. Таким образом, — заключает Флоренский, — строение слова трихотомично. Слово может быть представлено как последовательно обхватывающие один другой круги, причем ради наглядности графической схемы слова полезно фонему его представлять себе как основное ядро, или косточку, обернутую в морфему, на которой, в свой черед, держится семема»⁷⁷.

Описанное Флоренским слово становится похожим на плод некоего растения, который также имеет троичную структуру (косточка — мякоть — кожура). Наблюдения священника Павла Флоренского своей целью имели не только обнаружение троичности слова как отражения образа Божия в человеке, но и восстановление органического понимания слова, которое в то время уже претерпевало определенные утраты. При таком понимании для Флоренского главным была жизнь слова, «а разные формы его строения» он воспринимал «как проявления и этапы этой жизни»⁷⁸.

Продолжая эту тему, Флоренский обращает внимание на то, что троичность слова находит полное отражение и при его усвоении. «Усвоение читаемого или слушаемого, — пишет он, — происходит одновременно на трех различных этажах: и как звук, вместе с соответственным образом, и как понятие, и, наконец, как <...> идея, непрестанно кольшущаяся и во времени многообразно намекающая о надвременной полноте. Каждый из этих рядов порождается особой духовной деятельностью: мышлением психологическим <...> и, как называют ино-

⁷⁷ Флоренский 1973. С. 350–351.

⁷⁸ Там же (Предисловие). С. 346.

гда, логическим (хотелось бы думать — от *λόγος*), или чувственностью, рассудком и разумом. Эти три духовные функции соответствуют тому, что Филон называл действительностями тела, души и духа»⁷⁹.

С другой стороны, облечение Божественного слова в человеческий язык — это факт кенотического проявления Бога, вызванного Его любовью к человеку. Не случайно этот факт иногда пытались осмыслить в контексте Боговоплощения. Как невместимый Бог, соединившись с человеком, «вместился» в его природу, так и невместимое слово Божие стало вместимым в человеческом слове. Воплощение Бога и воплощение Его слова имеют одну общую особенность, которая в значительной мере помогает понять специфику библейского слова. Эта особенность определяется свойствами, присущими как человеческой природе вообще, так и человеческому слову в частности. Хотя всё, что Бог создал, было *хорошо весьма*⁸⁰, возможности природы человека изначально не были безграничными. Грехопадение человека эти возможности сузило, а саму природу привело в искаженное состояние. При этом печать греха легла и на человеческое слово. И хотя в библейском тексте оно выступает как слово преображенное, «человеческая речь <...> в которую облакает себя слово Божие <...> — (это речь — *М. И.*) угловатая, затрудненная, подчас косноязычная»⁸¹. Этот факт в библеистике не всегда понимался правильно. Одни считали, что Библия, поскольку она является словом Божиим, не может заключать в себе никаких несовершенств, в том числе и несовершенств слова человеческого. Другие же, наоборот, полагали, что библейский текст облечен в несовершенную человеческую «оболочку» слова, «которую можно и нужно отбросить в поисках подлинного слова (Божия — *М. И.*). Читатель, искушенный в святоотеческом богословии, без труда увидит здесь аналогию с монофизитством и несторианством»⁸².

Все эти рассуждения позволяют сделать единственно правильный вывод: слово Откровения, являясь по существу словом Божиим, одновременно является в определенном смысле и словом человеческим.

⁷⁹ Флоренский 1973. С. 357.

⁸¹ Аверинцев 2006. С. 825.

⁸⁰ Быт. 1,

⁸² Десницкий 2007. С. 22.

Богочеловеческий характер слова в полной мере выявлен в служении Иисуса Христа. В израильском народе это служение воспринималось иногда как служение пророческое: «*Великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой*»⁸³. Однако дела Христа и даже слова Его свидетельствовали, что пророк из Назарета Галилейского⁸⁴, как называли Христа люди, больше, чем пророк, ибо слово Его было со властью⁸⁵. Иисус Христос говорил, как научил Его Отец⁸⁶, поэтому все Его слова суть дух и жизнь⁸⁷. Своим словом Он прощает грехи⁸⁸, исцеляет и воскрешает людей⁸⁹, изгоняет бесов⁹⁰. Его слова не прейдут, в то время как прейдут и небо и земля⁹¹. Хотя Христос в Своей проповеди обычно использовал живой народный язык, однако Его слово, исполненное глубокого смысла, не всегда и не для всех было доступно и понятно. Так, многие из учеников Его, слушая проповедь Христа в синагоге Капернаума о хлебе, шедшем с небесе, пришли в смущение и говорили: «*Какие странные слова! Кто может это слушать?*»⁹² Иисус Христос говорил о том, что видел у Отца⁹³ Своего, однако такое Откровение не вмещалось в сердца тех, кто не пребывал в слове Божиим⁹⁴.

Трудности восприятия слова Откровения возникают не только у противников Божественного слова. Не следует думать, что слово Бога, поскольку оно обращено к человеку, всегда легко, доступно и понятно. Библия — трудная книга, и понять ее не менее трудно, чем тесными вратами и узким путем⁹⁵ войти в Царство Небесное. «Христианскому читателю Писания, — замечает в этой связи С. С. Аверинцев, — велено входить тесными вратами...» Что же касается переводчика Писания, то он «имеет не только право, но и обязанность заботливо убрать с узкого пути каждый лишний, случайно оказавшийся там камешек, но он не может превратить узкий путь в широкий. Евангелия изображают

⁸³ Лк. 7, 16.

⁸⁵ Лк. 4, 32.

⁸⁷ Ин. 6, 63.

⁸⁹ Мф. 8, 8; Лк. 7, 14.

⁹¹ Мф. 24, 35.

⁹³ Ин. 8, 38.

⁹⁵ Мф. 7, 13.

⁸⁴ Мф. 21, 11.

⁸⁶ Ин. 8, 28.

⁸⁸ См. Мф. 9, 2—6.

⁹⁰ Мф. 8, 16.

⁹² Ин. 6, 57—60.

⁹⁴ См. Ин. 8, 31—37.

реакцию слушателей Христовых слов: «*Никогда человек не говорил так, как Этот Человек*»⁹⁶. Мы обязаны сделать все, чтобы слово (Откровения — М. И.) не было неопределенно невразумительным. Но мы не можем сделать так, чтобы оно перестало быть трудным»⁹⁷.

Диапазон слов в Священном Писании широк, что открывает перед исследователем слова хорошую панораму для его изучения.

В этом диапазоне на первый план естественно выступают слова, исполненные духа и силы. Среди них, кроме слов Христа, слова Девы Марии, ставшие Ее ответом на благою весть, принесенную архангелом Гавриилом: «*Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему*»⁹⁸. Размышление над ними привело митрополита Филарета (Дроздова) к сравнению слов «да будет» Пресвятой Девы с творческими словами «да будет», прозвучавшими при создании Богом тварного мира. Такое сравнение вызывает у московского святителя изумление. «Во дни сотворения мира, — пишет он, — когда Бог изрек свои живоносные и мощные слова: “Да будет...”, словами Творца тварь была приведена в бытие. Но в день, единственный в бытии мира, когда Пресвятая Мария изрекла Свое смиренное и послушное: “Да будет”, не дерзну даже выразить, что произошло тогда: слово твари побудило Творца низойти в мир <...> Ее смиренное “да будет” было необходимо для осуществления могущественного Божьего “да будет”»⁹⁹. Размышляя над ответом Девы Марии архангелу Гавриилу, митрополит Филарет приходит в изумление не только от совершившегося события, но и от человеческого слова, в котором нашли отражение всё величие, достоинство, сила и слава человека, сотворенного Богом по Своему образу. Слово человеческое обуславливает деяния Божественные — такая тайна может вызвать изумление не только у мудрого Филарета.

Не следует думать, что сила слова, проявленная в Благовещении, это исключительный случай, не имевший места в истории взаимоотношений Бога и человека. Достаточно вспомнить молитву пророка

⁹⁶ Ин. 7, 46.

⁹⁷ Аверинцев 2006. С. 838–839.

⁹⁸ Лк. 1, 38.

⁹⁹ Филарет (Дроздов), митр. Слово 5. В день Благовещения Пресвятыя Богородицы (Филарет (Дроздов), митр. 1848. Отд. III. С. 157).

Илии, вызвавшую засуху и дождь, или слова Иисуса Христа: «*Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах*»¹⁰⁰ — и другие примеры из библейской истории и истории христианской Церкви, чтобы убедиться в величии человека, наделенного Богом такой силой слова.

Однако после грехопадения человека слово превратилось в меч обоюдоострый¹⁰¹ и может быть использовано как в благих, так и в злых целях. Как дар Божий оно остается всегда действенным, поэтому злоупотребление им становится крайне опасным. Не безобидно даже пустое слово, что было отмечено Иисусом Христом, сделавшим по этому поводу суровое предупреждение: «*За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда*»¹⁰². В поведении человека апостол Иаков отводит языку главенствующую роль: «*Кто не согрешает в слове, — пишет он, — тот человек совершенный, могущий обуздать и все тело. Вот, мы влагаем удила в рот коням, чтобы они повиновались нам, и управляем всем телом их; вот и корабли, как ни велики они и как ни сильными ветрами носятся, небольшим рулем направляются, куда хочет кормчий. Так и язык — небольшой член, но много делает. Посмотри, небольшой огонь как много вещества зажигает. И язык — огонь, прикраса неправды. Язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело <...> Язык укротить никто из людей не может; это — неудержимое зло; он исполнен смертоносного яда. Им благословляем Бога и Отца и им проклинаем человеков, сотворенных по подобию Божию. Из тех же уст исходит благословение и проклятие*»¹⁰³.

Признавая за любым словом (и добрым, и злым) действенную силу, Откровение, однако, никогда не придает ему магического характера. В оценке слова оно как бы занимает золотую середину. С одной стороны, Откровение не обедняет его смысла и не сводит к чистой информации, а с другой, не усматривает в слове самом по себе ничем не обусловленную скрытую магическую силу, вызываемую самим произнесением слова. Случай с падением стен Иерихона, когда *воскликнул*

¹⁰⁰ Мф. 16, 19.

¹⁰² Мф. 12, 36.

¹⁰¹ Пс. 149, 6; Притч. 5, 4.

¹⁰³ Иак. 3, 2–10.

народ громким голосом и обрушилась стена города до своего основания¹⁰⁴, не является исключением. В данном случае действовала не сила слова сама по себе и не сила оружия — она «совершенно устранялась и заменялась всемогущей силой Господа»¹⁰⁵, символом присутствия которой являлся ковчег завета, обносимый вокруг стен Иерихона.

Присутствие Бога в слове — это характерная особенность слова Откровения. Именно она послужила основанием для утверждения апостола Павла: «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого»¹⁰⁶. Она же составляет основу и таких встречающихся в Библии изречений: «как говорит Дух Святой»¹⁰⁷ или: «в Писании предрек Дух Святой устами Давида»¹⁰⁸. Библейскими авторами, удостоившимися стать носителями слова Откровения, слово Божие овладевало «изнутри»¹⁰⁹. Этот процесс подробно описан в Библии при изложении призвания пророков. Пророк Иеремия, например, уподоблял вселившееся в него Божественное слово горящему огню, заключенному в его костях¹¹⁰. Однако это не превращало пророков лишь в инструменты Божественной воли и не делало из них ни «секретарей», под диктовку записывавших слова Бога, ни «медумов», наподобие языческих оракулов. Библейской наукой уже давно было установлено, что они являются подлинными литературными авторами Священного Писания со всеми присущими им личностными достоинствами и индивидуальными особенностями¹¹¹. А это означает, что сама Библия и слово, с помощью которого она написана, носят, как уже отмечалось, богочеловеческий характер.

Присутствие Бога в слове Откровения не застраховывает последнее от искаженного понимания его смысла. Этот вывод, на первый взгляд, может показаться неожиданным. В самом деле, разве такое присутствие не выступает надежным гарантом безошибочного восприятия слова Божия, которое, благодаря этому присутствию, *живо и действенно*¹¹²? Ответить на этот вопрос можно путем сравнения

¹⁰⁴ Нав. 6, 19.

¹⁰⁶ Евр. 4, 12.

¹⁰⁸ Деян. 1, 16.

¹¹⁰ Ср. Иер. 20, 9.

¹¹² Евр. 4, 12.

¹⁰⁵ Толковая Библия... 1904—1907. С. 39.

¹⁰⁷ Евр. 3, 7.

¹⁰⁹ Мануччи 1996. С. 161.

¹¹¹ Мануччи 1996. С. 163, 196.

действия Божественного слова с действием Самого Иисуса Христа, телом и кровью Которого являются евхаристические Дары. Молитвы ко святому Причащению постоянно напоминают нам, что Тело и Кровь освящает не всех, кто их причащается: одних они действительно освящают, а других, недостойно принимающих Святые Дары, опаляют, хотя и в тех и в других случаях Дары остаются благодатными. Нечто подобное происходит и с восприятием слова Откровения. При всей его силе и жизненности его подлинный смысл открывается не всем. Причину этого объясняет апостол Павел. Хотя апостолы проповедовали, как он отмечает, *не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого <...> душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь потому, что о сем надобно судить духовно*¹¹³. Эта особенность душевного человека закрывает от него подлинный смысл Откровения.

Искаженное восприятие слова Откровения может иметь место и под воздействием дьявола. Причем это воздействие, как отмечает прп. Викентий Леринский, становится для дьявола самым легким путем искушения человека. «Всякий раз, — пишет западный отец Церкви, — как только лжепророки, или лжеапостолы, или лжеучители приводят изречения Священного Писания, (чтобы — *М. И.*) превратным истолкованием их подтвердить свои заблуждения, они несомненно подражают лукавым ухищрениям руководителя своего (то есть дьявола — *М. И.*), к которым тот, конечно, никогда не прибегал бы, если бы не знал по опыту, что когда надобно подвести обольщение не подобным заблуждением, тогда нет более легкого пути к обману, чем ссылка на авторитет слова Божия. Но откуда видно, скажет кто-нибудь, что дьявол имеет обыкновение пользоваться свидетельствами Священного Писания? Читай Евангелие. Там пишется: *«Потом берет Его (то есть Христа Спасителя — М. И.) дьявол в святой город и ставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею»*¹¹⁴. Чего же не сде-

¹¹³ 1 Кор. 2, 13–14.

¹¹⁴ Мф. 4, 5–6.

лает беднейшим людям тот, кто на величество Самого Господа напал свидетельствами из Писания?»¹¹⁵ Авторитет слова Божия, на который указывает прп. Викентий, служит диаволу как бы прикрытием, с помощью которого он гораздо легче искажает в сознании душевного человека подлинный смысл Божественного слова.

Таким образом, в отличие от обычного человеческого слова, для понимания которого достаточно филологической и лингвистической подготовки, слово Откровения может быть правильно понято только при экзистенциальном подходе к нему, обуславливающим личностную установку человека на благодатное восприятие слова Божия.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев 2006 — *Аверинцев С. С.* Слово Божие и слово человеческое // Словарь «София — Логос». К., 2006. С. 816—830 [*Averintsev S. S.* Slovo Bozhie i slovo chelovecheskoe (Word of God and word of man) // Slovar' «Sofia — Logos» (Dictionary “Sofia — Logos”). Kiev, 2006. P. 816—830]
- Будагов 2004 — *Будагов Р. А.* История слов в истории общества. М., 2004. [*Budagov R. A.* Istoriia slov v istorii obshchestva (History of words in the history of man). Moscow, 2004.]
- Ванхузер 2007 — *Ванхузер К. Д.* Искусство понимания текста. Черкассы, 2007. [*Vankhuzer K. D.* Iskusstvo ponimaniia teksta (The art of text interpretation). Cherkassy, 2007.]
- Десницкий 2007 — *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. М., 2007. [*Desnitskii A. S.* Poetika bibleiskogo parallelizma (The poetics of biblical parallelism). Moscow, 2007.]
- Иларион (Троицкий), архим. 1914 — *Иларион (Троицкий), архим.* Священное Писание и Церковь. М., 1914. [*Ilarion (Troitskii), arkhim.* Sviashchennoe Pisanie i Tserkov' (Scripture and the Church). Moscow, 1914.]
- Лосский 1972 — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // БТ. 1972. Вып. 8. С. 7—128. [*Losskii V. N.* Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi (Essay on sacramental theology of the Eastern Church) // Bogoslovskie trudy. 1972. Вып. 8. P. 7—128.]

¹¹⁵ *Vincentius Lerinensis.* Commonitorium 1, 25—26 (*Викентий Леринский, прп.* 1904. С. 47—48).

- Леон-Дюфур 1974 — Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура. Бр., 1974. [Slovar' bibleiskogo bogoslovia (Vocabulaire de théologie biblique) / Red. K. Léon-Dufour. Bruxelles, 1974.]
- Мануччи 1996 — Мануччи В. Библия — слово Божие. М., 1996. [Mannucci V. Bibliia — slovo Bozhie (Bibbia come parola di Dio). Moscow, 1996.]
- Соссюр 1933 — Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М., 1933. [Saussure F. Kurs obshchei lingvistiki (Cours de linguistique générale). Moscow, 1933.]
- Толковая Библия... 1904—1907 — Толковая Библия. СПб., 1904—1907. [Tolkovaia Bibliia (Bible with Commentary). Saint Petersburg, 1904—1907.]
- Франк 1939 — Франк С. Л. Непостижимое. П., 1939. [Frank S. L. Nepostizhimoe (The Incomprehensible). P., 1939.]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Афанасий Великий, свт. 1994 — Афанасий Великий, свт. Творения. М., 1994. Т. 1—4. [Afanasii Velikii, svt. Tvoreniia (Works). Moscow, 1994. T. 1—4.]
- Викентий Леринский, прп. 1904 — Викентий Леринский, прп. Напоминания. Казань, 1904. [Vikentii Lerinskii, prp. Napominaniia (Reminders). Kazan, 1904.]
- Иоанн Златоуст, свт. 1993. Кн. 1 — Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. 1. М., 1993. [Ioann Zlatoust, svt. Izbrannye tvoreniia. Tolkovanie na sviatogo Matfeia Evangelista. Кн. 1 (Selected works. Commentary on St. Matthew the Evangelist. Book 1). Moscow, 1993.]
- Исаак Сирин, св. 1911 — Исаак Сирин, св. Творения. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. [Isaak Sirin, sv. Tvoreniia. Slova podvizhnicheskie (Works. Ascetic words). Sergiev Posad, 1911.]
- Исидор Пелусиот, прп. 1860. Ч. 3 — Исидор Пелусиот, прп. Творения. Ч. 3. Письма. Кн. 3. М., 1860. [Isidor Pelusiot, prp. Tvoreniia. Chast' 3. Pis'ma. Кн. 3 (Works. Part 3. Letters. Book 3). Moscow, 1860.]
- Филарет (Дроздов), митр. 1848 — Филарет (Дроздов), митр. Слова и речи. М., 1848. Ч. 1. [Filaret (Drozdv), mitr. Slova i rechi (Words and Speeches). Moscow, 1848. Chast' 1.]
- Филарет (Дроздов), митр. 1885 — Филарет (Дроздов), митр. Сочинения. Слова и речи. СПб., 1885. Т. 5. 1849—1967. [Filaret (Drozdv), mitr.

Sochineniia. Slova i rechi (Works. Words and Speeches). Saint Petersburg, 1885. Т. 5. 1849–1967.]

Флоренский 1973 – Флоренский П. А. Структура слова // Контекст. 1972. М., 1973. С. 344–375. [*Florenskii P. A. Stroenie slova (Structure of the word) // Kontekst (Context). 1972. Moscow, 1973. P. 344–375.*]

Abstract

Ivanov M. S. The word as revelation

The article explores the details of the wording of the Divine Revelation as well as the written word's relationship to modernism and postmodernism. The motive for writing this article can be found in the recent growth of a negative attitude to the word in general and to the word of the Bible in particular. This phenomenon, caused by the spirit of atheism, which denies the existence of God and at the same time the existence of any meaning as an objective reality, questions also the meaning of the word. The ever living and actual word of Revelation is examined as one of the most important phenomena of the religious, spiritual and cultural life of man.

Keywords: Revelation, language, word, Saussure, Derrida, postmodernism, deconstructionism, peculiarities of the Divine word, word of Tradition and Scripture, Divine word and human speech, creative force of the Divine word.

А. В. ЛАРИОНОВ

ИЕРАРХИЧНОСТЬ АНГЕЛЬСКОГО МИРА И ЕЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ СВЯЗЬ С ЧЕЛОВЕКОМ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

УДК 235.1 (236.6)

Аннотация

На основе святоотеческой традиции рассматривается вопрос о возможности человека войти в эсхатологической перспективе в число небесных иерархий, восполнив число отпавших ангелов и уподобившись им, если не по природе, то по образу их существования. По сути, исследуемый вопрос, кратко формулируется так: может ли человек превратится в ангела? Вводится понятие «взаимопроникновение иерархий», при помощи которого описывается процесс слияния небесной и земной иерархий. Приводятся примеры из творений святых отцов со II по XIV век. Делается вывод о существовании положительной, за некоторыми исключениями, традиции по этому вопросу в святоотеческой аскетике и эсхатологии.

Ключевые слова: ангел, человек, иерархичность, небесная иерархия, земная иерархия, взаимопроникновение иерархий, преображение, эсхатология.

С древних времен церковные писатели выражали уверенность в непосредственной связи христиан, живущих на земле, с небесными ангельскими воинствами, объединяя эти различные природы тварного бытия общим наименованием *ἐκκλησία* и именуя сообщество людей Церковью земной и воинствующей, а единение ангелов и святых — Церковью небесной и торжествующей. Издревле и церковная богослужебная традиция исповедовала связь ангельского и человеческого миров, осуществившуюся в крестной жертве Христа и выраженную в единстве Церкви земной и небесной. Как ярко воспевается в Октоихе, «Твоим Крестом, Христе, едино стадо бысть ангелов и человеков, и во едином

соборе небо и земля веселятся»¹. Однако одного осознания факта сближения ангельского и человеческого миров, произошедшего в результате Домостроительства Божия, оказалось недостаточно для подлинного понимания смысла и характера этого единства, в связи с чем возникла необходимость прояснения того, в каких конкретных формах выражается и в чем проявляется связь и единение между земной и небесной Церковью. Сам собой возник вопрос о том, может ли подразумевать это единение способность членов земной Церкви, людей, входить в чины небесных иерархий и даже быть во всем равными ангелам, так чтобы после завершения человечеством его земного пути составлялась единая, не разделенная в себе, небесная Церковь? Какую роль в деле единения ангелов и людей играет иерархический порядок, установленный Богом для Своего творения? Какие свойства приобретает природа человека после освобождения от земного тела, а также в перспективе чаемого воскресения мертвых? Сопоставима ли эта природа с природой ангельской, и, следовательно, может ли она воссоединиться с их иерархиями? Мнения святых отцов по этим вопросам были различны.

В истории христианской мысли можно проследить несколько идей касательно связи ангельского мира с эсхатологической судьбой человека. Ключевые мысли многих святых отцов по этому вопросу сходятся на утверждении, что человеческая природа, составленная из души и тела, предназначена для ангельской бестелесной жизни² и человек в эсхатологической перспективе «будет жить по подобию ангелов (τὸν καθ' ὁμοίότητα τῶν ἀγγέλων ζήσόμενον)»³. Более того, люди, занимающиеся постоянным самосовершенствованием возводятся к ангельскому достоинству (τελειούμενος ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ἀξίαν ἀνάγειται)⁴ и, «соединив себя с Богом, в состоянии надмирном и едином, став простыми, безграничными и неопределенными умами, подражателя-

¹ Стихиря в среду утра, глас первый, см.: Октоих. Гласы 1—4. М., 2004. С. 117.

² Τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης φύσεως ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος συγκεραμμένης, τῆς δὲ ἀγγελικῆς ἀσώματον τὴν ζωὴν κεκληρωμένης. См.: *Gregorius Nyssenus. Ad Eustathium. De Sancta Trinitate* 3, 1 (F. Mueller. Leiden, 1958. S. 12).

³ *Gregorius Nyssenus. De hominis officio* 18 // PG 44, 196B.

⁴ *Basiliius Cesariensis. Homiliae in Hexameron* 9, 6 (S. Giet. P., 1968 (SC 26). P. 518).

ми ангелов»⁵, будут приняты в число ангельских иерархий, дополнив собой число отпавших от ангельского чина демонов.

Единение людей с ангелами подчеркивалось многими, едва ли не всеми, церковными писателями, но немногие из них понимали это единение в буквальном смысле, в качестве перемены не только образа жизни, но и самой природы человека. Один из ярких примеров приверженности учению о преобразовании человеческого рода в ангельский и его единении с различными небесными чинами предстает перед нами на рубеже II—III веков в сочинениях Климента Александрийского. Согласно Клименту, люди, ангелы и архангелы, в своем конечном восстановлении (ἐν τῇ ἄκρα ἀποκαταστάσει), усовершенствуются до первозданной ангельской природы (οἱ τελειωθέντες εἰσὶν ἐξ ἀνθρώπων, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων εἰς τὴν πρωτόκτιστον τῶν ἀγγέλων φύσιν) и, согласно степени своей веры, соединятся с престолами и силами, получив различные чины славы на небесах соответственно своему знанию Бога, которое они проявили в жизни⁶. Научающие на земле облекутся архангельской властью на небе (οἱ μὲν διδάξαντες μετατίθενται εἰς ἀρχαγγελικὴν ἐξουσίαν) и будут учить ангелов. Поскольку ангелы также телесны (οἱ ἄγγελοι σώματά εἰσιν)⁷, весь человеческий род восстановится в близком для своей телесности положении ангелов (ἀποκαθίστανται τῇ οἰκείᾳ τοῦ σώματος ἀγγελοθεσίᾳ)⁸. Таким образом, в конце времен сотрется различие между спасенным человеком и ангелом, и тот и другой будут иметь одну схожую по свойствам телесность. Фактически, люди перестанут быть людьми, преобразившись в ангельскую природу и соединившись с их чинами. Богословская терминология Климента указывает на его веру не только в изменение состояния человека, но и в изменения самой природы человека, которая достигнет совершенства ангельской

⁵ *Callistus Angelicuda*. *Capita de oratione* 55 (E. Μερετάκης. *Θεσσαλονίκη*, 1997 (ΦΝΑ 21Α). Σ. 153).

⁶ *Clemens Alexandrinus*. *Eclogae prophetae* 3, 57 (O. Stahlin. Leipzig, 1909. S. 154); Daley 2003. P. 24, 45.

⁷ *Clemens Alexandrinus*. *Excerpta ex Theodoto* 10, 15 (O. Stahlin. Leipzig, 1909. S. 111).

⁸ *Clemens Alexandrinus*. *Eclogae prophetae* 3, 57 (O. Stahlin. Leipzig, 1909. S. 154).

природы в ее первозданном состоянии (τὴν πρωτόκτιστον τῶν ἀγγέλων φύσιν). Феномен, когда человеческая иерархия в ангелологии святых отцов соединяется с соответствующими чинами ангельской иерархии, для удобства описывается нами как «взаимопроникновение иерархий».

Однако, мнение Климента Александрийского в более поздние времена было подвержено сомнению и даже отвержено как ошибочное и несоответствующее подлинному учению Церкви. Согласно уточненному пониманию, преобразование свойств и состояния человеческой природы не может быть отождествлено с изменением самого естества человека и его трансформацией в другую природу тварного бытия.

Так, уже в IV веке на вопрос о возможном взаимопроникновении иерархий, а также способности человека перемениться в ангела был дан ясный отрицательный ответ. Известный полемист с ересями, свт. Епифаний Кипрский, писал, что «ни херувимы <...> не пременяются (μετασχευάζονται) во образ ангелов, равно как ни ангелы во образ других. Ибо они должны быть тем, что есть и какими произошли. Да и человек, поставленный жить в мире и владычествовать над всем, что есть в нем, по первоначальному распоряжению будучи бессмертен, никогда из человеческого состояния не изменится ни во образ ангелов, ни других существ, потому что и ангелы не выходят из первоначального вида и не изменяются во образ других существ»⁹. Далее святитель отмечает, что «каждому из сотворенных существ должно оставаться в усвоенном ему образе положения, дабы все было наполнено всем: небеса — ангелами, престолы — властями, светы — служебными духами <...> а мир — людьми». Христос, согласно свт. Епифанию, пришел проповедовать не превращение человеческого естества в иной образ, но возвращение в то состояние, в котором человек был до грехопадения¹⁰. Так свт. Епифаний подчеркивает онтологическое отличие человека от других существ, в том числе и ангелов. Отправная точка его рассуждений зиждется на том, что природа человека уникальна и не может измениться ни в какой

⁹ Eriphanus. Panarium. De Origene 2, 64 (K. Holl. Leipzig, 1952. S. 464). Рус. пер.: Епифаний Кипрский, свт. Об Оригене, который зовется и адамантовым; сорок четвертая, а по общему порядку шестьдесят четвертая ересь 39 (32) (Епифаний Кипрский, свт. 1872. С. 149).

¹⁰ Там же. С. 149–150.

другой образ жизни. Подобный тезис в дальнейшем будет повторен в XI веке ученым монахом Михаилом Пселлом для опровержения подобного мнения о возможности человека измениться в ангела.

На каком основании могла возникнуть мысль о превращении человека в ангела? Уже в Евангелии, важнейшем и первейшем источнике христианского учения, утверждается будущее равенство и уподобление человека ангелам: «Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны ангелам (ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν) и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения»¹¹. Так, основываясь на евангельском учении, святые отцы, при описании жизни человека после смерти, широко обращались к сравнению спасенного и преображенного человека с положением ангелов. В церковный обиход, литературу и богослужебные тексты вошли и прочно укоренились, став неотъемлемой частью религиозного лексикона, такие фразы и понятия, применяемые

¹¹ Лк. 20, 35–36. Следует отметить, что уже с древних времен церковная традиция восприняла как должное обетование Спасителя о равенстве с ангелами. См., например, рассуждения Оригена, который, размышляя о языках, на которых должен будет разговаривать человек в будущем веке, замечает, что если исполнится заветание Господа Иисуса о том, что мы будем равными ангелам, то нам понадобится тогда не человеческий язык, а ангельский. Дабы определить степень нашей удаленности от совершенства языка ангелов, Ориген приводит такой пример: язык людей в этом мире можно сравнить с языком малых детей, тогда как язык ангелов — с языком взрослых. Тем не менее Ориген не исключает, что в будущем веке сохранятся, кроме ангельского, и все человеческие языки. См.: Jenkins 1908. P. 33. Также и автор «Псевдоклиментин» рассуждает, что невозможно увидеть бесплотную идею Отца или Сына, которая настолько пронизывает своим великим сиянием смертные глаза, что человек, состоящий из тленной плоти, будет умерщвлен этим светом, так что увидевший не сможет выжить, ибо великий свет опалит его плоть. Но человек сможет лицезреть свет, если вдруг неизреченной силой Божией плоть переменится в природу света, дабы она могла увидеть свет (εἰ μὴ θεοῦ ἀπορρήτῳ δυνάμει ἢ σὰρξ εἰς φύσιν τραπῆ φωτός, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυναθῆ), или же если существо света переменится в плоть, поскольку видеть Отца и не претерпевать от этого изменения может только Сын. Что касается праведников, то в воскресении мертвых, они смогут увидеть свет, когда переменившиеся в свет их тела станут равноангельными (ὅταν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται). До этого момента если кто из ангелов посылается к людям, то переменяется в плоть, дабы они могли его увидеть. Ибо бесплотную силу не только Сына, но и ангела не может увидеть никто из людей. См.: Clementina 1, 17, 16 (R. Bernhard. B., 1969. S. 238).

к святым, как «земной ангел и небесный человек» (ὁ ἐπίγειος ἄγγελος καὶ οὐράνιος ἄνθρωπος)¹², «равный ангелам» (ἰσάγγελος)¹³, «равноангельная жизнь» (ἰσάγγελος βίος)¹⁴, «ангельское гражданство» (ἀγγελικὴ πολιτεία)¹⁵, «бесплотное гражданство» (ἀσώματον πολιτείαν)¹⁶, «равное ангелам гражданство» (ἰσοπολίτην τοῖς ἀγγέλοις)¹⁷, «равночестие с ангелами» (ἀγγέλων ἰσοτιμία)¹⁸, «подобочестие душ ангелам» (πρὸς τοὺς ἀγγέλους τῶν ψυχῶν ὁμοτιμία)¹⁹ и т. д.

Что же сближает человека с ангельской природой? Так, основой для близости и подобия человека ангелам, согласно святым отцам, является разумное начало человека, способность мыслить и познавать, которая отличает его от животных. К примеру, свт. Григорий Нисский в IV веке пишет о том, что «разум — причина того, что (человек) имеет и начальство над бессловесными, и близость к ангелам»²⁰. Одна из составных частей человеческой природы, душа, обладает

¹² *Νεόφυτος Ἐγκλειστος*. Βίβλος τῶν Κατηχήσεων 2, 3 (I. E. Στεφάνης, Β. Κ. Κασσαρός. Πάφος, 1998. Σ. 206).

¹³ См. фразы: «Монах посредством истинной молитвы становится равным ангелам» (Ἰσάγγελος γίνεται μοναχὸς διὰ τῆς ἀληθοῦς προσευχῆς). *Evagrius*. De oratione (sub nomine Nili Ancyran) 113 // PG 79, 1192. «Равным ангелам становится монах, презирающий чрево и не любящий пьянство» (Ἰσάγγελος γίνεται μοναχὸς, κοιλίας καταφρονῶν καὶ κραυπάλην οὐκ ἀγαπῶν). *Ephraim Syrus*. Παραίνεσις ἀσκηταῖς κατὰ στοιχεῖον 3 (Κ. Γ. Φραντζολάς. Θεσσαλονίκη, 1990. Σ. 344).

¹⁴ *Typicon Ecclesiae Magnae* 1 (J. Matéos. R., 1962. P. 214).

¹⁵ *Joannes Damascenus*. Oratio prima in dormitionem sanctae Dei genitricis Mariae 5. 8. 51 (P. B. Kotter. B. — New York, 1988. S. 493).

¹⁶ Διαβάς τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, πρὸς τὴν ἀσώματον πολιτείαν ἑαυτὸν μετέστησεν ὁ τὸν τῶν ἀγγέλων βίον ἐλόμενος. См.: *Basilius Caesariensis*. Sermo asceticus 40, 2 // PG 31, 873BC.

¹⁷ Ἰσοπολίτην δὲ τοῖς ἀγγέλοις ποιήσῃ. Ibid. 429B.

¹⁸ *Gregorius Nyssenus*. De hominis officio 22 // PG 44, 205A; *Philotheus Coccinus*. Τῆ εὐσεβεστάτῃ Αὐγοῦστῃ καὶ θαυμαστῇ βασιλίδι τῶν ρωμαίων περὶ τῶν τῷ ἁγίῳ Εὐάγγελίῳ μακαρισμῶν 2, 6, 4 (B. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη, 1981. Σ. 157, 70).

¹⁹ *Gregorius Nyssenus*. Antirrheticus. Adversus Apollinarium 3, 1 (W. Jaeger. Leiden, 1958. S. 212).

²⁰ Τῷ γὰρ αὐτῷ καὶ τῶν ἀλόγων ἠγεμονεῦει καὶ τοῖς ἀγγέλοις διὰ συγκρίσεως παρισουμένη μικρὸν ἐλαττοῦνται. *Gregorius Nyssenus*. In Inscriptiones Psalmorum 5, 2, 11 (W. Jaeger. Leiden, 1962. S. 123). В рус. пер см.: *Григорий Нисский*. О надписании псалмов 2, 11 (*Григорий Нисский* 1861. С. 128).

свойствами, схожими со способом существования ангелов. Согласно Григорию Нисскому, души, отделившиеся от телесных уз, суть равны ангелам (*ισάγγελοι εἰσιν αἱ ψυχαὶ τῶν σωμαικῶν λυθεῖσαι δεσμῶν*), а слово Божие, соединяющее души с духами, показывает тем самым равночестность (*ὁμοτιμίαν*) душ с ангелами²¹. Уже в VII столетии к этому мнению примыкает также и прп. Анастасий Синаит, который указывает, что «в воскресении люди будут как ангелы Божии» и объединять их будет то, что обе природы иного рода по отношению к материальности, поскольку они чужды вещественному миру (*ἀμφοτέραι γετερογενεῖς εἰσι καὶ ἀλλότριαι*). Одинаковы природы ангелов и душ (*τοιαῦται οὐσίαι εἰσὶν ἢ τε τῶν ἀγγέλων, ἢ τε τῶν ψυχῶν*), освободившихся от тел (*τῶν ἐκ σωμάτων ἀπηλλαγμένων*)²².

Более того, состояние природы человека после всеобщего воскресения имеет связь с его состоянием до грехопадения Адама. До падения человек жил в раю, а рай был конкретным местом на земле, поскольку человек, будучи земляным, мог находиться только в среде, сродной ему и соответствующей его природе. Рай не был чужд природе человека, как человек не был чужд природе рая. Упоминаемые в книге Бытия кожаные ризы²³, которыми Бог одел человека после его падения, не отождествляются с телом человека, а с такими свойствами его телесности как биологическая жизнь, тленность, смертность и т. д. Человек обладал телом и до изгнания из рая, но оно было облечено в свет, благодать и славу Божию. Как замечает греческий богослов Панайотис Неллас, «если понимать наготу как прозрачность, то можно сказать, что тело Адама было настолько просто, что было действительно прозрачно и открыто материальному творению»²⁴. До падения человек легко общался с ангелами и Богом и, по словам свт. Григория Нисского, «обладал равночестием с ангелами, которое было утрачено им

²¹ *Gregorius Nyssenus. Antirheticus. Adversus Apollinarium* 3, 1 (W. Jaeger. Leiden, 1958. S. 212).

²² *Anastasius Sinaita. Viae Dux* 23, 2 (К.-Н. Uthemann. Brepols — Turnhout, 1981 (CCSG 8). S. 312).

²³ Быт. 3, 21: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их».

²⁴ Νέλλας 1979. Σ. 55.

добровольно в результате прегрешения Адама, но будет восстановлено в конце времен»²⁵. Земля и человек были нетленными, но материальными. Человек до падения не был тленным, поскольку тело человека было создано нетленным, но было материальным и еще не до конца духовным²⁶.

С другой стороны, Священное Писание свидетельствует об уникальности природы человека во Вселенной, поскольку только его Бог создал по Своему образу и подобию²⁷. Согласно Григорию Нисскому, человек составом своей природы прообразует таинство триипостасного Божества и вочеловечение Бога Слова. Именно душа, состоящая из трех частей, содержит в себе образ и подобие Божие, чем она отличается от ангельской природы и даже превосходит ее. Бог не создал других разумных существ тем же способом, и даже ангелы не имеют в себе образа Божия. Душа отлична по своему существу от всех других творений (τὸ ἑτεροούσιον αὐτὴν εἶναι πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως) и приняла форму, которая выше самих умных существ (κρείττονα αὐτῶν τῶν νοερῶν περικειμένην μορφήν). «Так как ангелы — это служебные духи (λειτουργικὰ πνεύματα), то души святых по образу Божию — духи владычные (δεσποτικὰ πνεύματα). Ведь, хотя человек после непослушания и претерпел небольшое умаление перед ангелами (βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους), тем не менее в ипостасном единении с Богом Словом стал чем-то большим (μεῖζόν τι γεγένηται)»²⁸.

Несмотря на разность природ человека и ангела, бесчисленное множество святых отцов указывали на энергийное (κατ' ἐνεργείαν), по благодати Божией преодоление разделений между ними, ставшее возможным благодаря воплощению и воскресению Христа, в которых смешиваются между собой небесная и земная (ἀνεμίγη τὰ κάτω τοῖς ἄνω), Бог становится человеком и человек восседает на царском престоле²⁹. Самый яркий

²⁵ Πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοτιμίας ἔκουσίως ἀπορρῦν. См.: *Gregorius Nyssenus. De hominis officio* 22 // PG 44, 205A.

²⁶ *Πορτελιανός* 1998. Σ. 266, 270, 289.

²⁷ Быт. 1, 26; Кол. 3, 10.

²⁸ *Gregorius Nyssenus. Quid sit, Ad imaginem Dei* // PG 44, 1329BC, 1332D, 1334B, 1345B.

²⁹ *Joannes Chrysostomus. Expositio in Psalmos* 7 // PG 55, 193.

образ такого рода исчезновения грани между духовным и чувственным, между человеком и ангельским миром дается свт. Иоанном Златоустом, когда он указывает на значение спасительного дела Христова: «Именем Его разрушилась смерть, были связаны демоны, разверзлось небо, открылись врата рая, Дух послан, рабы сделались свободными, враги стали сынами, чуждые — наследниками, люди — ангелами. Почему говорю ангелами? Бог стал человеком и человек — богом, небо приняло природу земли (ὁ ουρανὸς ἐδέξατο τὴν φύσιν τὴν ἀπὸ τῆς γῆς), земля приняла Сидящего на херувимах с воинствами ангельскими»³⁰.

Бесстрашие (ἀπάθεια), добродетели девственности (παρθενία) и безбрачия (ἀγαμία) для святых отцов также являются частым поводом для приравнивания человека к ангелам, ибо подвиг монашества — сверхчеловеческий, следовательно, и венец монах получает ангельский³¹. Люди, сохраняющие свою непорочность, суть ангелы, ходящие по земле³², которые уже в этом мире приобретают ангельское гражданство, и хотя все еще остаются в теле, они способны подражать ангельским силам³³.

В VI веке Евстратий, пресвитер Константинопольский, написал сочинение «Против душесонников» (Κατὰ ψυχοπαννυχιτῶν)³⁴, которое

³⁰ Ibid. 8, 107.

³¹ Ἀγγελικὸς γάρ ἐστιν ὁ στέφανος, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον τὸ κατόρθωμα. См.: *Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis 2, 12, 34* (W. Reischl, J. Rupp. Hildesheim, 1967. S. 46). Ἰσαγγελοσ διὰ τῆς ἀπαθείας γενόμενος. *Gregorius Nyssenus. Commentarius in Canticum Canticorum 6, 1, 1* (W. Jager. Leiden, 1960. S. 30).

³² Ἄγγελοι περιπατοῦντες ἐπὶ γῆς εἰσιν οἱ τῆς ἀγνεύας ἐργάται. *Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis 2, 12, 34* (W. Reischl, J. Rupp. Hildesheim, 1967. S. 46).

³³ Ἀγγελικὴν ἐπὶ γῆς μετῆλθες πολιτείαν, ἐν σώματι τὰς νοεράς δυνάμεις ἐμιμήσω. См.: *Gregorius Nazianzenus. Exhortatio ad virgines 3 // PG 37, 633A*. Свт. Григорий Нисский указывает на то, что «уже в настоящей жизни он наслаждается изысканнейшим из благ по воскресении: ибо если праведным после воскресения обещана Господом жизнь равноангельская (Лк. 20, 36), а ангельскому естеству свойственно безбрачие, то тот, кто приобщается “светлостям святых” (Пс. 109, 3) и непорочной жизнью подражает чистоте бесплотных, уже получает обетованные блага». *Gregorius Nyssenus. De virginitate 14, 4* (M. Aubineau. P., 1966 (SC 119). P. 442).

³⁴ Сам свт. Фотий не приводит точного названия этого сочинения, такое наименование находим у известного греческого патролога П. Христу. См.: *Χρήστου 1992. Σ. 443*.

было посвящено свойствам души после отделения ее от тела. В этом труде, который, к сожалению, утерян и сохранился лишь в кратком описании патриарха Фотия, Евстратий, по всей видимости, также проводил аналогии между способом существования души человека и ангельской природой, пытаясь опровергнуть учение еретиков о том, что душа человека после смерти впадает в вечный сон. Евстратий подчеркивает, что «после отделения от тела, души святых сразу же находятся в действии, хотя и не только святых, но и вообще всякая человеческая душа, согласно с ее достоинством (μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος αὐτίκα ἐνεργοῦσιν αἱ τῶν ἁγίων ψυχαί, οὐ μόνον δὲ τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ ἀπλῶς, κατὰ τὴν οἰκειάν ἐκάστη ἀξίωσιν, πᾶσα ἀνθρωπίνη ψυχή)»³⁵.

Прп. Максим Исповедник в VIII веке основной акцент в вопросе восхождения человека к Богу ставит на необходимости преодолеть разделение чувственного и умного миров. Важнейшую задачу ангельского и человеческого миров прп. Максим видит в устранении иерархических делений, разобщающих их единение и стоящих преградой для человека на его пути к единству со своим Творцом. Первый этап для преодоления этих разделений заключается в единении мужа и жены в единого человека, далее следует единение рая и вселенной, затем неба и земли, после чего является единое и нераздельное творение «через уподобление по добродетели жизни ангелов». Далее идет единение чувственных и умных природ «через равное с ангелами ведение». Этой серией единений, согласно преподобному, достигается κατ' ἐνεργεῖαν единство ангельского и человеческого миров, становящихся в конечном итоге единым по благодати творением, что создает условия для преодоления последнего разделения — между тварным и нетварным³⁶. Максим Исповедник, говоря о ведении как инструменте единения чувственного и умного миров, несомненно, опирался на учение «Ареопагитик», согласно которым именно знание и равенство в ведении с ангелами, не разделенное по знанию и незнанию, становится средством, при помощи которого достигается единение, когда «наши частные различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы

³⁵ Photius. Bibliotheca 2, 171 (R. Henry. P., 1962. P. 165).

³⁶ Βλέπετε 1998. Σ. 96–97.

в боговидную монаду (*εις θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα*) и богоподобное единство (*θεομίμητον ἕνωσιν*)»³⁷.

Многие церковные писатели, как уже было отмечено, не просто писали о схожести способа существования души и ангела, но особо подчеркивали даже превосходство человека над ангелами. Так, в «Библиотеке» патриарха Фотия имеется описание «Девяти слов» монаха Иова, в которых особо подчеркивается достоинство человеческой природы и ее превосходство над природой ангельской. Исследуя соотношение достоинств ангельской и человеческой природ, а также место, которое они займут в небесном царстве по отношению друг к другу, монах Иов задается вопросом, как можно совместить то, что мы получим благодать, большую ангельского достоинства (*κρείττονος τοῦ ἀγγελικοῦ ἀξιωματος*), с тем, что в воскресении будем выглядеть равными ангелам (*τὸ ἰσαγγέλους ἐν τῇ ἀναστάσει ὀφθῆσεσθαι*).

Согласно Иову, одно не мешает другому: Господь, восприняв нашу природу и соединив с Собой, возвел ее выше всякого начала и власти и посадил нас одесную Отца. Поскольку грехопадению подверглись обе природы — и Адама и ангельского чина, а Господь спас именно Адама, приняв его природу, а не ангелов, постольку ясно, что наша природа удостоилась большей чести. Евангельское свидетельство о том, что люди в воскресении будут как ангелы, не означает, что оба эти рода равночестны (*οὐκ ἰσοτιμίαν ἑκατέρου γένους διδάσκει*), но попросту удостоверяет единообразный способ жительства (*πολιτεῖαν ὁμοίτροπον μαρτυρεῖ*), поскольку, как и ангелы, люди не будут иметь нужды в браке и телесном сожительстве.

Согласно Иову, притча о блудном сыне хорошо показывает соотношение между родом людей и ангелов. Так, старший сын — это пример ангельских сил, которые и в отношении времени происхождения, и способа жительства имеют первенство по отношению к нам. Блудный сын — это человеческий род, а отец — это Творец и Господь всего. Возмущение старшего сына в притче — это не проявление воли и настроения ангелов, а показатель огромного благодеяния, оказанного блудному

³⁷ *Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 1, 1, 2, 4 (K. Aland, E. Mühlenberg. В. — New York, 1990. S. 112).

сыну, который после всего содеянного пришел к отцу и получил настолько богатое вознаграждение, что даже сам чин ангелов, если бы в его природе присутствовала способность к убийству, восстал бы и не потерпел такого высокого воздаяния для людей. Такое же соотношение между людьми и ангелами, согласно Иову, показывает притча об одной заблудшей и девяносто девяти не заблудших овцах³⁸.

В различении природы и призвания человека и ангелов может помочь рассмотрение вопроса, который поднимается монахом Иовом в «Библиотеке» патриарха Фотия, о том, почему Господь не стал ангелом ради падших ангелов, как он стал человеком ради павшего человечества. Этому монах Иов находит несколько причин. Во-первых, только человек из всего творения соединился с плотью и материей, которая удобопреклоняема ко греху и падению. Составная, сложенная из двух различных природ сущность человека приводит к тому, что в падшем, после прегрешения Адама, состоянии обе природы борются друг с другом и каждая стремится перетянуть человека на свою сторону. Поэтому связанный телесными узами человек, для того чтобы выбраться из своего состояния, естественно, имеет нужду в большей заботе и получает богатейшую Божественную помощь. Поэтому то, что в начале представляет нас низшими всех разумных существ, становится основанием великого спасения и в конечном итоге возвышает человека до невиданных прежде высот³⁹.

После воскресения человечества из мертвых в эсхатологической перспективе нет никакого различия в способе существования человека и ангела, согласно монаху Иову в «Библиотеке» Фотия. Так, он указывает, что в воскресении мы будем жить ангельской жизнью (τὸν ἀγγελικὸν βιωσόμεθα βίον), не впадая ни в какое зло, но пребывая неизменно устойчивыми в добре (ἐν τῷ ἀτρέπτῳ στηρίζόμενοι) так же, как устойчивы и чины ангельские (ὡσπερ καὶ αὐτὸ τῶν ἀγγέλων σύστημα). Это качество мы приобретем не по своей природе, но силой Духа, то есть энергийно, по благодати Божией⁴⁰.

³⁸ Мф. 18, 12. *Photius. Bibliotheca* 3, 222 (R. Henry. P., 1962. P. 205–206).

³⁹ *Photius. Bibliotheca* 3, 222 (Ibid. P. 205–206).

⁴⁰ *Photius. Bibliotheca* 3, 222 (Ibid. P. 225–226).

Человеческая история имеет ярчайший пример преодоления разделений мира и всех препятствий на пути к божественному единению. Богородица — первый человек, превосшедший деления мира и получивший возможность принять *κατ' ἐνεργείαν* совершенное единение с Богом. Божественным познанием добродетелей, превосходя немошь женской природы, она приобрела свойства единой сверхприроды, находящейся выше разделения на мужской и женский пол. Благодаря освящающей благодати Божией, в лице Богоматери произошло единение вселенной-рая и неба-земли, а через приобщение просвещающей энергии и посредством разума осуществилось Ее равенство и единение с ангелами. Наконец, совершенствующая энергия Божия объединила ум Богоматери с надприродными Божественными изволениями — логосами о вочеловечении Бога, которым до тех пор не были приобщены даже ангелы. Так по степени божественного знания и мудрости Богоматерь превзошла все ангельские чины, поскольку вся глубина богатства познания Божия именно через нее была доведена до ведения Началам и Властям, а через них и прочим чинам ангельским⁴¹.

Не только Богородица, но и всякий человек не только становится равным ангелам, но даже призван превысить степень их совершенства. Именно воплощение Бога на земле есть основание для превышения человеком естества ангелов. Так, в таинстве Причащения человек еще на земле превосходит ангельские силы, которым недоступно подобное восприятие Божества: «Причаствуя плоти Твоей, причаствую поистине естеству Твоему и приобщаюсь сущности, вступаю в общение с Божеством и с телом делаюсь Его наследником, становясь, как я думаю, выше бесплотных (*μείζων τῶν ἀσωμάτων ὑπολαμβάνω*)»⁴² — восклицает прп. Симеон Новый Богослов. Таким образом, уже на земле, и будучи в теле, человек приобщается таких духовных дарований, которые ставят его вровень с ангелами и даже превозносят его до еще больших высот.

⁴¹ См.: *Χρυσόστομος, μοναχὸς Διονυσιάτης* 1998. Σ. 161–162, 379–380.

⁴² *Τῆς οὖν σαρκὸς σου μετασχὼν τῆς φύσεως μετέχω καὶ τῆς οὐσίας ἀληθῶς τῆς σῆς μεταλαμβάνω, συγκοινωνὸς θεότητος, ἀλλὰ καὶ κληρονόμος γινόμενος ἐν σώματι, μείζων τῶν ἀσωμάτων ὑπολαμβάνω, γίνομαι υἱὸς Θεοῦ. Symeon Novus Theologus. Hymnus 7 (I. J. Koder, J. Paramelle. P., 1969 (SC 156). P. 30–34).*

Прп. Симеон и его мистическое учение оказалось яркой звездой на небосклоне церковной письменности в эпоху зарождения т.н. византийского гуманизма⁴³, с недоверием относившегося к живому церковному опыту, поэтому преподобный, прозванный церковной традицией Богословом, претерпел, как и его последователи, резкую критику и гонения со стороны современников⁴⁴.

Так, спор о положении и состоянии человеческой природы в загробном мире с особой остротой разгорелся в XI веке. Новое резкое отвержение идеи о возможности превращения человека в ангела находится во взглядах ученого-энциклопедиста монаха Михаила Пселла. Его полемика с этой идеей является реакцией на взгляды современных ему церковных писателей. Хорошо известно отношение Пселла к монашеству того периода, его критика злоупотреблений и крайностей внешней стороны жизни иноков, а также их социальной и общественной деятельности. Исторические свидетельства сообщают о неоднократных столкновениях Пселла с так называемой «монашествующей партией»⁴⁵, представителями которой являлись насельники крупнейших и влиятельнейших обителей Константинополя, протестовавшие против широкого использования в его сочинениях и на его уроках нехристианских философов, а также против воскрешения, как им казалось, модифицированного языческого неоплатонизма в христианском обрамлении. Пселл, со своей стороны, на страницах «Хронографии» подвергает жестокой критике монахов за бродяжническую жизнь, злоупотребления императорскими милостями по отношению к монастырям, ложные пророчества⁴⁶.

⁴³ Основными представителями византийского гуманизма этого периода были: Иоанн Геометр епископ Митилинский, Григорий Магистр, Иоанн Мавропод епископ Евхаитский, Михаил Пселл, Иоанн Итал и т. д. См.: *Τατάκης* 1977. Σ. 159–201.

⁴⁴ См., например, замечание греческого патролога Х. Сотиропулоса: «В эпоху Симеона, его взгляды о святости не воспринимались окружающими, которые были совершенно не посвящены в аскетическое богословие: он же, тем не менее, не переставал подчеркивать, что святость — это не только вопрос будущего, но уже в этой жизни люди могут вкусить ее» (*Σωτηρόπουλος* 1986. Σ. 20).

⁴⁵ Отношения Пселла с современными ему монахами ярко описаны в статье: Сидоров 1992. С. 33–45.

⁴⁶ *Michael Psellus. Chronographia* 16, 18 (*Михаил Пселл* 2001. С. 31, 139–140).

Для Пселла тема ангелологии была актуальной, как и вопрос об отношении человека к ангельскому миру. Так, в известном «Обвинении» против патриарха Михаила Керулария Пселл упоминает хиосских монахов Никиту и Иоанна (πρὸς Θεὸν τοῖς Χιώτας ἐστὶ μοναχοῖς, τῷ τε Νικήτῃ καὶ τῷ Ἰωάννῃ), вменяя им в вину то, что они преступили каноны отцов Церкви и ввели новые обычаи и установления о действиях духов и церковной иерархии (τῶν πατέρων κανόνας παραβεβήκασι, καινὰ δὲ ἔθη καὶ νόμιμα περὶ τε ἐνεργείας πνευμάτων καὶ ἐκκλησιαστικῆς τάξεως)⁴⁷. Что конкретно подразумевал Пселл под этими словами, нетрудно представить. Известные хиосские святые Никита и Иоанн, подвергшиеся критике Пселла, но прославленные Церковью в лике преподобных, имели видения и пророчествовали: их «Житие» сообщает, что они предрекли Константину Мономаху возвращение из изгнания на императорский престол. Когда пророчество сбылось, тогда благодаря попечению Мономаха они стали основателями крупнейшего на островах Эгейского моря монастыря Неа Мони на Хиосе, который долгое время являлся крупнейшим центром монашеской жизни по всей округе⁴⁸.

Встречая упоминание об учении хиосских монахов относительно действий духов, которое Пселл посчитал новым обычаем и установлением, трудно избавиться от мысли о сходстве формулировки этого учения с названием диалога «О действиях демонов» (Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων). В более поздней рукописной традиции трактат был приписан самому Пселлу, ныне же эта атрибуция признана ложной⁴⁹. Кто знает, быть может, монахи Никита и Иоанн, учитывая обвинения Пселла в новом учении о духах, каким-либо образом были причастны к написанию этого диалога, а позднейшая традиция, позабыв подлинных авторов, приписала его Пселлу, как имевшему отношение к спору?

⁴⁷ Michael Psellus. Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως 1 (E. Kurtz, F. Drexl. Milano, 1936. P. 235–236). Рус. пер.: Безобразов 1889. С. 34.

⁴⁸ Житие святых Никиты, Иоанна и Иосифа см.: Χαλχία-Στεφάνου 1994. С. 64–72.

⁴⁹ См.: Michael Psellus. De operatione daemonum // PG 122, 819–876. В переводе на англ.: Michael Psellos 2007. О проблеме атрибуции этого трактата см. подробнее: Gautier 1980. P. 105–194; Greenfield 1988. См. также нашу статью: Ларионов 2011.

Конечно, обвинение хиосских монахов в чародействе и лжепророчествах было определенным преувеличением со стороны Пселла, учитывая, что и сам он за несколько лет до осуждения патриарха Михаила Керулария находился в довольно почтительном и дружеском общении с ними, о чем свидетельствует его письмо, адресованное «Хиосским монахам Никите и Иоанну»⁵⁰. И если прозорливость и видения монахов вызвали обвинения Пселла в лжепророчествах и были охарактеризованы им как новоявленное учение о действии духов, то что же необычного могло привидеться ему в их учении о церковной иерархии? Никаких указаний на это нет.

Однако необходимо упомянуть, что хиосские монахи были не единственными лицами, против которых Пселл направлял свое перо. Одним из подобных аскетов и мистиков был также прп. Никита Стифат, автор сочинения «Об иерархии», которое описывает эсхатологическое слияние церковной и небесной иерархий, иными словами, учит об их взаимопроникновении. Его учение и мировосприятие столкнулось с оппозицией со стороны Пселла, который имел собственные взгляды по темам богословия, аскетизма и мистики⁵¹. На наш взгляд, не исключено наличие некоего общения между святыми Никитой и Иоанном и прп. Никитой Стифатом, насельником, а в конце жизни и настоятелем знаменитого Студийского монастыря. Благо, и остров Хиос был одним из крупнейших центров монашеской жизни Византии. Он располагался неподалеку от Константинополя, что может положительно указывать на возможность общения между монахами острова и Студийского монастыря. Общей точкой соприкосновения между ними мог стать патриарх Михаил Керуларий, в общение с которым входили как хиосские монахи, так и прп. Никита⁵². Таким образом, учитывая, что XI век —

⁵⁰ См.: *Michael Psellus. Τοῖς Χιώταις, τῷ τε μοναχῷ Νικήτᾳ καὶ τῷ μοναχῷ Ἰωάννῃ* 2 (E. Kurtz, F. Drexl. Milano, 1941. P. 58–60).

⁵¹ См. основные богословские работы Пселла, изданные в: P. Gautier. Leipzig, 1989; L. G. Westerink, J. M. Duffy. Leipzig, 2002. См. также необычные по своим выводам статьи Ф. Лаурицена: Lauritzen 2011a. P. 41–48; Lauritzen 2008. S. 715–725; Lauritzen 2011b. С. 139–150; Lauritzen 2012. P. 167–180.

⁵² О покровительстве хиосским монахам со стороны патриарха Михаила Керулария сообщает сам Пселл. См.: *Michael Psellus. Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιε-*

это эпоха расцвета мистического богословия в лице Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, не исключено, что и хиосские монахи находились в русле этой традиции, придерживаясь взглядов «на действие духов и церковную иерархию, подобных учению Стифата.

Прп. Никита учил о том, что церковная иерархия соответствует чинам небесной иерархии: чин патриархов — престолом, митрополитов — херувимам, архиепископов — серафимам. Последний чин церковной иерархии, к которому прп. Никита приписывает монахов, соответствует чину ангелов, в состоянии которого они приходят еще в этой жизни и с которым окончательно воссоединятся в эсхатологической перспективе. Души усопших праведников оказываются в местах Божественной славы, там, где находятся небесные силы и ангельские ополчения и ведут с ними один и тот же образ жизни⁵³. Михаил Пселл не имеет какого-либо сочинения, посвященного церковной иерархии, однако тезисы, выдвигаемые им в некоторых главах «Всестороннего учения», показывают его противление мистическому умозрению прп. Никиты, в котором «человек изменяется в ангельскую природу» (*ἄνθρωπον εἰς ἀγγέλου φύσιν μεταβαλλόμενον*)⁵⁴. Михаил Пселл, напротив, как бы возражая Стифату, одну из глав своего энциклопедического учебника «Всестороннее Учение», написанного специально для императора Михаила Дуки, неожиданно посвящает рассмотрению вопроса о том, может ли душа человека превратиться в ангела. Ответ Пселла предель-

πέως 1 (E. Kurtz, F. Drexl. Milano, 1936. P. 235–236). См. также: Безобразов, Любарский 2001. С. 295–296. Житие сообщает также, что хиосские монахи были оклеветаны перед патр. Михаилом Керуларием. См.: *Χαλκία-Στεφάνου* 1994. Σ. 68. Близкое знакомство Стифата с Керуларием подтверждается тем фактом, что патриарх поручил именно прп. Никите написание «Слова против латинян», озвученного Стифатом во время полемики с кардиналом Гумбертом. Кроме того, византолог М. Ангольд указывает, что именно благодаря поддержке Михаила Керулария, который вероятно являлся большим сторонником мистического богословия Симеона Нового Богослова, Стифату удалось преодолеть сопротивление противников почитания прп. Симеона, которое было окончательно сломлено после торжественного перенесения его святых мощей в Константинополь. См.: Angold 1997. P. 111; Бармин 2006. С. 142–154.

⁵³ Дионисий (Шленов), иерод. 1998. С. 186, 194.

⁵⁴ *Nicetas Pectoratus. Practicorum, physicorum et gnosticorum capitum centuriae tres* 2, 81 // PG 120, 940.

но категоричен: «Не может измениться по своей природе один образ жизни в другой (Ὁὐ μεταβάλλει τὰ κατ' οὐσίαν ἕτερα εἶδη τῆς ζωῆς εἰς ἄλληλα). Ведь не подобны рожденные и изменчивые неизменным (οὐ γὰρ ἐστὶν ὅμοια τὰ γεννητὰ καὶ μεταβλητὰ τοῖς ἀμεταβάλοις). Так и душа не может стать (γενέσθαι οὐ δύναται) ангелом или архангелом, но может уподобляться (μιμεῖται), по справедливости, только их деяниям»⁵⁵.

Прп. Никита Стифат находил основание своему учению в мистическом опыте своего духовного отца — прп. Симеона Нового Богослова. Согласно мистическому учению прп. Симеона, святые именуются досточестными и равными небесным умам (ἰσότημοι αὐτοῖς καὶ ἐφάμιλλοι γίνονται)⁵⁶, назначение которых жить вместе с ангелами (ἀγγέλλων ὁμοδιαιτος) и быть сонаследниками (συγκληρονόμος) живущих на небесах⁵⁷, ибо, приобретая небесное гражданство, мы из людей становимся ангелами (οἱ μὲν γὰρ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχουσι τὸ πολίτευμα, ἄγγελοι ἐξ ἀνθρώπων ἤδη γενόμενοι)⁵⁸. Однако прп. Симеон не абсолютизировал своего мнения о непременном превращении человечества в ангелов, указывая, как и многие святые отцы, на возможное превосходство над ангелами. Так, он пишет: «Ангелам подобного меня покажет и, может, и выше их Владыка мой меня соделает (τῶν ἀγγέλων με ὅμοιον ἀποδείξει ἴσως καὶ μείζονα αὐτῶν, Δέσποτά μου, ποιήσει)»⁵⁹. Также в устах прп. Симеона поднимается тема, развитая затем его учеником прп. Никитой, — это тема ангельского собора, к которому присоединяются праведные души по мере своего отшествия к Богу. Именно на основании подобных высказываний учителя Никита Стифат развивает мысль о том, что человеческий род может соединяться по дарованиям с различными чинами небесной иерархии. Подвижники восполняют недостающее, из-за отпадения демонов, число небесных умов, составляя с ними единый

⁵⁵ *Michael Psellus. De omnifaria doctrina* 32 // PG 122, 708–709.

⁵⁶ *Symeon Novus Theologus. Capita theologica* 3, 4 (J. Darrouzès. P., 1957 (SC 151bis). P. 81).

⁵⁷ *Symeon Novus Theologus. Hymnus* 27 (J. Koder. P., 1971 (SC 174). P. 278).

⁵⁸ *Symeon Novus Theologus. Capita theologica* 3, 42 (J. Darrouzès. P., 1957 (SC 151bis). P. 92).

⁵⁹ *Symeon Novus Theologus. Hymnus* 7 (J. Koder. P., 1969 (SC 156). P. 210).

Собор (σύνοδος) в единой иерархии ангельских и человеческих умов, сохраняющих свои личные свойства⁶⁰.

Мистическое умозрение прп. Никиты видит, что эсхатологический «человек изменяется в ангельскую природу» (ἄνθρωπον εἰς ἀγγέλου φύσιν μεταβαλλόμενον). Именно это утверждение прп. Никиты лежит в основе его идеи о вхождении земных иерархий в небесные⁶¹. Единение человечества с ангельскими силами происходит сперва в границах их иерархий, а затем человечество вместе с ангелами, «совершенствуясь и принимая дары природы, соединяется через них с декадой, Богом»⁶². По сути, прп. Никита продолжает традицию прп. Максима Исповедника о преодолении разделений между человеком и Богом, описывая более утонченно и подробно один из этапов — соединение людей и ангелов в единую иерархию.

Дальнейшее развитие идеи о восполнении человеческим родом ангельских иерархий находится в трудах исихаста XIV—XV веков Каллиста Ангеликуда. Согласно Каллисту, человек уже на земле становится тронем Духа Святого и приобщается своим внутренним человеком, с душою и телом, при помощи ума, верою и по благодати Божией различным ангельским чинам. Бог, захотев сделать человека другим ангелом на земле, существом небесным (ἄγγελον ἄλλον ἐπὶ γῆς, ζῶον οὐράνιον), вселил в него душу разумную и мыслящую, которая может приобретать божественное знание и мудрость. Душа человека весьма сходна с природою ангелов (σφόδρα ἀκολούθως αὐτῷ). Однако земному человеку невозможно достигнуть ангельского состояния, если он не станет всецело духом, как ангелы (μὴ πνεῦμα ἐναργῶς γεγονότα ὡς οἱ ἄγγελοι). Верой человек добивается этого, претерпевая второе божественное и таинственное сотворение (θεῖαν καὶ μυστικὴν πλάσιν). Это таинственное

⁶⁰ *Nicetas Pectoratus*. *Practicorum, physycorum et gnosticorum capitum centuriae tres* 3, 98 // PG 120, 1008. Дионисий (Шленов), иерод. 1998. С. 195–196.

⁶¹ *Nicetas Pectoratus*. *Practicorum, physycorum et gnosticorum capitum centuriae tres* 2, 81 // PG 120, 940.

⁶² *Τελειομένη καὶ τὰς δωρεὰς ἀμείβουσα τὰς τῆς φύσεως, τῇ δεκάδι Θεῷ διὰ τούτων συνάπτεται*. См.: *Nicetas Pectoratus*. *Practicorum, physycorum et gnosticorum capitum centuriae tres* 3, 98 // PG 120, 1008. См. также: Дионисий (Шленов), иерод. 1998. С. 195–196.

сотворение человека преображает его душу вместе с телом в дух. Однако перспектива конечного совершенствования души — это стремление к принятию не ангельского чина (*οὐχ ἵνα τάξιν ἀγγέλου*), якобы низшего из ангельских сил, но чина Бога и Всевышнего (*τάξιν Θεοῦ καὶ Ὑψίστου*). Начало движения души заключается в том, что ум становится сосудом Духа Святого и по порядку занимает чин тронов, херувимов, серафимов и продвигается до тех пор, пока не достигнет полных свойств ангела (*τῆς ἀγγέλου ὀλικῶς ιδιότης γένηται*). Троном Духа Святого является ум человека, через который человек принимает духовные дарования, по благодати становясь херувимом, то есть приобретает полноту духовной мудрости, достигает огненной любви к Богу, становясь серафимом, а в дальнейшем начинает и другим передавать огонь божественной любви и учить ближних, что собственно и означает стать ангелом — вестником. Те, которые не стали сперва троном Духа Святого, а затем не были по благодати херувимами и серафимами, не могут стать истинными ангелами⁶³. Каллист подчеркивает, что преодоление разделений между различными природами происходит не на природном уровне, а на энергийном. Согласно его мысли, нельзя утверждать, что «ум становится безначальным, бесконечным и неограниченным по сущности, а не по деятельности, ибо то именно, чем ум изменяется, есть не сущность его, но деятельность. Ведь если бы он изменялся по сущности, увидев и восприняв обожение, будучи обожен тем, что видит Бога, то он стал бы по сущности богом <...> Следовательно, естественно, что он изменяется не в существе своем, но в деятельности»⁶⁴.

Кроме того, человек и ангел обладают различными способами восхождения к Богу и совершенствования. Так, стадии и способы совершенствования людей и небесных чинов в описании Каллиста Ангеликуда выглядят следующим образом: человек не возвышается к Богу при помощи созерцания простых существ, поскольку неестественно для материальных умов (*νόας ἐνύλους*) возвышаться вместе с нема-

⁶³ *Callistus Angelicudes*. *Capita de oratione* 56 (E. Μερετάκης. *Θεσσαλονίκη*, 1997 (ΦΝΑ 21Α). Σ. 152–154).

⁶⁴ *Callistus Cataphygiota*. *Περὶ τῆς κατὰ Θεὸν ἐνώσεως* 20 (E. Μερετάκης. *Θεσσαλονίκη*, 1997 (ΦΝΑ 21). Σ. 44. Цит. по: Дунаев 1999. С. 41.

териальными (τοῖς ἀύλοις), в противном случае это приравнило бы человеческую природу к ангельской (ισάγγελον). Человек начинает свой путь более низким способом, не используя простые умные силы. Свойство ангелов — начинать восхождение с самих себя, а свойство человека — приступать к совершенствованию от сложных и переходить к простым творениям и только затем — к нетварному, становясь в результате единым с самим собой и Богом (ἐνοειδεῖς πρὸς ἑαυτοὺς καὶ Θεὸν συναγόμεθα). Созерцатель (θεωρητικός) божественного в процессе совершенствования продвигается к несложным природам и, насладившись их светлостью и красотой, полный радования, превосходит их с помощью благодати и приступает к нетварным умным силам Божиим, а после — неопишимо приближается к лучу божественного блаженства. После этого он бесконечно принимает массу божественной благодати⁶⁵. Так человек превосходит в своем движении к Богу и сами ангельские природы.

Представленные воззрения святых отцов по теме взаимопроникновения иерархий представляют собой, на наш взгляд, единое течение святоотеческой мысли и образуют достаточно определенную положительную традицию. Исключение составляют разве что полемические высказывания свт. Епифания Кипрского и мнение Михаила Пселла. Очевидно, что эти авторы исходили из своих собственных предположений, действовали в конкретной церковной ситуации и находились в определенной среде, поэтому их суждения могут быть причислены к частным богословским мнениям. Основной же массив воззрений святых отцов свидетельствует о принятии ими мнения о непосредственной эсхатологической связи человеческого рода с ангельскими силами, связи, которая станет для обеих природ родственной в их объединенном устремлении к бесконечности Бога.

Таким образом, концепцию взаимопроникновения иерархий или концепцию присоединения человека к ангельским чинам, обобщая, можно представить следующим образом. Человек преображается и претерпевает изменение своего способа существования через обоже-

⁶⁵ *Callistus Angelicudes*. *Capita de oratione* 30 (E. Μερετάκης. Θεσσαλονίκη, 1997 (ФНА 21А). Σ. 74.

ние, в максимально возможной для него степени соединяясь с Богом. В этом смысле он вплотную сближается с состоянием ангелов. Ангелы также пребывают в божественных энергиях и участвуют в движении, подобном стремлению человека навстречу Богу. Обе природы, ангела и человека, в состоянии обожения вместе продолжают вечное существование в Боге. Стираются границы между нематериальной телесностью ангельской природы и вещественной телесностью человека. Природа человека преобразуется, его телесность принимает другую форму, сходную с ангельской. Так человек «превосходит пределы человеческой природы, перемещая себя к бесплотному гражданству и переходя к ангельскому житию»⁶⁶. Церковные иерархии сочетаются с соответствующими чинами небесных иерархий и все множество тварных существ соединяется в единый лик, устремленный к Богу. Кроме того, надо заметить, что и грешники также преобразуются при Втором Пришествии Христовом, однако изменение их природы станет для них причиной нескончаемых мучений. Так они сближаются с состоянием демонов и сольются с их чинами. Практически все элементы этого учения уже в начале третьего столетия находятся в сочинениях Климента Александрийского и развиваются, как показано, множеством более поздних церковных писателей.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бармин 2006 — Бармин А. В. Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX—XII веков. М., 2006. [*Barmin A. V. Polemika i skhizma. Istoriiia greko-latinskikh sporov IX—XII vekov (The controversy and schism. History of the Greco-Latin disputes IX—XII centuries)*. Moscow, 2006.]
- Безобразов, Любарский 2001 — Безобразов П. В., Любарский Я. Н. Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. [*Bezobrazov P. V., Liubarskii Ia. N. Dve knigi o Mikhaile Pselle (Two books about Michael Psellus)*. Saint Petersburg, 2001.]
- Дионисий (Шленов), иерод. 1998 — Дионисий (Шленов), иерод. Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 1998. [*Dionisii (Shlenov), ierod. Prepodobnyi Nikita Stifat i ego bogoslovskie so-*

⁶⁶ *Basiliius Caesariensis. Sermo asceticus 2 // PG 31, 873BC.*

- chinenia. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata bogoslovii (Venerable Nicetas Stethatus and his theological writings. Thesis for scientific degree of Candidate of Theology). Sergiev Posad, 1998.]
- Λαριοнов 2011 — *Λαριοнов Α.* Δεμονολογία Μιχαήλα Πσελλα και διάλογο «Δεΐσθειων δεμονων» (Ατρίβουτσια και σραβνιτελ'νυι αναλιζ) // Μιρ Βιζαντινii. Προβλεμυ ιστοριi Τσερκβii, αρμii και οβσχεστβα. Αρμαβιρ — Βολγογραδ, 2011. Σ. 5—27. [*Larionov A.* Demonologiia Mikhaïla Psella i dialog o «Deistviiakh demonov» (Atributsiia i sravnitel'nyi analiz) (Demonology of Michael Psellus and dialogue about “acts of demons” (Attribution and comparative analysis)) // Mir Vizantii. Problemy istorii Tserkvi, armii i obshchestva (The World of Byzantium. Problems of history of the Church, the army and the society). Armavir — Volgograd, 2011. P. 5—27.]
- Angold 1997 — *Angold M.* The Byzantine Empire, 1025—1204. A political history. L. — New York, 1997.
- Βλέτσση 1998 — *Βλέτσση Α. Β.* Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα στη θεολογία τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ: ἔρευνα στις ἀπαρχές μιᾶς ὀντολογίας τῶν κτιστῶν. Κατερίνη, 1998.
- Daley 2003 — *Daley B. E.* The hope of the Early Church. A handbook of patristic eschatology. Cambridge, 2003.
- Greenfield 1988 — *Greenfield R.* Traditions of belief in late byzantine demonology. Am., 1988.
- Lauritzen 2008 — *Lauritzen F.* Psello discepolo di Stetato // BZ. 2008. Bd. 101. S. 715—725.
- Lauritzen 2011a — *Lauritzen F.* Ortodossia neoplatonica di Psello // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 2011. N. S. Vol. 47. P. 285—293.
- Lauritzen 2011b — *Lauritzen F.* Stethatos' Paradise in Psellos' ekphrasis of Mt. Olympos // BB. 2011. T. 70. C. 139—150.
- Lauritzen 2012 — *Lauritzen F.* Psellos the hesychast, a neoplatonic reading of the Transfiguration on Mt. Tabor // Byzantinoslavica. 2012. Vol. 70. P. 167—180.
- Νέλλας 1979 — *Νέλλας Π.* Ζῶον θεοῦμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου. Ἀθ., 1979.
- Πορτελιανός 1998 — *Πορτελιανός Σ.* Ἡ πνευματικὴ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου. Στάδια Πνευματικῶν Μεθελικισέσεων κατὰ τὸν Ἅγιο Συμεῶν τὸν Νέο Θεολόγο. Θεσσαλονίκη, 1998.
- Χαλκία-Στεφάνου 1994 — *Χαλκία-Στεφάνου Π.* Οἱ Ἅγιοι τῆς Χίου. Ἀθ., 1994.

- Χρήστου 1992 – *Χρήστου Π.* Ελληνική πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. 5.
- Χρυσόστομος, μοναχὸς Διονυσιάτης 1998 – *Χρυσόστομος, μοναχὸς Διονυσιάτης.* Θεὸς Λόγος καὶ ἀνθρώπινος λόγος. Οἱ ἐνέργειες τῆς ψυχῆς στὴν πατερικὴ ἀνθρωπολογία. Ἄγιον Ὅρος, 1998.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Безобразов 1889 – *Безобразов П. В.* Неизданная обвинительная речь против патриарха Михаила Керулария // ЖМНП. 1889. Ч. 265. С. 32–84. [*Bezobrazov P. V.* Neizdannaiia obvinitel'naia rech' protiv patriarkha Mikhaila Kerulariia (Unpublished accusatory speech against the Patriarch Michael Cerularius) // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia (Journal of the Ministry of public enlightenment). 1889. Chast' 265. P. 32–84.]
- Дунаев 1999 – *Путь к священному безмолвию: малоизвестные творения святых отцов-исихастов /* Ред. А. Г. Дунаев. М., 1999. [*Put' k sviashchenomu bezmolviuu: Maloizvestnye tvoreniia sviatykh ottsov-isikhastov* (Way to sacred silence: Little-known works of holy fathers-hesychasts) / Red. A. G. Dunaev. Moscow, 1999.]
- Епифаний Кипрский, свт. 1872 – Епифаний Кипрский, свт.* Творения. М., 1872. Ч. 3. [*Epifanij Kiprskij, svt.* Tvorenija (Works). Moscow, 1872. Chast' 3.]
- Михаил Пселл 2001 – Михаил Пселл.* Хронография. Краткая история / Ред. Я. Н. Любарский, Д. А. Черноглазов, Д. Р. Абдрахманова. СПб., 2001. [*Mikhail Psell. Khronografiia. Kratkaia istoriia* (Chronography. Short history) / Red. Ia. N. Liubarskii, D. A. Chernoglazov, D. R. Abdrakhmanova. Saint Petersburg, 2001.]
- Michael Psellos 2007 – (Pseudo-) Psellos, Michael.* On the Operation of Daemons / Transl. M. Collisson. Sydney, 2007.

Abstract

Larionov A. V. A Hierarchical pattern of the angelic world and its eschatological relationship with man in the patristic literature

Against a background of the Patristic tradition, the author addresses the issue whether, eschatologically speaking, Man can enter the celestial hierarchy, and, by so doing, replenish the number of those angels who have fallen away, and become like them if not by nature, then in the mode of their living. In fact, the matter under investigation can be briefly formulated like this: can Man turn into an Angel? There is introduced a concept of “cross-hierarchical interaction” which helps describe the process of merging the heavenly and earthly hierarchies. There are examples from the Holy Fathers’ works written in the period from the second until the fourteenth century. The author has come to the conclusion that in the most, but a few, cases there is a positive attitude to this issue in the Patristic Ascetics and Eschatology.

Keywords: Angel, Man, hierarchical pattern, celestial hierarchy, earthly hierarchy, cross-hierarchical interaction, Transfiguration, Eschatology.

М. Г. КАЛИНИН
А. М. ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ

К ВОПРОСУ ОБ АВТОРСТВЕ ВТОРОГО ТОМА ПРП. ИСААКА СИРИНА: СВИДЕТЕЛЬСТВО ИОСИФА ХАЗЗАЙИ

УДК 801.82 (248.143)

Аннотация

Авторы настоящей публикации предпринимают перевод и анализ цитат из творений прп. Исаака Сирина, найденных в творениях восточносирийского мистика VIII века Иосифа Хаззайи. Цитирование «второго тома» творений Исаака Сирина, со стороны его младшего современника Иосифа Хаззайи дает дополнительное эксплицитное указание на принадлежность второго собрания перу упоминаемого и цитируемого у него «мар Исхака».

Ключевые слова: прп. Исаак Сирин, Иосиф Хаззайя, авторство второго тома Исаака Сирина, восточносирийская мистика, «Главы о ведении», «духовное созерцание».

1. ВВЕДЕНИЕ

С момента публикации С. Броком «второго тома» (сир. *peḡḡā d-ḡartēn*) Исаака Сирина¹ проблема авторства этого собрания не вызвала дискуссий в научном сообществе. Факты, собранные С. Броком² и митрополитом Иларионом (Алфеевым)³, выступают весомыми аргументами в пользу единого авторства обоих томов. Вместе с тем вопрос о происхождении второго собрания нельзя считать закрытым: во-первых, до сих пор не создано детального описания языка творения

¹ Врок 1995а.

² Брок 2006. С. 12–13.

³ Иларион (Алфеев), митр. 2013. С. 58–67; Иларион (Алфеев), митр. 2014. С. 37–41.

ний Исаака Сирина и, соответственно, не проведено сравнения двух собраний на основании наиболее строгих, лингвистических, критериев; во-вторых, остается возможность обнаружения новых свидетельств о тексте второго собрания как рукописных, так и литературных (в цитатах других сирийских авторов).

Настоящая заметка имеет целью познакомить русскоязычного читателя с одним из таких свидетельств, которое не учитывалось в отечественных исследованиях о святом Исааке. Это свидетельство содержится в корпусе творений Иосифа Хаззайи, восточносирийского мистика VIII в.

2. ИОСИФ ХАЗЗАЙЯ

Мар Иосиф Хаззайя⁴ (710/712–787/795 гг.) — восточносирийский мистик и духовный писатель, практически не известный за пределами Месопотамии. Подобно прп. Исааку Сирину, он принадлежал к Церкви Востока и персидской монашеской традиции, возобновителем которой был Авраам Кашкарский († 588 г.). Европейскому читателю Иосиф Хаззайя стал известен лишь в начале XX в. благодаря публикациям Аддая Шера, епископа Халдейской католической церкви. Однако в прошлом веке к наследию Иосифа Хаззайи обращались сравнительно редко. Этим объясняется практически полное отсутствие критических изданий его творений, а также сочинений иноков и иерархов Церкви Востока⁵, которые создавали контекст для его писаний, и, как следствие, отсутствие какой-либо обобщающей монографии, посвященной этому подвижнику.

Сведения о жизни мар Иосифа довольно скудны. Пространное житие, принадлежавшее его ученику Несторию, епископу Нухадскому († ок. 800 г.), до нашего времени не сохранилось, и единствен-

⁴ Эпитет неоднократно встречается в Ветхом Завете (1 Цар. 9, 9.11.18–19; 2 Цар. 24, 11; 1 Пар. 9, 22; 2 Пар. 16, 7) и переводится с сирийского как «прозорливец».

⁵ Только в последние несколько лет ситуация начала меняться в лучшую сторону. М. Хаймгартнером были изданы послания Тиматеоса I с 42-го по 58-е (Heimgartner 2012), а В. Берти опубликовал обзорную монографию (Berti 2009), посвященная этому католику и исследование, в котором подробнейшим образом разбирается его антропологические взгляды (Berti 2015).

ным источником может служить лишь краткое житие синаксарного типа из «Книги чистоты» Ишоднаха Басрского († ок. 860 г.). В этом сборнике жизнеописание мар Иосифа следует сразу за житием прп. Исаака Сирина и озаглавлено: «Святой авва Иосиф Хаззайя, также [именуемый] Авдишо»⁶. Мар Иосиф родился в персидской зороастрийской жреческой семье. В семь лет, попав в плен к арабам, он был продан в рабство, где его обратили в ислам. Когда мальчику исполнилось десять лет, его продали новому хозяину, христианину Кириаку, который сделал его распорядителем своего имения. Позже юноша крестился в обители мар Иоанна Камульского, и Кириак, видя, как тот всегда пребывает в молитве и желает стать монахом, даровал ему свободу. Мар Иосиф отправляется в общежительную обитель аввы Слива и подвизается в ней, «особенно усердно пребывая в псалмопении и чтении Писаний». Спустя какое-то время он испрашивает благословения у игумена, становится отшельником и уединенно жительствоует на горе Карду (ныне аль-Джуди) на юго-востоке современной Турции. Впоследствии, по просьбе братии, он становится настоятелем монастырей Мар Басима и позже Раббан Боктишо (который также назывался Марга). По словам Ишоднаха, епископа Басры, «он управлял монастырем Марга очень длительное время и, будучи еще игуменом, почил в глубокой старости».

Среди всех представителей восточносирийского мистического движения мар Иосиф в наиболее четкой и систематической форме изложил учение о видах созерцания. Авдишо бар Бриха из творений этого подвижника называет первым сочинение «О созерцании и [его] чине» (Ṣal teḏogiyā wa-nānā)⁷. К сожалению, единственная полная версия трактата, известная лишь по рукописи Seert 78 (XVI в.)⁸, была утеряна во время Первой мировой войны. Однако, по мнению Р. Бёле, отдельные главы этого сочинения имели независимое хождение в восточносирийской рукописной традиции уже в XIII веке. К ним он относит два творения⁹

⁶ Chabot 1896. P. 54–55.

⁷ Assemani 1725. P. 102.

⁸ Scher 1909. P. 303.

⁹ Beulay 1974.

мар Иосифа, сохранившиеся в монашеских антологиях, самая древняя из которых датируется 1288/9 гг.

Первый, сравнительно небольшой, текст называется: «Того же мар Авдишо о духовном созерцании, которое возводит¹⁰ (nāṭrā) ум во время молитвы превыше движения [телесных] чувств и мыслей (maḥṣbāthēn) и помышлений (sukkālayhēn) о чувственном [творении], и об огненном движении (zawṣā), преобразующем душу по подобию своему». Мемра известна на сегодняшний момент в шести кодексах (см. Приложение 1). Критическое издание отсутствует. Существует английский перевод А. Минганы¹¹ и два немецких перевода¹², которые основаны на тексте рукописи Mingana syg. 601, а также русский перевод, выполненный¹³ по рукописям Vat. syg. 509 и Mingana syg. 601.

Второй, более объемный, текст называется: «Того же [мар Авдишо] о молитве, которая бывает у ума (hawṇā) в месте ясности (?aṭrā d-ṣaryūtā), и против тех, которые говорят, что у того, что ум видит (la-ḥzātēh d-hawṇā)¹⁴, когда достигает места превыше ясности, есть образ и форма (dmūtā we-²skēmā). И [о том,] каково видение ума в месте чистоты и как, когда [ум] достигает места ясности, у [зримого им] Бога нет образа и формы (dmūtā we-²skēmā), ибо видение [являемое уму при воззрении] на Него, превыше образов и форм».

Подобно предыдущему, это сочинение, согласно Бёле, является главой трактата «О созерцании», в пользу чего свидетельствует первое предложение с отсылкой к «предыдущей главе», под которой, очевидно, имеется в виду текст «Того же мар Авдишо о духовном созерцании». Это сочинение дошло в пяти манускриптах (см. Приложение 2). Критическое издание отсутствует. Текст перево-

¹⁰ Букв. «влечет», в смысле глагола движения.

¹¹ Mingana 1934. P. 262–264 (сир. текст), 148–151 (англ. пер.).

¹² Rucker 1982. P. 263–267.

¹³ Калинин.

¹⁴ Букв. «у видения ума». Термин ḥzātā на протяжении всего этого трактата, как правило, обозначает не процесс, а то, что предстает зрению. В большинстве случаев мы передаем его словом «видение», иногда, где контекст стилистически позволяет это, — «облик» или «вид».

дился на английский¹⁵, немецкий¹⁶ и финский языки¹⁷ по рукописи Mingana sug. 601.

Как в сохранившихся главах трактата, так и в других сочинениях мар Иосиф в своем учении о созерцании отталкивается от логики Евагрия Понтийского из «Глав о ведении»: «Существуют пять основных созерцаний, которые заключают в себе все созерцания. И говорят, что первым является созерцание Препрославленной и Святой Троицы, вторым и третьим — созерцания бестелесных и телесных [сущест]в и четвертым и пятым — созерцания Суда и Промысла»¹⁸. Но если среди ученых существуют различные мнения относительно истолкования порядка созерцаний у Евагрия (считать ли, что данный порядок отражает восхождение инока к обожению, или же он указывает на космологический порядок творения и домостроительства¹⁹), то сам мар Иосиф, неоднократно обращаясь к этой терминологии, берет за точку отсчета именно порядок восхождения к Богу. Таким образом, первым для инока является созерцание телесных существ, вторым — созерцание бестелесных существ, третьим и четвертым — созерцание Суда и Промысла, и, наконец, венчает всё созерцание Святой Троицы²⁰. Отличительной чертой всех сочинений мар Иосифа является скрупулезное описание признаков достижения той или иной степени делания и созерцания, что позволяет читающему их подвижнику понять, в каком месте он находится. Все это делает корпус его сочинений поистине уникальным, и можно без преувеличения сказать, что мар Иосиф пишет открыто или прикровенно о том, чего никто ни до него, ни после не доверял пергамену.

¹⁵ Полностью А. Минганой (Mingana 1934. P. 262–264 (сир. текст), 148–151 (англ. пер.)) и частично Б. Коллесом (Colless 2008. P. 147–148).

¹⁶ Gabriel (Bunge) 1982. P. 269–286.

¹⁷ Seppälä 2002. P. 341–342, 346–347 (фрагменты).

¹⁸ См.: *Евагрий Понтийский. Главы о ведении 1, 27* (Les six Centuries des “Kephalaia gnostica” d’Évagre le Pontique / Ed. A. Guillaumont. P., 1958 (РО 28.1). P. 28–29).

¹⁹ Подробное обсуждение см. в: Ramelli 2015. P. 27–28.

²⁰ См.: Mingana 1934. P. 262–264 (сир. текст), 148–151 (англ. пер.).

3. ЦИТАТА ИЗ ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА СИРИНА
У ИОСИФА ХАЗЗАЙИ

Среди перечисленных сочинений Иосифа Хаззайи трактат «О молитве <...> в месте ясности...» выделяется полемической направленностью. Мар Иосиф доказывает, что «в месте ясности» (*ʔatrā d-šaryūtā*), то есть в том состоянии, когда человек достиг бесстрастия, видение ума свободно от каких бы то ни было форм. Это относится и к созерцанию человеческой природы Спасителя, которая открывается уму как свет, не имеющий формы (*nhrā dlā dmū*). В месте ясности ум пребывает в непрестанной молитве, но она не имеет ничего общего со словесной молитвой и обрядовым богослужением, которые подразумевают сложность (*rukābā*) и наличие формы (*dmūtā*). Эта концепция имела противников, которых мар Иосиф не называет по имени, но активно опровергает. Последующие обвинения, выдвинутые Иосифу Хаззайе на Соборе 786–787 гг. католикосом Тиматеосом, свидетельствуют о том, что именно предстоятель Церкви Востока был главным выразителем тех богословских идей, против которых выступал сирийский мистик²¹. В защиту своей позиции Иосиф Хаззайи приводит многообразные аргументы: доказательства от Священного Писания, богословские рассуждения общего характера, апелляция к собственному опыту, обращение к наследию отцов, в частности к авторитету «мар Исхака, славного во святых»²²:

²¹ В изложении Р. Бёле эти обвинения формулируются следующим образом: «1) творение может видеть Творца (текст Деяний Собора, §§ 2, 3, 5); 2) надо отвергнуть молитву и богослужение, чтобы получить дар Святого Духа (§ 3); 3) еще здесь возможно достичь совершенства (§ 5); 4) совершенный не имеет нужды в телесном труде или в аскетическом подвиге (§ 3); 5) Тело и Кровь Христа освящаются именно непрестанной молитвой».

²² Эти слова, без характеристики их контекста и упоминания последующей цитаты, вошли в обобщающие работы, посвященные мар Исхаку: Иларион (Алфеев), митр. 2013. С. 36; Иларион (Алфеев), митр. 2014. С. 27; Муравьев (в печати).

ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
 ܘܟܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ

Ибо то же самое есть у славного во свя-
 тых мар Исхака. Итак, что же? «Те, кто
 говорят о видении Спасителя в веке сем
 не как о том, который [открывается] в
 созерцании²³, суть друзья тех, кото-
 рые говорят о наслаждении Царствия
 Его в веке будущем как о чувственном
 [наслаждении], а также [говорят] о ве-
 щественных потребностях [в будущем
 веке] и о том, что каждому будет свой-
 ственна [земная] дебелисть²⁴». И по-
 сле этого он продолжает: «Они оба по-
 ползнулись от истины, ибо братья Его
 тоже будут подобны Ему»²⁵.

Эти слова Иосиф Хаззайя использует в подтверждение своей мыс-
 ли о том, что видение Спасителя превыше всякого образа и формы, то
 есть подвижники, когда Христос является им, видят Его как чистый
 свет, не сравнимый ни с какой земной реальностью²⁶.

В примечании к переводу этого текста²⁷ А. Мингана говорит, что он
 не смог найти соответствующие слова в издании Беджана²⁸, то есть в
 первом собрании. Причина в том, что на самом деле Иосиф цитирует
 здесь второй том Исаака Сирина, а именно 9-ю и 10-ю главы «Первой
 сотницы о ведении». Приведем здесь соответствующий текст оригина-
 ла по рукописи Bodleian syr. e. 7:

²³ Букв.: «...говорят иным образом об облике Спасителя — за пределами того, что в созерцании».

²⁴ Букв. «и о дебелисти индивидуумов (qnōtē)».

²⁵ Mingana 1934. P. 268 (Mingana syr. 601. Fol. 150r). Перевод наш.

²⁶ Ibid. P. 268—269.

²⁷ Ibid. P. 157.

²⁸ Ninevita 1909.

в примечании к переводу 9-й главы 1-й сотницы³², но никак его не прокомментировал. Фрагмент текста мар Иосифа, содержащий цитату прп. Исаака, привел С. Кьяла (без ссылки на Беттиоло), но также не проанализировал этот текст³³. Оба исследователя не указали, что Иосиф Хаззайя приводит также и фрагмент 10-й главы. Между тем, как может видеть читатель, Иосиф цитирует текст прп. Исаака (до слов «и брата Его») практически дословно (за единственным исключением, о котором будет сказано ниже). Таким образом, в трактате Иосифа мы имеем не только свидетельство почитания прп. Исаака в монастырских кругах Церкви Востока, но и эксплицитное указание на авторство второго собрания (по крайней мере, его части), данное младшим современником прп. Исаака Сирина. Кроме того, мы видим, что «Главы о ведении» прп. Исаака имели достаточно широкое распространение: точность цитирования указывает на то, что как минимум в одном из монастырей, где настоятельствовал Иосиф Хаззайя — мар Басима или Раббан Боктишо, — должен был находиться список «Сотниц».

Данное обстоятельство не выступает исчерпывающим доказательством авторства прп. Исаака в отношении второго тома, однако игнорировать его невозможно.

О важности «Глав о ведении» мар Исхака для Иосифа Хаззайя свидетельствует также следующая обнаруженная нами скрытая цитата из «Глав» в «Книге вопросов и ответов» мар Иосифа:

ܩܘܠܝ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ	ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ
ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ	ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ
ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ	ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ
ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ	ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ
ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ	ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ
ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ	ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐܘܬܐ

³² Bettiolo 1983. P. 76.

³³ Chialà 2002. P. 283–284.

Вера есть движение, полное убеждения, которое возникает в **уме** по благодати Божией **относительно тех [вещей], которые невозможно доверить пергамену** посредством знаков, верующему же **уму** возможно это познать

(*Мар Исхак*. 1-е слово о ведении. 64. Bodleian syr. e. 7. f. 29r–v)³⁴.

От любви же сей рождается **вера, зрящая сокровенные [вещи], которые уму невозможно доверить пергамену**, и названная апостолом *осуществлением ожидаемого*³⁵ — того, что делается известным не плотским очам, но с ясностью **очам ума** во внутреннем месте сердца

(*Мар Иосиф*. Фрагмент из «Книги вопросов и ответов» в восточносирийской антологии. Mingana 1934. P. 275 (Mingana syr. 601. Fol. 156v)).

4. ЦИТИРОВАНИЕ ИЛИ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ?

Человеку, знакомому с корпусом творений мар Исхака и Иосифа Хаззайи, очевиден контраст в том, как эти два автора описывают мистический опыт. Если мар Иосиф подробно и последовательно описывает высшие духовные состояния подвижника, то о мистическом богословии мар Исхака иногда говорят как о несистематическом³⁶. Это отличие, однако, коренится не в разной способности этих авторов к использованию строгой и единообразной терминологии, а в различии вопросов, на которые мар Иосиф и мар Исхак дают ответ: если первый отвечает на вопрос «что?», описывая и систематизируя духовный опыт, то второй отвечает на вопрос «как?», делая замечания относительно тех или иных обстоятельств, связанных с достижением мистического опыта. Еще Венсинк показал на материале 1-го собрания, что мар Исхак описывает путь восхождения к высшим духовным состояниям, а не сами эти состояния³⁷. Эта установка имеет место и во втором собрании (и должна быть принята во внимание при решении вопроса о его авторстве).

³⁴ Наш перевод отличается здесь от перевода С. С. Туркина, который интерпретировал ʕal ʔaylən d- как причинный союз.

³⁵ Евр. 11, 1. — *Примеч. ред.*

³⁶ См.: Wensinck 1923. P. 33–34; Иларион (Алфеев), митр. 2013. С. 311–312.

³⁷ «Исаак гораздо более связан с состоянием очищения и озарения, чем с состоянием совершенства и единения» (Wensinck 1923. P. 27).

Данное различие может быть проиллюстрировано следующим фактом. Если для Иосифа Хаззайи мотив видения Божественного света — один из центральных в его мистической концепции, то в обоих томах под именем мар Исхака, как показали Р. Бёле³⁸ и митрополит Иларион (Алфеев)³⁹, о Божественном свете не говорится почти ничего. Вместе с тем из краткого упоминания во 2-й мемре 1-го тома⁴⁰ ясно, что он имел осознанное представление об опыте видения этого света.

Это справедливо и в отношении концепции созерцания⁴¹. Термин *teologiā* встречается в двух томах под именем мар Исхака порядка 135 раз⁴²; мар Исхак⁴³ говорит о том, в какой части души совершается созерцание⁴⁴; о состоянии, которая должна иметь душа, чтобы удостоиться этого опыта⁴⁵; о том, что созерцание приходит внезапно и не зависит от воли человека⁴⁶; что оно приводит к прекращению в человеке всех мысленных движений⁴⁷; что оно уже в здешней реальности приобщает человека будущему веку⁴⁸; что в будущем веке среди созерцающих не будет высших и низших⁴⁹; он говорит о созерцании Божественной славы⁵⁰ и

³⁸ Veulay 1987. P. 71.

³⁹ Иларион (Алфеев), митр. 2013. С. 336–337.

⁴⁰ Первое собрание. Беседа 2 (De perfectione religiosa. P. 15).

⁴¹ О концепции созерцания у мар Исхака см.: Brock 1995b. P. 407–419; Иларион (Алфеев), митр. 2013. С. 318–324; Kavvadas 2015. S. 81–92.

⁴² Brock 1995b. P. 408.

⁴³ Здесь и далее для краткости мы используем имя мар Исхака для обозначения обоих приписываемых ему томов, то есть применительно к *корпусу текстов*, а не к *исторической личности*, связь которой с этим корпусом нуждается в дальнейшем обосновании.

⁴⁴ Первое собрание. Беседа 2 (De perfectione religiosa. P. 15).

⁴⁵ Второе собрание. Беседа 7.1 (Brock 1995a. P. 19).

⁴⁶ Второе собрание. Беседа 7.1 (Ibidem); ср.: Первое собрание. Беседа 24 (De perfectione religiosa. P. 177–178).

⁴⁷ Первое собрание. Беседа 35 (De perfectione religiosa. P. 257–259); Второе собрание. Беседа 7.1 (Brock 1995a. P. 19).

⁴⁸ Первое собрание. Беседа 40 (De perfectione religiosa. P. 304).

⁴⁹ Hagman 2010. P. 207–208 со ссылкой на «Главы о ведении» 3, 57. Эта же мысль выражена в: Первое собрание. Беседа 27 (De perfectione religiosa. P. 200–201). См.: Иларион (Алфеев), митр. 2013. С. 324.

⁵⁰ Первое собрание. Беседа 40 (De perfectione religiosa. P. 303).

даже Божественного естества⁵¹ и тайны Боговоплощения⁵², а также упоминает о том, что некоторые люди удостоились созерцания Спасителя⁵³, но практически не описывает, что зрит подвижник в момент созерцания, и не дает подробного определения самого понятия *teʔoḡiūā*⁵⁴. У Иосифа Хаззайи, напротив, неоднократно встречаются описания того, что открывается взору монаха в разных видах созерцания: подтверждение читатель может получить в двух посланиях этого автора, опубликованных в настоящем номере.

В 9-й главе «Первого слова о ведении» мар Исхак вводит понятие «созерцание» как самоочевидное и не нуждающееся в специальном комментарии — вводит его в служебной синтаксической конструкции, то есть не делает предметом обсуждения. Это особенно заметно на фоне того, что в «Главах о ведении» термин *teʔoḡiūā* употребляется чаще, чем в других творениях под именем мар Исхака⁵⁵ и что до 9-й главы этот термин приводится в «Главах» лишь однажды⁵⁶ — применительно к созерцанию творения, а не Христа. Мар Исхак порицает тех, кто говорит о видении (*ḥzāfā*) Христа в нынешнем веке, отличающемся от того, что бывает при созерцании. Термин *ḥzāfā* здесь указывает не на процесс видения, а на то, что предстает (духовному) зрению: его с некоторыми оговорками можно было бы перевести как «облик». Облик Спасителя, являемый в созерцании, мар Исхак делает критерием проверки духовного опыта, но о самом этом облике не говорит ни слова: предполагается, что посвященный читатель знает, о чем идет речь. Далее, людей, не соответствующих этому скрытому критерию, автор соотносит с теми, кто считает наслаждение будущего века чувственным и верит, что тела людей в Царстве Божием не претерпят изменений. В чем основание этого сравнения, мар Исхак тоже не поясняет. Сопоставление остается

⁵¹ См.: Иларион (Алфеев), митр. 2013. С. 319–320.

⁵² Первое собрание. Слово 20 (*De perfectione religiosa*. P. 161).

⁵³ «Подвижники <...> устаиваются любви к Иисусу Христу, Господу нашему, и по временам узревают они славу естества Его, ибо таков венец праведных» (Второе собрание. Беседа 7, 3. Текст цитируется в пер. митр. Илариона (Алфеева)).

⁵⁴ Isaac offers a few short definitions of *theoria* (Brock 1995b. P. 409).

⁵⁵ См. роспись в: Brock 1995b. P. 411–418.

⁵⁶ Первое слово о ведении 7 (Bodleian syt. e. 7. F. 21v).

открытым: 9-я глава выглядит как загадка, ответ на которую понятен тому, кто знает ее богословские предпосылки.

Эти предпосылки приоткрываются в 65-й и 66-й главах второй сотницы: мар Исхак говорит о том, что Христос первым среди людей и ангелов унаследовал новый век. Именно поэтому Он стал «первородным всей твари». В этой связи становится понятным соотношение «нынешнего века» и «будущего века» в 9-й главе первой сотницы: Христос по человечеству уже пребывает в будущем веке, поэтому та реальность, которая открывается подвижникам в созерцании Христа, есть уже реальность будущего века. Соответственно, те, которые противоречат опыту подвижников, имеют неверные представления и о будущем веке. О том, какое изменение претерпят люди в будущем веке, мар Исхак говорит в 10-й главе: «...они будут возвышены от земных форм к самому преславному образу. При этом тело не потерпит урона, поскольку в результате изменения оно отложит прежнюю форму и будет почтено»⁵⁷ — и поясняет, что в этом люди уподобятся Христу независимо от их нравственного достоинства («как справа, так и слева»). Таким образом, 10-я глава отталкивается от 9-й как от своей отправной точки и, задавая новую тему (всеобщее спасение и преображение), вместе с тем содержит подсказку для решения «загадки», заключенной в 9-й главе.

Весь этот скрытый богословский контекст Иосиф Хаззайя делает явным, добавляя в цитату мар Исхака единственное слово: причинный союз *b-hāy d-* «ибо, поскольку» (неоднократно используемый в трактате «О молитве в месте ясности») — и делая его связующим звеном между двумя сопоставляемыми элементами в 9-й главе: «Оба они поползнулись от истины, ибо подобны Ему будут и братья Его». Тем самым мар Иосиф показывает причинно-следственную связь, о которой читатель мар Исхака должен был догадаться самостоятельно. При этом мар Иосиф нарушает структуру сотницы, делая первое предложение 10-й главы придаточным, зависимым от последнего предложения 9-й главы.

Показав логику рассуждений Исаака Сирина, Иосиф включает их в собственный богословский контекст, резюмируя цитату мар Исхака

⁵⁷ Перевод С. С. Туркина.

описанием видения Христа при созерцании: «Ибо у славного облика (hẓāṭā) Христа, Господа нашего, когда Он открывается умам святых на месте превыше ясности, нет ни образа (dmūtā), ни сложной формы (ʔeskēmā d-tukkābā) <...> Облик Спасителя нашего, который Он имеет сейчас⁵⁸, после воскресения из мертвых, неизречен и непостижим для ума человека. И что я говорю “человеков”, когда⁵⁹ и для духовных природ сие видение Его непостижимо (lā meṭdarkānītā^{hу}) и неизъяснимо, и они не могут приступить (l-maḡrākū) и воззреть на оную изумительную безвидную славу, в которой восстал Господь наш из гроба». Цитируя под именем мар Исхака 9-ю и 10-ю главы первой сотницы и связывая их с созерцанием, свободным от всякой формы, Иосиф Хаззайя не только выступает комментатором текста своего предшественника, но и меняет принцип, лежащий в его основе: вместо вопроса «как» он отвечает на вопрос «что», претендуя на изложение того, о чем мар Исхак умолчал.

Цитата из «Глав о ведении» в трактате «О молитве в месте ясности» и комментарий, данный ей Иосифом Хаззайей, привносят дополнительные штрихи в портрет Иосифа как систематизатора восточносирийской мистики, обобщившего и даже закрывшего доступную ему традицию. Тот факт, что мар Иосиф показывает причастность «Глав о ведении» этой традиции, имеет неоценимое значение для решения вопроса об авторстве второго тома. Остается надеяться, что окончательное закрытие данного вопроса на основании комплексного анализа каждого конкретного трактата — дело недалекого будущего.

⁵⁸ Букв.: «в котором Он сейчас».

⁵⁹ Букв.: «где».

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Рукописная традиция трактата Иосифа Хаззайи

- Baghdad, Chaldean monastery Dawra syr. 680 (olim Notre-Dame des Semences / Vosté 237) (1288/9 г.). Багдад, Ирак. Библиотека халдейского монастыря Даура. Размер 13,5 × 20,5 см; тетрадь 7, страница 20 — тетрадь 8, страница 6⁶⁰.
- Baghdad, Chaldean monastery Dawra syr. 681 (olim Notre-Dame des Semences / Vosté 238) (1909 г.). Багдад, Ирак. Библиотека халдейского монастыря Даура. Размер 29 × 41 см.
- Vat. syr. 509 (1928 г.). Ватикан, Ватиканская библиотека. Размер 25,8 × 37,5 см; ff. 104a—106a⁶¹.
- Mingana syr. 601 (1932 г.). Бирмингем, Великобритания. Научная библиотека имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы. Размер 24,7 × 37 см; ff. 143b—145b⁶².
- Mingana syr. 47 (1907 г.). Бирмингем, Великобритания. Научная библиотеки имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы. Размер 20,3 × 28,2 см; ff. 249b—251a⁶³.
- Teheran, Issayi 5 (1900/1903 гг.). Тегеран, Иран. Библиотека Халдейской католической церкви в Тегеране. Размер 28 см × 22 см; р. 111—114⁶⁴.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Рукописная традиция трактата Иосифа Хаззайи «Того же [мар Авдишо] о молитве, которая бывает у ума в месте ясности, и против тех, кто говорят, что у того, что ум видит, когда достигает места превыше ясности, есть образ и форма. И [о том,] каково видение ума в месте чистоты, и как, когда [ум] достигает места ясности, у [зримого им] Бога

⁶⁰ Vosté 1929a. P. 91—92.

⁶¹ Vosté 1929b. P. 162—163.

⁶² Mingana 1933. Col. 1150.

⁶³ Mingana 1933. Col. 131; Gabriel (Bunge) 1982. P. 268. По справедливому замечанию о. Гавриила (Бунге), А. Мингана не указал в своем «Каталоге» ни название сочинения, ни страниц, содержащих его.

⁶⁴ Chialà 2011. P. X.

нет образа и формы, ибо видение, [являемое уму при воззрении] на Него, превыше образов и форм»:

- Baghdad, Chaldean monastery Dawra syr. 680 (olim Notre-Dame des Semences / Vosté 237) (1288/9 г.). Багдад, Ирак. Библиотека халдейского монастыря Дувра. Размер 13,5 × 20,5 см; тетрадь 7, страница 20 — тетрадь 8, страница 6⁶⁵.
- Baghdad. Chaldean monastery Dawra syr. 681 (olim Notre-Dame des Semences / Vosté 238) (1909 г.). Багдад, Ирак. Библиотека халдейского монастыря Даура. Размер 29 × 41 см.
- Vat. syr. 509 (1928 г.). Ватикан, Ватиканская библиотека. Размер 25,8 × 37,5 см; ff. 106a—112b⁶⁶.
- Mingana syr. 601 (1932 г.). Бирмингем, Великобритания. Научная библиотека имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы. Размер 24,7 × 37 см; ff. 145b—154a⁶⁷.
- Teheran, Issay 5 (1900/1903 гг.). Тегеран, Иран. Библиотека Халдейской католической церкви в Тегеране. Размер 28 см × 22 см; Р. 114—127.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Брок 2006 — Брок С. Дверь в бесконечное пространство // *Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни*. СПб., 2006. С. 10—16. [*Brok S. Dver' v beskonechnoe prostranstvo (Door in infi nite space) // Isaak Sirin, prp. O bozhestvennykh tainakh i o dukhovnoi zhizni (About divine mysteries and spiritual life)*. Saint Petersburg, 2006. P. 10—16.]
- Иларион (Алфеев), митр. 2013 — *Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир прп. Исаака Сирина*. М., 2013. [Iliarion (Alfeev), mitr. Du khovnyj mir prepodobnogo Isaaka Sirina (The Spiritual world of Isaac the Syrian) Moscow, 2013.]
- Иларион (Алфеев), митр. 2014 — *Иларион (Алфеев), митр. В поисках духовного жемчуга. Преподобный Исаак Сирин и его творения // Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия «Пре-*

⁶⁵ Vosté 1929a. P. 91—92.

⁶⁶ Vosté 1929b. P. 162—163.

⁶⁷ Mingana 1933. Col. 1150.

- подобный Исаак Сирин и его духовное наследие». М., 2014. С. 16–43. [*Ilarion (Alfeev), mitr. V poiskakh dukhovnogo zhemchuga. Prepodobnyi Isaak Sirin i ego tvoreniia* (In search of spiritual pearls. St. Isaac the Syrian, and his works) // *Materialy Pervoi mezhdunarodnoi patristicheskoi konferentsii Obshchetserkovnoi aspirantury i doktorantury imeni sviatykh Kirilla i Mefodiia «Prepodobnyi Isaak Sirin i ego dukhovnoe nasledie»* (Proceedings of the First International Conference of the patristic church—wide graduate school and doctoral programme in honour of Saints Cyril and Methodius “St. Isaac the Syrian and his spiritual heritage”). Moscow, 2014. P. 16–43.]
- Berti 2009 — *Berti V.* Vita e studi di Timoteo I, Patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull’epistolario e sulle fonti contigue. P., 2009 (Cahiers de Studia Iranica 41. Chretiens en terre d’Iran 3).
- Berti 2015 — *Berti V.* L’au-delà de l’âme et l’en-deça du corps. Morceaux d’anthropologie chrétienne de la mort dans l’Église syro-orientale. Fribourg, 2015 (Paradosis 57).
- Beulay 1974 — *Beulay R.* Joseph Hazzâyâ // DSAM. 1974. Vol. 8. Col. 1342–1343.
- Beulay 1987 — *Beulay R.* La lumière sans forme: introduction à la mystique syro-orientale. Chevetogne, 1987.
- Brock 1995b — *Brock S. P.* Some uses of the term Theoria in the writings of Isaac of Nineveh // *Parole de l’Orient*. 1995. Vol. 20. P. 407–419.
- Chialà 2002 — *Chialà S.* Dall’ascesi eremitica alia misencoroia infinita: ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Firenze, 2002 (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura Religiosa 15).
- Hagman 2010 — *Hagman P.* The Asceticism of Isaac of Nineveh. Oxford, 2010.
- Heimgartner 2012 — Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / Ed. M. Heimgartner. Louvain, 2012 (CSCO 644–645. Scriptores syri 248–249).
- Kavvadas 2015 — *Kavvadas N.* Isaak von Ninive und seine Kephalaia Gnostika: Die Pneumatologie und ihr Kontext. Leiden, 2015 (Supplements to Vigiliae Christianae: texts and studies of early Christian life and language 128).
- Mingana 1933 — Catalogue of the Mingana collection of manuscripts / Ed. A. Mingana. Cambridge, 1933. Vol. 1.
- Rücker 1936 — *Rücker A.* Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.–8. Jahrhunderts // *Morgenland: Darstellungen aus Geschichte und Kultur der Ostens*. 1936. Bd. 28. S. 38–54.

- Seppälä 2002 — *Seppälä S.* Kerubin silmin. Luostareissa, luolissa, eramäissa ja pylväillä kilvoitteleiden syyrialaistaisten askeettien historiaa. Helsinki, 2002.
- Schler 1909 — *Scher A.* Joseph Hazzāyā, écrivain syriaque du VIII^e siècle // Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des Séances, 1909. P. 300–307.
- Vosté 1929a — Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq) / Ed. J. M. Vosté. R. — P., 1929.
- Wensinck 1923 — *Wensinck A. J.* Introduction // Mystic Treatises by Isaac of Nineveh / Transl. A. J. Wensinck. Am., 1923. P. xii–lvi.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Калинин — *Калинин М. Г., Преображенский А. В.* Два мистических сочинения Иосифа Хаззайи // Электронный ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/4795548.html> [*Kalinin M. G., Preobrazhenskii A. V.* Dva misticheskikh sochineniia Iosifa Khazzaii (Two mystical works of Joseph Hazzaya) // Electronic source: <http://www.bogoslov.ru/text/4795548.html> (reference date: 26.06.2015).]
- Муравьев — *Муравьев А. В.* Книга о восхождении инока. М. (в печати). [*Murav'ev A. V.* Kniga o voskhozhdenii inoka (v pechati) (A book about the ascent of the monk). Moscow.]
- Туркин 2014 — *Туркин С. С.* Первое слово о знании преподобного Исаака Сирина: введение и перевод // Церковь и время. 2014. Т. 68. № 3. С. 109–146. [*Turkin S. S.* Pervoe slovo o znanii prepodobnogo Isaaka Sirina: vvedenie i perevod (The first tract on knowledge by St. Isaac the Syrian: introduction and translation) // Tserkov' i vremia (Church and time). 2014. T. 68. № 3. P. 109–146.]
- Assemani 1725 — *Assemani G. S.* Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. R., 1725. Vol. 3.
- Bettiolo 1983 — *Isacco di Ninive.* Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento della Gehenna, altri opuscoli / Tr. P. Bettiolo. Bose, 1983.
- Brock 1995a — Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). Vol. 2. Chapters 4–41 / Ed. et tr. S. Brock. Louvain, 1995 (CSCO 554. Scriptores syri 224).
- Chabot 1896 — Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baqrah / Publié et traduit par M. J.-B. Chabot // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1896. Vol. 16. № 1. P. 225–292.

- Chialà 2011 – *Isacco di Ninive*. Terza collezione / Ed. S. Chialà. Leuven, 2011 (CSCO 637. Syr. 246).
- Colless 2008 – *The Wisdom of the pearlys: an anthology of Syriac christian mysticism* / Ed. B. E. Colless. Cistercian Publications, 2008.
- Gabriel (Bunge) 1982 – *Rabban Jausep Hazzaya*. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts / Übers. G. Bunge. Trier, 1982 (Sophia 21).
- Mingana 1934 – *Joseph Hazzāya*. Treatise on the shortest path that brings us near to God (Woodbrooke studies: christian documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, edited and translated with a critical apparatus / Ed. A. Mingana. Cambridge, 1934. Vol. 7: Early christian mystics). P. 256–261 (текст), 178–184 (перевод).
- Ninevita 1909 – *Mar Isaacus Ninevita*. De perfectione religiosa. P. – Leipzig, 1909.
- Ramelli 2015 – *Evagrius's Kephalaia gnostika: a new translation of the unreformed text from the Syriac* / Transl. I. L. E. Ramelli. Atlanta, 2015.
- Vosté 1929b – *Vosté J. M. Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VIIe et VIIIe siècle* // *Angelicum*. 1929. Vol. 6. P. 143–206.

Abstract

Kalinin M. G., Preobrazhenskii A. M. On the question of the authorship of the second volume of St. Isaac the Syrian

The authors of this publication offer a translation and an analysis of some quotations from the works of Venerable Isaac the Syrian, found in the works of the VIII century East Syrian mystic Joseph Hazzaya. The citations of the “the second volume” of the works of Isaac the Syrian, by his younger contemporary Joseph Hazzaya provides an additional explicit indication that the second volume should be attributed to the mentioned and cited “mar Ishaq”. According to the authors’ conclusion, the fact that mar Joseph, being a great systematizer of the East Syrian mystical tradition, shows the involvement of the “Chapters on knowledge” of “mar Ishaq” in this very tradition, is extremely important for solving the second tome’s authorship question in favour of St. Isaac the Syrian.

Keywords: St. Isaac the Syrian, Joseph Hazzaya, authorship of the second volume of Isaac the Syrian, East Syrian mysticism, «Chapters on the knowledge», «spiritual contemplation».

ПАТРОЛОГИЯ

Г. В. ДЬЯЧЕНКО

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ УЧЕНИЯ О СЛОВЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

УДК 233.5 (572.1/4)

Аннотация

Данное исследование призвано систематизировать учение свт. Григория Нисского о слове (*λόγος*) в аспекте антропологических его оснований. В статье рассмотрены особенности природы человека, лежащие в основе словесной деятельности. Наличие слова у человека, согласно свт. Григорию, оказывается обусловленным присутствием в нем богообразного ума, чувствующего естества души и вещественного тела. Слово, в представлении святителя, выступает одним из способов проявления ума вовне посредством органов тела и в этом качестве предстает одной из разновидностей примышления (*ἐπίνοια*). Работа выявляет комплексный и фундаментальный характер теории слова свт. Григория Нисского, которая имеет важное значение не только для языковедческих наук, но и для наук гуманитарного цикла.

Ключевые слова: слово (*λόγος*), ум (*νοῦς*), имя (*ὄνομα*), явление (*φανερωσις*), примышление (*ἐπίνοια*).

Актуальность данного исследования, систематизирующего представление свт. Григория Нисского¹ о слове (*λόγος*), состоит, во-первых, в близости идей современной антропоцентрической лингвистики этому фундаментальному разрешению проблемы слова в греческой патристике, а во-вторых, в том, что учение святителя о слове (*λόγος*) до сих пор не было систематизировано в самой богословско-патрологической науке. Представления Нисского святителя о языке получили в научной литературе лишь фрагментарное освещение. Так, в работе «Имя и бытие», вышедшей в 1988 г., немецкий исследователь Т. Ко-

¹ 331 — после 394 г.

буш констатировал: «Сегодня значение философии языка Григория Нисского не оценено ни широкой общественностью, ни более узким кругом исследователей-историков. Взгляд на обобщающие изложения его учения в словарях и руководствах последних лет показывает, что оно преимущественно видится под онтологическим, гносеологическим или теологическим углом зрения. Философия языка, напротив, представляется недостойной занять собственную рубрику <...> Учению о языке Григория Нисского до сегодняшнего дня отказано в подобающем рассмотрении»². Подобно и в классическом труде дореволюционного русского богослова В. И. Несмелова «Догматическая система святого Григория Нисского»³, а также в капитальной статье современного отечественного богослова А. Р. Фокина, опубликованной в «Православной энциклопедии»⁴, ономатологии Нисского святителя не отводится отдельного раздела, а говорится о ней в контексте теории Богопознания. Осознание этой лакуны научным сообществом стало одной из причин проведения в сентябре 2004 года в Оломоуце X Международного Коллоквиума по свт. Григорию Нисскому, посвященного «Философии и богословию языка»⁵. Однако и в 2010 г. один из авторов «Словаря по Григорию Нисскому» М. ла Матина в статье «Философия языка» продолжает сетовать на недостаток «обстоятельного изучения философии языка Григория Нисского. Различные интересные работы освещают только частные аспекты»⁶. Напротив, по его убеждению, «Григорий Нисский достоин занять место среди философов языка аналитического направления <...> потому что теоретические утверждения, предвосхищающие позднюю философию, могут быть найдены в его творениях»⁷. Для М. ла Матины св. Григорий в своих лингвистических воззрениях «еще не Фреге, но уже и не Аристотель»⁸. По мнению данного автора, святой отец «непреднамеренно внес важный вклад в историю фило-

² Kobusch 1988. S. 247, 251.

³ Несмелов 1887. С. 122–155.

⁴ Фокин 2006. С. 495–498.

⁵ Karficova 2007.

⁶ Matina 2010. P. 605.

⁷ Ibid. P. 604–605.

⁸ Ibid. P. 610.

софии языка, размышляя о тайне Бога»⁹. Действительно, в IV в. возникла острая необходимость определить границы и способ познания и именованя человеком Бога, поэтому христианскими мыслителями был поставлен и решен вопрос о слове (*λόγος*). Частично восполняя указанный исследователями недостаток систематизации учения свт. Григория Нисского о языке, рассмотрим основные антропологические представления святителя, которые имеют определяющий характер для слова (*λόγος*).

Самого человека свт. Григорий Нисский определяет, как *λογικόν ζῶον* — словесное существо¹⁰. Со стороны своего душевно-телесного естества человек роднится с животными, а со стороны своей умной природы — с Самим Богом. По выражению святителя, человек — это «пограничное» (*μεθόριος*) существо из двух естеств, «из которых одно бесплотно, духовно и чисто, а другое — телесно, вещественно и неразумно»¹¹. Совмещение в человеке как «средоточии» свойств двух «крайних» естеств свт. Григорий характеризует в трактате «Об устройении человека» следующим образом: «...человеческое естество есть среднее (*μέσον*) между двух неких, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и бес-телесным, и между жизнью бессловесною (*ἄλόγου*) и скотскою, потому что в человеческом составе можно усматривать часть того и другого из сказанных естеств: из Божественного — словесность и разумность (*τὸ λογικόν τε καὶ διανοητικόν*), что не допускает разности в мужеском и женском поле, и из бессловесного — телесное устройство и образование, разделяемое на мужеский и женский пол. То и другое из сих естеств

⁹ Matina 2010. P. 610.

¹⁰ De officio hominis 8 (PG 44, 145.148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 99, 101); De Virginitate 12 (PG 46, 369; Jaeger. 8.1. P. 297:24. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 341); De Perfectione christiana ad Olympium (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 178:7. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 229). Здесь и далее на современное критическое издание свт. Григория (Gregorii Nysseni Opera / Ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1952–1996) делается ссылка с указанием фамилии первого издателя (Jaeger) и номера тома.

¹¹ In Cantica Cantorum 11 (PG 44, 1009; Jaeger. 6. P. 333:13–15. Рус. пер.: ТСО. Т. 39. 1862. Ч. 3. С. 288).

непрерывно есть во всяком причастном человеческой жизни»¹². Таким образом, человеческое естество совмещает свойства *διανοητικὸν* по образу Божества и свойства *ζῶον* по образу естества животного. Иметь богоподобный ум и подобное животным одушевленное тело означает для святителя быть словесным существом (*λογικὸν ζῶον*).

Слово (*λόγος*) человеку было даровано Богом при сотворении: «...звуки для объяснения сущего изобрела вложенная Богом в нашу природу словесная¹³ сила (*ἡ λογικὴ δύναμις*)»¹⁴. Само возникновение человеческого существа как такового совпадает с дарованием ему слова: Бог дал «жизнь этому словесному¹⁵ созданию (*τὸ λογικὸν τοῦτο πλάσμα*) одним тем, что ниспослал в природу слово¹⁶ (*τὸν λόγον*)»¹⁷. Именно слово отличает человека от животных и поставляет его на более высокую ступень по лестнице твари: «Ибо все совершающееся вне истинного слова¹⁸ (*λόγου*) есть бессловесие (*ἀλογία*); а бессловесие (*τὸ ἄλογον*) и бессмысленность (*ἀνόητον*) свойственны скотам»¹⁹. Устроенная Богом в полноте качеств, способность слова является общей всем людям: «...словесную способность²⁰ (*τὸ λογικὸν*) можно назвать общим достоянием человеческой сущности и особенностью, от начала соприсущею природе (человека)»²¹. Принадлежностью слова общей природе, несмотря на индивидуальный характер реализации природы в каждой человеческой ипостаси, обусловлена возможность

¹² De officio hominis 16 (PG 44, 181. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 139–140); In inscriptionem psalmodum 2.12 (PG 44, 560; Jaeger. 5. P. 132:6–7. Рус. пер.: ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 139).

¹³ ТСО: *разумная*.

¹⁴ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1044; Jaeger. 1. P. 342:2–3. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 420).

¹⁵ ТСО: *разумному*.

¹⁶ ТСО: *разум*.

¹⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1044–1045; Jaeger. 1. P. 343:8–10. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 422).

¹⁸ ТСО: *разума*.

¹⁹ In inscriptionem psalmodum 2.12 (PG 44, 560; Jaeger. 5. P. 132:6–7. Рус. пер.: ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 139).

²⁰ ТСО: *способность мышления*.

²¹ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1096; Jaeger. 1. P. 387:23–25. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 480–481).

понимания и общения людей между собой. Слово (λόγος) — не только личное, но и общее достояние. Таким образом, создание словесного существа, то есть человека, заключалось в соединении богоподобного ума и одушевленного тела.

1. УМ²² КАК ОБРАЗ БОЖИЙ

Собственно ум человека свт. Григорий определяет, как «некое умопредставляемое и бестелесное достояние (νοερόν τι χρῆμα καὶ ἀσώματόν ἐστιν ὁ νοῦς)»²³. Как бесплотный и неведущий, ум не имеет вида,

²² Свт. Григорий Нисский использует несколько основных терминов для выражения понятия ум: νοῦς, διάνοια, λόγος. Они употребляются святителем как взаимодополняющие синонимы (νοῦς=λόγος: PG 45, 941.1044–1045.1096; νοῦς=διάνοια: PG 44, 145–148.152.376–377.380; 45, 941.969–972.973.1041.1104 и др.). Однако в некоторых контекстах значение данных терминов различается. Лексема νοῦς (ум, дух) выступает базовым термином, преимущественно означающим ум как высшую и богоподобную силу души человека (PG 44, 137–140.149.153–156.161.164.176.177 и др.). Διάνοια (ум, разум, мышление) обозначает ум со стороны его познавательной деятельности и исследовательской активности (PG 44, 137.149.168; 45, 980.1101; 46, 176.284). Усматривая данную синонимичность терминов νοῦς и διάνοια у свт. Григория, М. Лэйрд отмечает их взаимозаменяемость даже в поздних творениях. Исследователь предлагает также определить διάνοια «как общий термин, который относится к дискурсивному состоянию ума и лучше характеризуется посредством рассудка и рациональной деятельности, чем посредством господства над страстями» (Laird 2004. P. 56). Отметим, что данное различие между νοῦς и διάνοια встречается у многих святых отцов (см.: Sheppard 1976. P. 38–57). Епископ Каллист Уэр так обобщает его: «Ratio, или διάνοια, пользуется диссекцией и анализом, извлекает информацию об объектах внеположных себе и путем абстрагирования от этих объектов формулирует некие общие идеи или концепты. Νοῦς, или духовный интеллект, в свою очередь, знает вещи через познание внутренних λογосов, то есть через участие в Божественных энергиях, которые приводят все вещи к существованию и сообщают им бытие. Таким образом, духовный интеллект действует через непосредственный опыт и интуицию, а не через абстрактные концепты и дискурсивное мышление. Духовный интеллект получает свое знание не из того, что внеположно ему, но через внутреннее единство с самим Божественным Логосом» (Каллист (Уэр), еп. 2002. С. 197). Наконец, что касается ключевого для данного исследования термина свт. Григория λόγος (слово, разум), то он используется святителем для обозначения ума человека со стороны выражения в имени (PG 45, 941; 46, 284). Итак, νοῦς, διάνοια, λόγος — все это единый ум человека, выступающий в своих различных деятельных состояниях. Несмотря на разнообразные способности, ум человека, однако, остается простым.

²³ De officio hominis 9 (PG 44, 149. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 103).

протяжения, то есть не объемлется ни пространством, ни временем. Ум «прост, и в простом не усматривается разнообразия»²⁴. Этой простотой ума обусловлено его бессмертие, ибо несложное не может разлагаться на части. Однако святой отец замечает, что о сущности человеческого ума нельзя сказать много, ибо главное его свойство — непознаваемость: «...кто уразуме собственный свой ум? Пусть скажут утверждающие, что разумением своим объяли естество Божие, уразумели ли они себя самих? Познали ли естество собственного своего ума (τοῦ νοῦ)?»²⁵. Непознаваемость ума человека свидетельствует о его богоподобии: «Но как не подлежит познанию естество нашего ума (τὸν νοῦν), созданного по образу (κατ' εἰκόνα) Сотворшего, то имеет он точное сходство с превыше-Сущим, непознаваемостью своею отличая непостижимое свое естество»²⁶. Ум человека имеет «точное сходство» (ἀκριβῆ τὴν ὁμοίωσιν) с Богом потому, что представляет собой Его образ (εἰκόνα).²⁷

Подобие свойств образа и Первообраза святытель подчеркивает также через интимизацию образа сотворения человека Богом: «...об уме (νοῦ) же и мудрости должно сказать, что в собственном смысле не столько их дал (δέδωκεν), сколько сообщил (μετέδωκε)²⁸, обложив образ (τῆ εἰκόνη) собственными лепотами Своего естества»²⁹. «Лепоты»

²⁴ De orificio hominis 11 (PG 44, 153. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 108).

²⁵ De orificio hominis 11 (PG 44, 153–156. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 109).

²⁶ De orificio hominis 11 (PG 44, 156. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 110).

²⁷ Ср. с переводом В. М. Лурье: *точное подобие* (Лурье 1995. С. 31).

²⁸ Ср.: μεταδίδομι — уступать долю, уделять, передавать (см.: PGL Р. 851). Здесь свт. Григорий Нисский близок свт. Афанасию Александрийскому, который в аналогичном контексте о сотворении человека по образу Божию употребил тот же глагол: «...как Благий сообщает (μεταδίδοσι) им собственный Свой образ (τῆς ἰδίας εἰκόνης) — Господа нашего Иисуса Христа — и творит их по образу и по подобию Своему (κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν)» (*Athanasius Alexandrenus. De incarnatione* 11 // PG 25, 116 (*Афанасий Александрийский, свт.* 1902. С. 205)). Традицию использования глагола *уделять* при экзегезе сотворения человека продолжает прп. Максим Исповедник, учивший, что Слово «сначала уделило (μεταδόους) [этому естеству] от лучшей [части Своей], а затем по Собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ (τὴν εἰκόνα) [Своей]» (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 54 // PG 90, 520 (Елифанович, Сидоров 1993. С. 160)).

²⁹ De orificio hominis 9 (PG 44, 149. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 103).

Божьего естества, которыми «обложен» ум человека, согласно святому отцу, заключаются «в невыразимом блаженстве добродетели»: любви, чистоте, бесстрастии, блаженстве, отчуждении от всего худого³⁰. Следовательно, ум человека как образ украшен всеми добродетелями Первообраза³¹. На этом основании св. Григорий часто называет ум человека *сердцем* (*καρδία*)³² или *духом* (*πνεῦμα*)³³. Для святителя именно добродетельное состояние ума по образу естества Сотворившего, а не подобие тварному миру составляет «естественное величие» человека³⁴. Из всей твари, по его мнению, только человек почтен образом Божиим: «...ни одно другое существо не уподобляется (ὁμοίωται) Богу, кроме этой твари — человека»³⁵. Где ум лишен добродетелей, там, согласно святому отцу, искажены все черты образа (*ἅπας ὁ χαρακτήρ τῆς εἰκότος μεταπεποιήται*)³⁶. Тем самым Нисский архипастырь понимает ум не только как познавательное, но шире — как духовно-нравственное

³⁰ De officio hominis 5 (PG 44, 137. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 89–90).

³¹ Образ и подобие, согласно Л. Карфиковой, святитель усматривает «в царском предназначении человека, в неизъяснимом блаженстве, которое дает ему добродетель, в человеческой речи и мышлении (*λόγος καὶ διάνοια*), отображающих Божии ум и слово, но также и в любви, которой является Сам Бог, к которой способен и человек, а также в стремлении человека проникнуть во все познанием, как проникает Сам Бог» (Карфикова 2012. С. 129). Исследовательская традиция единодушна в том, что свт. Григорий не делает в антропологии специального различия между *образом* и *подобием*, а использует оба понятия взаимозаменяемо и равнозначно. Человек изначально сотворен как по образу, так и по подобию Божию (Тихомиров 1886. С. 95. Примеч. 1; Малков 2007а. С. 190–192; Merki 1952. S. 165–175). Однако свт. Григорий различает эти понятия в своей теории познания и именовании.

³² См: Contra Eunomium 2.3 (PG 45, 473; Jaeger. 2. P. 318:13. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 271); Adversus Arium et Sabellium 9 (PG 45, 1293–1296; Jaeger. 3.1. P. 80:27–81:2. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 15); Contra Eunomium 1.37 (PG 45, 417; Jaeger. 1. P. 182:19–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 205); Contra Eunomium 1.41 (PG 45, 453; Jaeger. 1. P. 215:6–12 Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 247) и др.

³³ De officio hominis 8 (PG 44, 145–148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 100).

³⁴ De officio hominis 16 (PG 44, 177. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 136).

³⁵ De officio hominis (PG 44, 128. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 78).

³⁶ De officio hominis 5 (PG 44, 137. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 90).

начало в человеке³⁷. Данной трактовкой ума объясняется то решающее значение, которое свт. Григорий придает чистоте ума от греховных страстей для не искаженной, а соответствующей его богообразной природе нравственной и познавательной-выразительной, то есть словесной, деятельности.

Согласно свт. Григорию, человеческая природа включает в себя три составляющие: ум (*ὁ νοῦς*), «управляемое умом естество» (*ἡ οἰκονομούμενη ὑπὸ νοῦ φύσις*) и «вещественное» (*τὸ ὕλικόν*)³⁸. Учение о тройственном составе человека святой экзегет выводит из слов святого апостола Павла и Господа нашего Иисуса Христа: «...да сохранится всесовершенная благодать и тела, и души, и духа в пришествие Господа³⁹, и питательную (*τοῦ θρεπτικοῦ*) часть называя телом (*τὸ σῶμα*), чувствующее (*τὸ αἰσθητικόν*) означая словом “душа” (*τῆ ψυχῆ*), а умопредставляемое (*τὸ νοερόν*) словом “дух” (*τῷ πνεύματι*). А также и Господь научает в Евангелии⁴⁰ книжника предпочитать всякой заповеди любовь к Богу, свидетельствуемую от всего сердца, от всей души и всем помышлением (*διανοίας*). Ибо и здесь, мне кажется, слово Писания объясняет ту же разность, сердцем называя состояние телесное (*τὴν σωματικωτέραν κατάστασιν*), душою естество среднее (*ψυχῆν δὲ τὴν μέσην*), а помышлением (*διάνοιαν*) высшую умопредставляемую и творческую силу»⁴¹. Низшую часть человека составляет вещественное растительно-питательное тело, чувствующая душа — среднюю, а умопредставляемая сила — высшую. Об отличительных свойствах трех естеств свт. Григорий сообщает: «...с растительною (*τῆ ἀξητικῆ*) же силою соединена чувствительная (*ἡ αἰσθητικῆ*), по природе своей занимающая средину между умопредставляемую (*τῆς νοεῶς*) и вещественною (*τῆς ὕλωδεςτέρας*) сущностию, в такой мере грубейшая

³⁷ Ср.: «...выражение *νοῦς* в сочинениях Григория очень часто употребляется как термин, обозначающий собою всю вообще духовно-разумную природу человека» (Тихомиров 1886. С. 112).

³⁸ De officio hominis 12 (PG 44, 161. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 118).

³⁹ 1 Фес. 5, 23.

⁴⁰ Лк. 10, 27.

⁴¹ De officio hominis 8 (PG 44, 145–148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 100).

первой, в какой она чище последней»⁴². Вещественное тело грубо, тогда как чувствительная душа более чиста и имеет уже нечто «тонкое и светоносное»⁴³, хотя она настолько же грубее ума. Три разнородные природы «срастворены» (*ἀνάκρασις*) в человеке в единое существо.

Присутствие ума, согласно святителю, составляет совершенный вид жизни, какой возможен в чувственном теле. Другими словами, словесное существо (*λογικὸν ζῶον*) есть вершина видимой твари. Свт. Григорий усматривает иерархичность и совершенство человека в самой последовательности творения: «...законодатель любомудрствует о душе нашей по некоей необходимой последовательности в порядке, в окончательном усматривая совершенное. Ибо в словесном (*τῷ λογικῷ*) заключается и прочее, а в чувственном (*τῷ αἰσθητικῷ*) есть, без сомнения, и естественное (*τὸ φυσικόν*), последнее же усматривается только вещественным (*τὸ ὕλικόν*). Посему природа естественным образом, как бы по степеням, разумею отличительные свойства жизни, делает восхождение от малого к совершенному»⁴⁴. Здесь следует подчеркнуть ту мысль святого отца, что в силу самого порядка творения наличие чувственного тела необходимо для человеческого ума, который не может существовать и действовать самостоятельно: «...не бывает ни чувства (*αἰσθησις*) без вещественной сущности (*ὕλικῆς οὐσίας*), ни деятельности умственной силы (*τῆς νοεραῆς δυνάμεως*) без чувства»⁴⁵. Каждая более высокая ступень земной жизни включает в себя все низшие. Таким образом, ум не является автономной частью в человеке и тем более не исчерпывает собою всей его природы. Ум человека существенным и принципиальным образом связан с одушевленным телом⁴⁶. Это означа-

⁴² De officio hominis 8 (PG 44, 145. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 99).

⁴³ Ibid.

⁴⁴ De officio hominis 8 (PG 44, 148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 101).

⁴⁵ De officio hominis 14 (PG 44, 176. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 133).

⁴⁶ В ходе христологических споров прп. Максим Исповедник данную природу человека охарактеризует как «сложную». Ж. -К. Ларше следующим образом обобщает учение преподобного о «сложной природе» (*σύνθετος φύσις*) человека: «Во-первых, в составной природе ее части существуют одновременно друг с другом и с тем, что они составляют; ни одна из них не существует раньше другой. Во-вторых, ее части по необходимости предполагают друг друга. В-третьих, в любой составной природе совокупность ее частей является результатом не свободного выбора, но физической не-

ет, с одной стороны, что одушевленное тело человека возводится святителем к уму, а с другой, что ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), в силу его связи с одушевленным телом, по самому своему существу выступает словом ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$).

2. ДУША, ИЛИ ЕСТЕСТВО ЧУВСТВУЮЩЕЕ

Специфика $\lambda\omicron\gamma\iota\chi\omicron\nu\zeta\omega\nu$ — или умной жизни, заключенной в чувствующем теле, — такова, что ум не имеет непосредственного, адекватного своей безвидной природе средства самовыражения и познания окружающего. Вещество тела заграждает ум, выступая скрывающей его завесой: «...возникающие в нас мысли ($\tau\omega\nu\nu\omicron\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) по той причине, что природа наша заключена в телесной оболочке ($\tau\eta\sigma\alpha\rho\kappa\iota\nu\eta\ \pi\epsilon\rho\iota\beta\omicron\lambda\eta$), не могут обнаружиться ($\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$)»⁴⁷. Между умом и телом человека, учит святитель, пролегает великое расстояние, «так что ни чувственное ($\tau\eta\nu\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\eta\nu$) не имеет признаков умственных ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \nu\omicron\eta\eta\tau\omicron\iota\varsigma$), ни умственное чувственных, а напротив того, каждое отличается противоположными чертами. Ибо естество умственное есть нечто бесплотное, неосязаемое, не имеющее вида, а чувственное, по самому имени, подлежит наблюдению чувств»⁴⁸. Тем не менее ум, «противоположный» по своим свойствам телу, связан с ним теснейшей связью. По справедливому замечанию В. И. Несмелова, «для объяснения этой связи между двумя крайними противоположностями св. Григорий вместе со многими другими отцами Церкви обратился к понятию посреднической жизни души»⁴⁹. Согласно свт. Григорию, уму человека дарована способность действовать на тело через опосредование чувственным естеством души. Достигается это «неким освоением и срастворением» ($\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\chi\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$) умопредставляемой сущности «с тем, что есть тонкого и светоносного в естестве чувствующем», а через него — с вещественным

обходимости, связанной с их взаимодополняемостью, и образуется не вследствие восприятия одного из элементов другим, но вследствие их сочленения, связанного с тем или иным родом» (Ларше 2015. С. 22).

⁴⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041; Jaeger. 1. P. 340:24–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419).

⁴⁸ Oratio catechetica magna 6 (PG 45, 25; Jaeger. 3.4. P. 21:10–16. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 20).

⁴⁹ Несмелов 1887. С. 374.

телом⁵⁰. Таинственное «срастворение» обеспечивает единство, связь и соответствие разноприродных ума, чувств и тела в человеке.

Чувства, посредничающие между умом и телом, названы свт. Григорием не чем иным, как «умственными деятельностями» (ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις)⁵¹. Чувства направляет к действию сам ум: «Видишь, чему учит тебя зрение, которое само по себе не доставило бы тебе такого взгляда, если бы не было чего-то видящего посредством зрения, что, как некими путеводителями, пользуясь познаниями, приобретенными чувством, посредством видимого проникает в невидимое?»⁵² Чувства, возводимые святителем к уму, связаны также с соответствующими органами тела, поэтому ум, пользуясь чувствами, проявляет себя телесно. Тело человека — одушевленный инструмент ума. Свт. Григорий учит о чувственном естестве души как об отличном от тела и приводящем его в действие: «...существует она (душа. — Г. Д.) сама по себе, особым естеством, отличным от телесной дебелости <...> она невестественна и бесплотна, действует и движется сообразно со своею природою и свойственные ей движения обнаруживает телесными органами (διὰ τῶν σωματικῶν ὀργάνων); потому что органическое устройство тела в полной мере то же и в умерших, но остается неподвижным и недеятельным по отсутствию в нем душевной силы (τῆς ψυχικῆς δυνάμεως). Тогда же движется оно, когда в органах есть чувствительность (ἡ αἰσθησις) и в ней действует умственная сила (ἡ νοητὴ δύναμις), которая собственными своими стремлениями, как угодно ей, движет и чувственные органы (τὰ ὀργανικὰ αἰσθητήρια)»⁵³. Чувства и их телесные «орудия» многообразны, но познавательная сила в них у человека одна — ум: «Ибо в простоте Божества невозможно представлять себе различия и многовидности познавательной деятельности. И у нас нет каких-либо многих познавательных сил, хотя и многообразно постигаем чувствами (διὰ τῶν αἰσθήσεων) то, что живет. Одна у нас сила — это вложенный в нас

⁵⁰ De officio hominis 8 (PG 44, 145. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 99).

⁵¹ De officio hominis 12 (PG 44, 161. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 116).

⁵² Dialogus de anima et Resurrectione (PG 46, 33. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 217).

⁵³ Dialogus de anima et Resurrectione (PG 46, 28–29. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 212–213).

ум (αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς), обнаруживающийся в каждом из чувств-лиц (τῶν αἰσθητηρίων) и объемлющий существа. Он посредством глаз видит явление, посредством слуха уразумевает сказанное, любит приятное и отвращается того, что не доставляет удовольствия; действует рукою, как ему угодно, берет или отталкивает ею, как признает что для себя полезным, пользуясь для этого содействием сего орудия. Посему, если у человека хотя и различны орудия (τὰ ὄργανα), устроенные природою для чувства (πρὸς αἴσθησιν), но (ум. — Г. Д.) во всех действующий, всем движущий и пользующийся каждым орудием сообразно с предложенною целию, один: и он различием в образе действий не изменяет естества»⁵⁴. Тело человека движется тогда, когда в нем есть не только чувствительность, то есть душа, но в последней действует и ум.

Зависимость деятельности ума от чувств души настолько существенна, что, как учит Нисский святитель, когда бездействуют чувства, тогда бездействует и ум: «Ибо когда душа отрешена сном от чувств, тогда по необходимости приходится ей быть и вне умственной деятельности (τῶν κατὰ νοῦν ἐνεργειῶν), потому что посредством чувств в человеке происходит срастворение ума (ἡ τοῦ νοῦ συνανάχρασις), и потому, когда чувства не действуют, по необходимости бездейственна и мысль (τὴν διάνοιαν). Доказательством служит то, что мечтающий во сне часто представляет себе неуместное и невозможное, чего не было бы, если бы душа и тогда управлялась рассудком и размышлением (λογισμῶ καὶ διανοίᾳ). Но мне кажется, что в душе покоятся превосходнейшие ее силы — разумею умственную и чувственную деятельности (ταῖς κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν ἐνεργείαις), действует же во время сна одна только питательная (τὸ θρεπτικὸν) ее часть <...> А как по тому же закону и ум состоит в связи с чувственною способностью души (τοῦ νοῦ πρὸς τὸ αἰσθητικὸν εἶδος τῆς ψυχῆς οἰκείουμένου), то следует сказать, что, когда в движении сия способность, и он приходит в движение, а когда та в покое, с нею вместе покоится»⁵⁵. Святитель тем самым вы-

⁵⁴ De officio hominis 6 (PG 44, 137–140. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 91).

⁵⁵ De officio hominis 13 (PG 44, 168–169. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 124–125, 126).

деляет в душе две стороны: «питательную», управляющую жизнью тела, и собственно «чувственную», связанную с деятельностью ума⁵⁶. Теснейшая связь ума и чувствующего естества души также видна тогда, когда это естество повреждено. В бесчувственном ум безуспешен и бездействен: «...ум, действуя на целое орудие, и сообразно с умственными деятельностями (ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις) прикасаясь, по обычаю, к каждому члену, в тех из них, которые в естественном положении, производит, что ему свойственно, а в тех, которые отказываются принимать художническое его движение, остается безуспешным и бездейственным. Ум обыкновенно состоит в каком-то свойствé (οἰκείως) с тем, что в естественном положении, и чужд тому, что выведено из сего положения»⁵⁷. Ум действителен в здоровом и полноценном естестве, позволяющем ему максимально проявить свою силу. Таким образом, действительность низшего естества приобщает себе действительность ума, или, словами свт. Григория, дает в себе «место его деятельности»⁵⁸.

3. ТЕЛО

Ум в человеке через соответственную ему деятельность чувства «срастворен» телу. Ум тем самым сообщает себя веществу, бестелесное присутствует в телесном. Единство ума, души и тела свт. Григорий Нисский объясняет «законом срастворения» (τὸν τῆς ἀνακράσεως λόγον), который «необъясним», «невыразим», «немыслим» и «чуден»: «Общение же ума с телесным (ἡ δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία) состоит в каком-то невыразимом и непримыслимом соприкосновении

⁵⁶ Ср. с учением о «двойной силе души» свт. Василия Великого: «Ибо думаю, что, хотя душа одна и та же, сила ее двойка: одна — собственно жизненная (ζωτικὴν) сила тела, а другая — сила, созерцающая существующее, которую называем также разумом (λογιστικὴν). Но душа, поскольку соединена с телом (συγκέκραται τῷ σώματι ἢ ψυχῇ), естественно, вследствие сего соединения (σύγκρασιν), а не произвольно сообщает телу силу жизненную. Ибо как солнцу, воссияв, невозможно не освещать того, на что простерло лучи, так невозможно душе не оживлять тела, в котором пребывает. А сила созерцательная приводится в движение по произволению» (*Basilii Cesariensis. Constitutiones asceticae* 2, 2 (PG 31, 1340–1341. *Василий Великий, свт.* 2009. Т. 2. С. 329–330).

⁵⁷ De officio hominis 12 (PG 44, 161. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 116–117).

⁵⁸ De officio hominis 12 (PG 44, 164. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 120).

(τὴν συνάφειαν). Оно и не внутри происходит, потому что бестелесное не удерживается (οὕτε ἐγκρατεῖται) телом, и не объемлет отвне, потому что бестелесное не окружает (οὐ περιλαμβάνει) собою чего-либо. Напротив того, чудным и недомыслимым каким-то способом ум, приближаясь к естеству и соприкасаясь (προσαπτόμενος) с ним, примечается и в нем, и около него (ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται), но не в нем восседая, и не объемя его собою, а так, что сего сказать или представить умом невозможно, кроме одного, а именно: когда естество по особой его связности в добром состоянии, тогда и ум бывает действен»⁵⁹. Ум «приближается» и «соприкасается» с телесным естеством, но не «объемлет» его и не заключается в нем. И только «один» есть способ «приметить» ум человека — «в» и «окрест» его тела.

Относительно местонахождения ума в человеке, заключения его в известных органах тела свт. Григорий Нисский учит, «что ум (τὸν δὲ νοῦν), по необъяснимому закону срастворения (τῆς ἀνακράσεως), без предпочтительности соприкасается (ἐφάπτεσθαι) к каждому члену»⁶⁰. Он «не привязан (ἐνδεδέσθαι) к какой-либо части тела, но равно прикосновен (ἐφάπτεσθαι) ко всему телу, сообразно с природою производя движение в подлежащем его действию члене»⁶¹. Ум есть двигатель телесных членов, вещество не имеет движения и жизни в самом себе. Тело человека, как управляемое умом, приобретает особое качество в сравнении с какой-либо другой вещественной природой.

Итак, ум (νοῦς) оставался бы непроявленным вовне посредством тела, то есть не был бы словом (λόγος), если бы в человеке не действовал «закон срастворения» естеств, в силу которого ум «примечается» только «в» и «окрест» тела (ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται). В силу «срастворения» ума и одушевленного тела человек, согласно свт. Григорию, располагает двумя основополагающими способами выражения ума вовне посредством тела — словом (λόγος) и действием (πρᾶξις): «Скажу так: три характеристических принадлежности жизни христианина: действие (πρᾶξις), слово (λόγος), образ мыслей (ἐνθύμιον). <Из

⁵⁹ De officio hominis 15 (PG 44, 177. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 135).

⁶⁰ De officio hominis 12 (PG 44, 160. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 115).

⁶¹ De officio hominis 14 (PG 44, 173. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 131).

них главенствующая роль принадлежит образу мыслей (τὸ ἐνθύμιον), ибо мысль (ἡ διάνοια) служит началом всякого слова (λόγου);> второе же место после образа мыслей занимает слово (ὁ λόγος), выражающее звуком напечатленную в душе мысль (τὴν ἐντυπωθεῖσαν τῇ ψυχῇ διάνοιαν διὰ τῆς φωνῆς ἐκκαλύπτων); третье же место после ума и слова принадлежит деятельности (ἡ πράξις), которая мыслимое переводит в дело (τὸ νοηθὲν εἰς ἐνέργειαν ἄγουσα)⁶². Итак, «главенствующая» роль принадлежит уму (ἐνθύμιον, διάνοια), а слово (λόγος) и действие (πράξις) — два способа явления ума посредством тела. Иными словами, человеку дан дар обнаружения ума в чувственных образах звука и дела.

Отметим также, что, согласно свт. Григорию, слово (λόγος) имеет преимущество перед действием в отношении ясности выражения мыслей. Тем не менее само соположение слова (λόγος) и действия как двух способов проявления ума посредством тела позволяет усмотреть указание святителя на их типологическую близость. Слово (λόγος) человека сродни действию, а действие человека подобно слову (λόγος): «А иногда и одним мановением объясняем находящимся вблизи, что нужно сделать, так что то или другое выражение глаза указывает явившееся в душе намерение и известное движение руки допускает или отвергает что-либо <...> облеченные телом часто выражают присутствующим сокровенные движения мысли (τὰ κρυπτὰ τῆς διανοίας κινήματα) без помощи звука или речения⁶³ и без письменного собеседования (καὶ δίχα φωνῆς ἢ ῥήματος ἢ τῆς ἐν γράμμασιν ὁμιλίας), и при этом молчание не причиняет никакого вреда делу, которое нужно исполнить»⁶⁴. Не только слово (λόγος) можно уподобить действию⁶⁵, но и все наши действия можно назвать словами (λόγοι). И тогда: как Слово (Λόγος) Бог прояв-

⁶² De Perfectione christiana ad Olympium (PG 46, 284; Jaeger. 8.1. P. 210:4–11. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 258). Текст в угловых скобках отсутствует в русском переводе ТСО, сделанном по «Патрологии» Ж.-П. Минья, и восстанавливается по критическому изданию В. Йегера.

⁶³ ТСО: слова.

⁶⁴ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 285:26–286:2. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 348).

⁶⁵ Ср. также с трактовкой слова как действия (перформатива) в современной теории речевых актов в лингвистике (Дж. Остин, Дж. Р. Серль и др.).

ляется в словах (λόγοι) Божиих, так и образ Его слово (λόγος) человека проявляет себя в словах (λόγοι) человеческих. Соотношение ума (νοῦς) и мыслей (νοήματα, τῆς διανοίας κινήμασιν) определяет соотношение в человеке слова (λόγος) и слов (λόγοι): слово (λόγος) у человека одно, потому что один ум, но также слов (λόγοι) у человека много, потому что много мыслей, обнаруживаемых вовне⁶⁶. Таким образом, «словом» (равно как и «умом») омонимически называются как его сущность, так и его действия⁶⁷. В анализируемом фрагменте, кроме прочего, со всей очевидностью свт. Григорием установлен антропологический вектор наших слов (λόγοι) и действий: ум («образ мыслей») человека является их причиной и содержанием, что означает невозможность при интерпретации слов (λόγοι) и действий вынести ум их автора «за скобки».

Если телесные члены прямо приспособлены к действию, то «и для слова (τῷ λόγῳ) нужно было соответственное устройство орудий, чтобы, согласно с потребностью речений, изглашалось (ἐνηχοίη) слово, голосными членами образуемое (ὑπὸ τῶν φωνητικῶν μορίων τυπούμενος)»⁶⁸. Свт. Григорий полагает, что специально для потребности слова (λόγου) Бог создал такое одушевленное орудие (ὄργανον), как голос:

⁶⁶ Имея в виду соотношение в слове (λόγος) сущности и действий, свт. Григорий замечает, что «речения и имена суть части слова (λόγου δὲ μέρη ῥήματα τε καὶ ὀνόματα)» (Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 964; Jaeger. 1. P. 272:24. Рус. пер.: ТСО, Т. 43 Ч. 6, С. 329–330)); «...всякое же имя есть часть человеческого слова (ТСО: речи) (πᾶν δὲ ὄνομα τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου μέρος ἐστίν)» (Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 965; Jaeger. 1. P. 273:6. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 330)).

⁶⁷ См. у свт. Григория Паламы: «...одно и то же — знание (ἐπιστήμη) и ум, хотя [последний], существуя прежде потенциально, затем уже актуализировался и как бы благоприобретенным имеет [свойство] мыслить уверенно и истинно <...> Итак, ум тождествен знанию. Но существует много знаний по причине многих объектов познания, а занимающийся всеми ими ум — один. И он является причиной каждого из этих знаний, а не они его <...> [одновременно] одно и не одно — знание и ум» (5) (Gregorius Palamas. Apologia 5 (Григорий Палама, свт. 2007. С. 44)). «Если же мы и наш ум (νοῦς) назовем бестелесной сущностью (οὐσίαν), мы не взираем по очереди то на сам ум, то на размышление (τὴν διάνοιαν). Когда же нас просят сказать, что есть ум и что — размышление, мы ум называем сущностью, а мышление — сущностной энергией (οὐσιώδη ἐνέργειαν), отделяя в речи то, что неотделимо; ибо если мышление и отличается от ума, то все же не бывает никогда мышления без ума» (Поспелов 2009. С. 59).

⁶⁸ De officio hominis 8 (PG 44, 144. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 101).

«...Бог не для иного чего в естестве человеческом устроил голос (τὴν ἀνθρώπινην φωνήν), как для того чтобы стать ему орудием слова, изглашающим движения сердца (ὄργανον ἧ τοῦ λόγου διαρθροῦσα δι' αὐτῆς τὰ τῆς καρδίας κινήματα)»⁶⁹. Свт. Григорий, восхищаясь музыкальной стройностью голосовых членов человека, не раз подробно описывает их устройство и деятельность⁷⁰. Кроме того, для освобождения органов рта Бог «придал телу руки»: «Поскольку ум (τοῦ νοῦ) посредством сего орудного снаряда (διὰ τῆς ὀργανικῆς ταύτης κατασκευῆς) слагает в нас слово (μουσουργεῶντος τὸν λόγον), постольку стали мы словесными (λογικοί). Но не имели бы, как думаю, дара слова (τὴν τοῦ λόγου χάριν), если бы на устах лежала вся тяжесть и трудность служения потребности тела принятием пищи. Теперь же таковое служение приняли на себя руки, а уста оставили свободными для служения слову (τοῦ λόγου)»⁷¹. Следовательно, руки являются принадлежностью словесного естества, и «преимущественно пред прочими нуждами природа придала их телу ради слова (τοῦ λόγου χάριν)»⁷². Итак, душевно-телесная природа человека имеет «орудное устройство». Назначение тела быть «изглашающим орудием» ума привело к словесной организации человека.

Человеческий ум, пользующийся одушевленным орудием тела, свт. Григорий сравнивает с немим, но искусным музыкантом: «И как искусный какой музыкант, не имея по болезни собственного своего голоса (φωνήν), но желая выказать свое знание (ἐπιστήμην), пользуется в пении чужими голосами, свирелями или лирою, обнаруживая перед всеми свое искусство, так ум человеческий (ὁ ἀνθρώπινος νοῦς), изобретатель всякого рода мыслей (νοημάτων εὐρετής), по невозможности выказать стремлений мысли (τῆς διανοίας) душе (другого человека. — Г. Д.), понимающей при помощи телесных чувств (διὰ σωματικῶν αἰσθήσεων), как сведущий какой художник, касаясь сих одушевленных

⁶⁹ In Cantica Cantorum 7 (PG 44, 933; Jaeger. 6. P. 235:2–5. Рус. пер.: ТСО. Т. 39. 1862. Ч. 3. С. 203).

⁷⁰ De officio hominis 9 (PG 44, 149–152. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 104); см. также: Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 977; Jaeger. 1. P. 283:13–284:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 345).

⁷¹ De officio hominis 10 (PG 44, 152. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 105).

⁷² De officio hominis 8 (PG 44, 148. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 102).

орудий (τῶν ἐμφύχων ὀργάνων), извлекаемым из них звуком делает явными сокровенные мысли (διὰ τῆς ἐν τούτοις ἡχῆς φανερὰ ποιεῖ τὰ χερυμμένα νοήματα)»⁷³. Под «болезнью» немoty ума святитель подразумевает ограниченность человеческого существа, заключенного в теле. Однако ум из одушевленных орудий тела извлекает «звук», через который «являет» сокрытые мысли. Итак, в понимании святителя, слово (λόγος) представляет собой явление ума посредством тела в звуках (или буквах), или явление ума в имени. Причем поскольку звук «из одушевленных орудий тела извлекает» сам ум, то для святителя вещественная сторона слова (λόγος) человека сводится к минимуму — к физике звука (или буквы). В имени, являющем мысль, телесен самый его «краешек», а остальное принадлежит душе и уму⁷⁴. Слово (λόγος) человека — по преимуществу умный, а не вещественный феномен⁷⁵. При

⁷³ De officio hominis 9 (PG 44, 149. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 103–104).

⁷⁴ Здесь целесообразно привести глубокое наблюдение святого русского антрополога свт. Феофана Затворника: «Совокупность всего этого и есть телесная сторона человеческой жизни. Но не все здесь одинаково телесно, или плотяно и чувственно. Крепко плотяна только питательная часть, но и она облагораживается приспособлением ее удовлетворения к потребностям и целям собственно душевным. Органы же движения и чувства служат более нуждам души, чем тела. А один орган, стоящий будто вне системы прочих органов, именно орган слова, исключительно есть орган души, назначенный для служения ей одной» (Феофан Затворник, свт. 2006. С. 18). Таким образом, орган слова (λόγος) как «исключительный орган души» минимально «плотяно». «Плотяно» в слове (λόγος) акустический и графический его элемент, а по преимуществу слово имеет умно—душевную природу.

⁷⁵ Ср. также с данными современной фонетики, а также с концепцией языкового знака Ф. де Соссюра как «двусторонней психической сущности», то есть совокупности понятия (означаемого) и его акустического образа (означающего). Акустический образ «является не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим отпечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств; акустический образ имеет чувственную природу; и если нам случается называть его “материальным”, то только по этой причине, а также для того, чтобы противопоставить его второму члену ассоциативной пары — понятию, в общем более абстрактному. Психический характер наших акустических образов хорошо обнаруживается при наблюдении над нашей собственной речевой практикой. Не двигая ни губами, ни языком, мы можем говорить сами с собой или мысленно повторять стихотворный отрывок <...> Языковой знак есть, таким образом, двусторонняя психическая сущность» (Соссюр 1977. С. 99). Следовательно, вещественность слова (λόγος) весьма ограничена и заключается собственно в физике звука.

неравном значении своих невидимой и видимой сторон слово (λόγος) тем не менее представляет собой их единство.

Устроение телесных органов человека подчинено, как специально замечает свт. Григорий, двойной задаче — выражению мысли вовне и восприятию ее извне. «Действование же сим орудием (τὸ ὄργανον) двояко: одно в произведении звука (ἤχησις), другое в восприятии представлений (τῶν νοημάτων) получаемых совне. И одно действие не смешивается с другим, а остается при том, к чему назначено природою, не беспокоя соседа; слух не говорит, и голос (τῆς φωνῆς) не слышит»⁷⁶. В случае словесной деятельности говорящему необходим голос, а воспринимающему — органы слуха. «Кто даже из младенцев не знает, что слух и слово (ἀκοή τε καὶ λόγος) имеют взаимное соотношение и что как слух не обнаруживает деятельности, если не раздаются звуки, так недействительно и слово (οὐδὲ λόγον ἐνεργὸν εἶναι), не направленное к чьему-либо слуху?»⁷⁷ Не видя ума другого человека, «мы не можем иным способом понять открываемое, если оно не будет возведено звуками и речениями (μὴ διὰ φωνῶν καὶ ῥημάτων ἐξαγγελλόμενον)»⁷⁸. Только Богу принадлежит видеть наше незримое, а мы, как люди, лишь «по сказанному догадываемся о смысле (ἐκ τῶν εἰρημένων τῆς διανοίας ἐστοχασάμεθα); не имея никакого понятия (κατάληψιν) о сокровенном в сердце <...> мы судим единственно по тому, что слышим»⁷⁹. Звучащее слово (λόγος) есть область «догадок» потому, что звук по своему естеству нетождествен мысли, то есть передает ее не напрямую, а опосредованно. Нетождественность мысли и звука по естеству, но подобие их по свойствам, то есть способность звука *являть* мысль, позволяет свт. Григорию Нисскому

⁷⁶ De officio hominis 10 (PG 44, 152. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 105).

⁷⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 285:4–8. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 347). См. также: «...как глухим посредством знаков и движений рук означаем, что должно делать, не потому, что сами не имеем собственного голоса, когда это делаем, но потому, что для неслышащих совершенно бесполезно изъяснение посредством слов» (Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 992; Jaeger. 1. P. 297:2–6. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 362)).

⁷⁸ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041–1044; Jaeger. 1. P. 341:14–16. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 420).

⁷⁹ Contra Eunomium 1.41 (PG 45, 453; Jaeger. 1. P. 215:6–12. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 247).

говорить об имени как об «образе» мысли (εἰς ὀνόματος τύπον τὴν ἔννοιαν παράγοντες)⁸⁰. Наконец, кроме голоса и слуха, слово (λόγος) нуждается и в посредствующей среде, которой для него выступает воздух. «Ибо звук (φωνή) не иначе может существовать, как составляясь в воздухе (ἐν ἀέρι), и совершенно необходимо допустить какую-либо среду (μέσον τι), находящуюся между говорящим и тем, к кому обращена речь. Если нет (чего-либо) посредствующего, то как звук (ἡ φωνή) от говорящего перейдет к слушающему?.. Для тел такая среда, составляющая по своему естеству нечто отличное от сущности человеческих тел, заключается в воздухе»⁸¹. Таким образом, вещественная сторона слова (λόγος) требует наличия известных физических и физиологических условий.

Невозможность человеческого ума непосредственно выражать себя уму другого человека, необходимый своего рода «перевод» мысли в звук свт. Григорий Нисский называет «бедностью нашего естества» (ср. с «болезнью немоты» ума). Мысль выражается «нашим словом (λόγος), сколько возможно выразить (ἐξαγγεῖλαι) при бедности нашего естества, по которой оставались бы в душе неведомыми ее расположения, если бы они не обнаруживались в звуке и слове (μη διὰ φωνῆς ἐκκαλυπτομένας καὶ λόγου)»⁸². Сам перевод мысли в «образ имени» не адекватен и всегда не полон («сколько возможно выразить»), однако без него мысль вообще оставалась бы неизвестной другим людям. Следовательно, словесная деятельность человека проистекает, с одной стороны, из телесной ограниченности его природы, а с другой — из потребности общения людей между собой. Ведь «кто даже из людей имеет нужду в речах и разговорах с самим собою? Каждому достаточно одного движения мысли (τῆς διανοίας) для того, чтобы выполнить стремление своей воли»⁸³. Таким образом, ум (νοῦς) человека, высту-

⁸⁰ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 281:11–13. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 342).

⁸¹ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 286:9–18. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 349).

⁸² Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 964; Jaeger. 1. P. 272:1–4. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 328–329).

⁸³ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 285:14–16. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 347).

пающий как слово (λόγος), то есть являющий себя посредством тела в именах, сущностно коммуникативен. Коммуникативны все мысли (νοήματα) человека, выступающие как слова (λόγοι)⁸⁴.

Совсем иначе, например, обстоит дело в бестелесном естестве. Как размышляет святой Григорий, у «невещественного и умного естества (ангелов. — Г. Д.) действие ума и есть слово (ἡ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια λόγος ἐστίν), нисколько не имеющее при сем нужды в вещественной услуге органов. Ибо и в человеческой природе нисколько не нужно было бы нам употребление речений⁸⁵ и имен (τῆς τῶν ῥημάτων καὶ ὀνομάτων), если бы возможно было открывать друг другу неприкровенные движения разума (τῆς διανοίας)»⁸⁶. Если бы мы были, как ангелы, «невещественны» и бестелесны, то не имели бы нужды в именах. Имена — следствия телесности. «Теперь же, так как возникающие в нас мысли (τῶν νοημάτων) по той причине, что природа наша заключена в телесной оболочке (τῆ σαρκίνη περιβολῆ), не могут обнаружиться (φαερωθῆναι), мы по необходимости, наложив на вещи, как бы знаки (σημεῖα), известные имена (τῶν ὀνομάτων), посредством их объясняем (δημοσιεύομεν) друг другу движения ума (τὰς τοῦ νοῦ κινήσεις)»⁸⁷. Свт. Григорий, однако, моделирует и беспрепятственное сугубо умное общение людей: «А если бы как-нибудь иначе возможно было обнаруживать (ἀπογομνοῦν) движения разума (τῆς διανοίας), то мы, перестав пользоваться периодической услугою имен (τῶν ῥημάτων), яснее и чище беседовали бы друг с другом, открывая стремлениями разума самую

⁸⁴ Очевидно, что трактовка слова (λόγος) человека свт. Григорием Нисским как ума, являющего себя другому посредством имени, выступает аналогом когнитивно-коммуникативного понятия *дискурс* в современной антропоцентричной лингвистике. Ср.: дискурс — это «довербальная лично осознанная коммуникативная ситуация, по отношению к которой вербальный текст является развернутым предикатом, состоящим из отдельных линейно—временных моментов» (Вдовиченко 2013. С. 9). Понятие же о «словах (λόγοι) человека» как мыслях, являющих себя в именах, выступает в данном случае аналогом «линейно-временных моментов коммуникативной ситуации».

⁸⁵ ТСО: *слов*.

⁸⁶ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041; Jaeger. 1. P. 340:19—24. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419).

⁸⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041; Jaeger. 1. P. 340:24—28. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419).

природу вещей, которую занимается ум»⁸⁸. Беседа чистыми и ясными «стремлениями разума» о «самой природе вещей» требует иного способа обнаружения ума человека, чем позволяет то нынешнее состояние его тела, а пока оно доступно нам посредством имен. «Теперь же для этого мы одному из существующего дали имя (*ὄνομα*) небо, другому земля, иному иное какое-либо; и отношение какое-либо к чему-либо, или действие, или страдание — все это обозначаем особенными звуками (*ἐπισημαινόμεθα ταῖς φωναῖς*) для того, чтобы движение в нас ума (*τοῦ νοῦ*) не осталось несообщенным и неизвестным. А оно премирное и невещественное естество, будучи свободно и отрешено от телесной оболочки, и в отношении к высшему Естеству не имеет нужды в именах или *речениях*⁸⁹ (*ὀνομάτων ἢ ῥημάτων*)»⁹⁰. Словесность ангелов — деятельность одного ума, их слово (*λόγος*) исчерпывается мыслью; словесность человека — это деятельность ума и тела, наше слово (*λόγος*) охватывает собой мысль и имя. Тело, таким образом, не только скрывает, но и открывает ум человека. На этом основании свт. Григорий Нисский называет слово (*λόγος*) даром примышления (*ἐπίνοια*)⁹¹.

⁸⁸ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041; Jaeger. 1. P. 340:28—341:4. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419).

⁸⁹ ТСО: *словах*.

⁹⁰ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1041—1044; Jaeger. 1. P. 341:4—12. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 419—420).

⁹¹ Примышление как способность явления ума посредством тела относится св. отцами к образу Божию в человеке и является одним из его богоподобных свойств потому, что нетварный Бог также являет Себя в твари. Дар умно-телесного примышления делает человека более полным образом Бога по сравнению с ангелами. Например, В. Н. Лосский так обобщает учение об этом свт. Григория Паламы: «...сотворенные по образу Божию человеческие и ангельские духи разнятся тем, что в человеке этот образ сложнее, являя не только бытие духа в себе, но и промышление его о теле, подобное промышлению Бога о мире, тогда как ангелы являют в своем более простом духе только образ совершенства Божия, безотносительный к промышлению о внешнем. Но та же большая простота обуславливает и большую близость ангельских духов к Божественной природе, хотя и промышляющей о внешнем, но не связанной по естеству с миром, как человеческий дух с телом. Отсюда и большая высота ангельской природы, о которой говорит св. Григорий Палама» (Лосский 2006. С. 46—47).

4. ПРИМЫШЛЕНИЕ (ΕΠΙΝΟΙΑ) КАК УМНО-ТЕЛЕСНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Явление ума человека в телесных именах и действиях свт. Григорий Нисский называет *примышлением* (ἐπίνοια)⁹². В трактате «Об устройении человека» святитель высказывает следующее основополагающее замечание: «А как ум (ὁ νοῦς) есть некое умопредставляемое и бестелесное достояние; то дар был бы несообщим и неуделим, если бы движение его не обнаруживалось каким-либо примышлением (μὴ διὰ τινος ἐπίνοιας φανερούμενης αὐτοῦ τῆς κινήσεως). Для сего-то потребовалось это орудное устройство, чтобы ум, подобно смычку касаясь голосных членов, каким бы то ни было изображением звуков истолковывал внутреннее движение» (διὰ τῆς ποιᾶς τῶν φθόγγων τυπώσεως ἐρμηνεύσῃ τὴν ἔνδοθεν κίνησιν)⁹³. Итак, примышление «обнаруживает», или являет (φανερούμενης), движение бестелесного ума, для чего необходимо орудное устройство тела (τῆς ὀργανικῆς κατασκευῆς). *Явление ума в именах и действиях посредством орудного устройства тела* свт. Григорий и обозначает общим понятием примышления (ἐπίνοια)⁹⁴. Следовательно,

⁹² Многими исследователями творений свт. Григория Нисского отмечалась трудность адекватного перевода понятия ἐπίνοια с древнегреческого языка на языки современные, чему специально уделено внимание в диссертации П. Б. Михайлова (Михайлов 2005. С. 99–110). В латинских колонках «Патрологии» Ж.-П. Минья ἐπίνοια у свт. Григория «даже не транслитерируется» (Эдельштейн 1985. С. 186. Примеч. 93). Вариант перевода ἐπίνοια как *примышление*, предложенный в ТСО, по мнению С. В. Троицкого, «довольно неудачный». В своей монографии он предлагает заменить его измышлением (Троицкий 2002. С. 7). О тех же трудностях перевода комплексного значения термина свт. Григория, но уже на английский язык говорит А. Вейсвурм (Weiswurm 1952. P. 129). Однако беспокойство переводчиков, на наш взгляд, может устранить сам святитель, который подчеркивал безразличность именования при правильном понятии о предмете: «А власть именовать так или иначе все мыслимое лежит в природе; и захочет ли кто назвать ее примышлением или иным чем—либо (εἴτε τις ἐπίνοιαν εἴτε ἄλλο τι), мы не будем прекословить» (Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1044; Jaeger. 1. P. 342:11–12. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 421)). Следовательно, нет существенной разницы, какое имя прилагать к «власти именовать все мыслимое так или иначе», главное — хранить истинным указанное святителем понятие о ней.

⁹³ De officio hominis 9 (PG 44, 149. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 103).

⁹⁴ Показательно, что А. И. Сидоров, переводя термин ἐπίνοια у прп. Максима Исповедника, передает его именно как «проявления»: «Второе затруднение связано с переводом термина ἐπίνοιας (букв. “мысли”; у нас “проявления”). Думается, что

все познанное, а затем произнесенное или сделанное человеком как деятельность его умно-телесной природы является примышлением. Примышление тем самым представляет собой общее понятие по отношению к таким его разновидностям, как слово (*λόγος*) и действие.

Согласно свт. Григорию Нисскому, способность примышления лежит в основе всей культурной деятельности человека. Святитель риторически вопрошает: «Откуда же высшие из наук? Откуда геометрия, мудрость счисления, учение о логических и физических положениях, изобретения в механике и чудные наблюдения времени и часов при помощи меди и воды? Откуда и самое любомудрие о сущем и созерцание умопостигаемого, и, сказать кратко, всякое занятие души великими и высокими предметами? А земледелие? А мореплавание? А прочее устройство относящегося к нашей жизни? Отчего море стало проходимо для человека? Как живущему на земле стало служить живущее в воздухе? Как дикое делается ручным? Как укрощается свирепое? Как сильнейшее не сбрасывает узду? Не примышлением ли изобретено (*δι' ἐπινοίας ἐφευρέθη*) все это в человеческом быту?»⁹⁵. Перечислив только «важнейшие и величайшие» из достижений примышления, свт. Григорий подчеркивает, что «и все прочее, что время открыло полезного и нужного для жизни человеческой, открыто не иначе, как через примышление (*διὰ τῆς ἐπινοίας ἐξηύρηται*)»⁹⁶. Поэтому примышление признается свт. Григорием «драгоценнейшим из всех благ, каким дано действовать в нас в сей жизни и какие вложены в нашу душу Божественным Промыслом»⁹⁷. Познавательльно-выразительная творческая способность дана человеку для примышления всего «полезного и нужного для жизни».

в данном случае прп. Максим вкладывает в него то значение, которое оно часто имело у Оригена <...> Для Оригена понятие *ἐπινοιαί* подчеркивало множественность проявлений единой сущности» (Епифанович, Сидоров 1993. Примеч. 31. С. 224). Очевидна близость понятия *примышление* (*ἐπινοια*) понятию *энергий* (*ἐνέργεια*).

⁹⁵ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 969; Jaeger. 1. P. 277:7–20. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 336–337).

⁹⁶ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 969; Jaeger. 1. P. 277:29–32. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 337).

⁹⁷ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 969; Jaeger. 1. P. 277:32–278:4. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 337).

Если примышление даровано человеку Богом для полезного и нужного, то оно истинно и достоверно. Как верно передает мысль свт. Григория отец Владимир (Шмалий), примышление осуществляется «в силу вполне объективного закона, поскольку Богом в человека вложена способность познания и именования вещей»⁹⁸. По убеждению святителя, само бесполезное, ложное и бессмысленное, изобретенное нашей примыслительной способностью, не отрицает, а только утверждает ее истинное и благое предназначение⁹⁹. Устремление примышления к полезному или бесполезному св. Григорий сравнивает со свободой воли в человеке¹⁰⁰. Примышление, согласно святому отцу, «не уклонится от того, что ведет к истине (τῶν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐφόδων οὐχ ἀμαρτήσεταί)»¹⁰¹. Справедливо заключает П. Ю. Малков: «Ведь возможность “ἐπίνοια”, которая воспринимается многими лишь как некая человеческая способность к пустому “фантазерству”, на самом деле свидетельствует об обратном: о высоком богообразном достоинстве человека»¹⁰². Примышление, являясь свободной деятельностью человека, имеет истинный характер. Проблема истинности познания и его выражения решается указанием на богообразие ума человека.

Со стороны деятельности собственно ума свт. Григорий раскрывает примышление в следующем известном фрагменте из «Опровержения Евномия»: «По моему рассуждению, примышление есть способность открывать неизвестное (ἡ ἐπίνοια ἔφοδος εὐρετικὴ τῶν ἀγνωσομένων), отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий. Ибо, составив некоторое понятие об искомом, мы, при помощи вновь находимых понятий, соединяя выводы с тем, что понято в начале, ведем до конца начатое нами исследование»¹⁰³.

⁹⁸ Владимир (Шмалий), свящ. 2001. С. 80.

⁹⁹ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 279:23—280:9. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 339—340).

¹⁰⁰ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 280:9—21. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 340—341).

¹⁰¹ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 280:21. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 341).

¹⁰² Малков 2007b. С. 131.

¹⁰³ Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 969; Jaeger. 1. P. 277:20—26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 337). Такое понятие о примышлении человека, как, соб-

Другими словами, со стороны ума примышление представляет собой деятельность познания сущего («предмета занятий»). Следовательно, умная сторона примышления (в том числе словесного) требует раскрытия представления о сущем, а также об образе его познания человеком. Причем в силу нравственной природы ума человека в примышлении проявляется само духовное его состояние (добродетельное или страстное).

Начинаясь в невидимом уме, примышление завершается тем, что «при помощи вещества» приводится в видимость: «Не явно ли доказывается видимым, что в человеке есть какой-то ум — иное нечто с видимым, и он тем, что в собственной его природе невидимо и духовно, предуготовляет в себе это примышлениями (ταῖς ἐπινοαῖς), и потом составившуюся таким образом внутри мысль при помощи вещества приводит в видимость?» (διὰ τῆς ὑλικῆς ὑπηρεσίας εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγων τὴν ἔνδον συστᾶσαν διάνοιαν);¹⁰⁴ Итак, со стороны выражения (ἐμφανὲς) примышление есть видимый вещественный факт. Для словесного примышления таким видимым «веществом» является звуковой (или графический) образ имени. Если примышление представляет собой вещество, являющее ум, то словесное примышление — это явление ума в имени.

Таким образом, представление о человеке в целостной его перспективе определяет параметры учения свт. Григория Нисского о слове (λόγος). Словесность человека оказывается обусловленной присутствием в нем богообразного ума, чувствующего естества души и веществен-

ственно, и сам труд по опровержению Евномия, свт. Григорий Нисский наследует от своего наставника и старшего брата свт. Василия Великого, который учил: «Между тем это имя, “примышление”, прилагать к одним пустым и не имеющим существования вымыслам вовсе несправедливо, потому что примышлением (ἐπινοία) также называется подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного, которое следует за первым чувственным представлением, почему в общем употреблении называется оно размышлением (ἐπιλογισμὸν), хотя не собственно. <...> Одним словом, обо всем, что познается чувством (τῇ αἰσθησει) и в подлежащем (τῷ ὑποκειμένῳ) кажется чем-то простым, но по умозрению (κατὰ τὴν θεωρίαν) принимает различные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению (ἐπινοία θεωρητῶν)» (*Basilius Caesariensis. Contra Eunomium* 1, 6 (PG 29, 524. *Василий Великий, свт.* 2008. Т. 1. С. 183–184)).

¹⁰⁴ *Dialogus de anima et Resurrectione* (PG 46, 37. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 221).

ного тела. В целом, слово (λόγος) у свт. Григория выступает одним из способов явления (φανερώσις) ума вовне посредством органов тела и в этом качестве предстает одной из разновидностей примышления (ἐπινοία). Богословская система свт. Григория Нисского показывает, что дать адекватное объяснение слову (λόγος) оказывается возможным, только выяснив, каково происхождение, состав, деятельность и назначение человеческого существа.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вдовиченко 2013 — *Вдовиченко А. В.* Грекоязычные библейские тексты в предметной и дискурсивной моделях описания. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 2013. [Vdovichenko A. V. Grekoiazychnye bibleiskie teksty v predmetnoi i diskursivnoi modeliakh opisaniia. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni doktora filologicheskikh nauk. (Greek Biblical Texts in subjective and discourse descriptive models. Doctorate Dissertation). Moscow, 2013.]
- Каллист (Уэр), еп. 2002 — *Каллист (Уэр), еп.* Паламитские споры / Пер. К. В. Михайлов // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 190–212. [Kallistos (Ware), Bp. Palamitskie spory (Palamite controversy) / Per. K. V. Mikhailov // Al'fa i Omega. (Alpha and Omega) 2002. № 4 (34). P. 190–212.]
- Карфикова 2012 — *Карфикова Л.* Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. К., 2012. [Karfikova L. Sviatitel' Grigorii Nisskii. Beskonechnost' Boga i beskonechnyi put' k Nemu cheloveka (The infinity of God and the man's endless path to Him). Kiev, 2012.]
- Ларше 2015 — *Ларше Ж.-К.* Введение // *Максим Исповедник, прп.* Письма / Пер. Е. Начинкин; предисл. Ж.-К. Ларше; ред. Г. И. Беневиш. СПб., 2015. С. 11–58. [Larchet J.-C. Vvedenie (Introduction) // Maksim Isповедnik, prp. Pis'ma (Letters) / Per. E. Nachinkin; predisl. J.-C. Larchet; red. G. I. Benevich. Saint Petersburg, 2015. P. 11–58.]
- Лосский 2006 — *Лосский В. Н.* Спор о Софии // *Лосский В. Н.* Боговидение / Пер. В. А. Решикова; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М., 2006. С. 10–108. [Losskii V. N. Spor o Sofii (The dispute about Sophia) // Losskii V. N. Bogovidenie (The vision of God) / Per. V. A. Reshchikova; sost. i vstup. st. A. P. Filonenko. Moscow, 2006. P. 10–108.]

- Малков 2007а — Малков П. Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви // *Он же. По образу Слова: Статьи*. М., 2007. С. 186—212. [*Malkov P. Iu. Antropologicheskie predposylki ucheniia ob apokatastasise u vostochnykh ottsov Tserkvi (Anthropological preconditions of the teachings on apokatastasis according to the Eastern Church Fathers) // Ibid. Po obrazu Slova: Stat'i (In the image of the Word: Articles)*. Moscow, 2007. P. 186—212.]
- Малков 2007б — Малков П. Ю. Сотериологический аспект православного учения об имени Божием // *Он же. По образу Слова: Статьи*. М., 2007. С. 120—135. [*Malkov P. Iu. Soteriologicheskii aspekt pravoslavnogo ucheniia ob imeni Bozhiem (Soteriological aspect of the Orthodox doctrine of the name of God) // Ibid. Po obrazu Slova: Stat'i (In the image of the Word: Articles)*. Moscow, 2007. P. 120—135.]
- Михайлов 2005 — Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2005. [*Mikhailov P. B. Analiz filosofskoi argumentatsii v polemike sv. Vasilii Velikogo s Evnomiem. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk. (Analysis of the philosophical argument in the controversy of St. Basil with Eunomius. Thesis for Candidate degree in philosophical sciences)*. Moscow, 2005.]
- Несмелов 1887 — Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. [*Nesmelov V. I. Dogmatischekaia sistema sviatogo Grigoriia Nisskogo. (Dogmatic System of St. Gregory of Nyssa.) Kazan, 1887.*]
- Соссюр 1977 — Соссюр Ф. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Пер. А. А. Холодович; ред. М. А. Оборина. М., 1977. С. 31—273. [*Saussure F. Trudy po iazykoznaniiu (Cours de linguistique générale) / Per. A. A. Kholodovich; red. M. A. Oborina. Moscow, 1977. S. 31—273.*]
- Тихомиров 1886 — Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев на Днепре, 1886. [*Tihomirov D. Sv. Grigorij Nisskij kak moralist. Jetiko-istoricheskoe issledovanie (Gregory of Nyssa as a moralist. Ethical and historical research)*. Mogilev na Dnepre, 1886.]
- Троицкий 2002 — Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники / Сост. А. Ковтун, К. Шахбазян. Краснодар, 2002. [*Troitskii S. V. Uchenie sv. Grigoriia Nisskogo ob imenakh Bozhiikh i imiabozhniki (The teaching of St. Gregory of Nyssa about the names of God and the name-worshippers) / Sost. A. Kovtun, K. Shakhbazian. Krasnodar, 2002.*]

- Фокин 2006 — Фокин А. Р. Григорий свт., еп. Нисский // ПЭ. 2006. Т. 7. С. 480—522. [Fokin A. R. Grigorii svt., ep. Nisskii (Saint Gregory. Bishop of Nyssa) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Т. 7. Moscow, 2006. P. 480—522.]
- Шмалый В., свящ. 2001 — Шмалый В., свящ. Проблема «воцерковления философии» на примере трудов св. Григория Нисского // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции «IX Рождественские Образовательные Чтения», 25 янв. 2001 г. М., 2001. С. 59—87. [Shmalii V., sviashch. Problema «votserkovleniia filosofii» na primere trudov sv. Grigoriia Nisskogo (The problem of “church philosophy” in the works of St. Gregory of Nyssa) // Bogoslovie i filosofii: aspekty dialoga. Sbornik dokladov konferentsii «IX Rozhdestvenskie Obrazovatel’nye Chteniia», 25 ianv. 2001 g. (Theology and Philosophy: aspects of dialogue. Collection of lectures at a conference “IX Nativity Educational Readings”, January 25, 2001). Moscow, 2001. P. 59—87.]
- Эдельштейн 1985 — Эдельштейн Ю. М. Проблемы языка в памятниках патристики // История лингвистических учений. Средневековая Европа / Ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л., 1985. С. 157—207. [Edel’shtein Iu. M. Problemy iazyka v pamiatnikakh patristiki (Problems of language in patristic writings) // Istoriia lingvisticheskikh uchenii. Srednevekovaiia Evropa (History of linguistic doctrines. Medieval Europe) / Red. A. V. Desnitskaia, S. D. Katsnel’son. Leningrad, 1985. P. 157—207.]
- Karficova 2007 — *Gregory of Nyssa. Contra Eunomium II: an English version with supporting studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15—18, 2004)* / Ed. L. Karficova et al. Leiden — Boston, 2007.
- Kobusch 1988 — *Kobusch Th. Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift «Contra Eunomium» des Gregor von Nyssa* // El «Contra Eunomium I» en la produccion literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona, 1988. P. 247—268.
- Laird 2004 — *Laird M. Gregory of Nyssa and the grasp of faith: union, knowledge, and Divine presence.* Oxford, 2004.
- Matina 2010 — *Matina M. Philosophy of language* // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero. Leiden — Boston, 2010. P. 604—611.

- Merki 1952 — Merki H. Ὁμοίωσις Θεῶ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg in der Schweiz, 1952.
- Sherrard 1976 — Sherrard P. The christian understanding of man // Sophia Perennis. 1976. № 2. P. 38–57.
- Weiswurm 1952 — Weiswurm A. Alcuin. The nature of human knowledge according to saint Gregory of Nyssa. Wash. (D. C.), 1952.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Афанасий Александрийский, свт. 1902 — Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. СТСЛ, 1902. [Tvoreniiia izhe vo sviatykh ottsa nashhego Afanasiia Velikogo, arkhiepiskopa Aleksandriiskogo. Chast' 1 (Works of our Father among the Saints Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria. Part 1). Saint Sergius Trinity Laura, 1902.]
- Василий Великий, свт. 2008–2009 — Василий Великий, свт. Творения: В 2 тт. М., 2008–2009. Т. 2. [Vasilii Velikii, svt. Tvoreniiia: V 2 tt. (Works: In 2 vols.). Moscow, 2008–2009. T. 2.]
- Григорий Палама, свт. 2007 — Григорий Палама, свт. Трактаты / Пер. архим. Нектарий (Яшунский). Краснодар, 2007. [Grigorii Palama, svt. Traktaty (Treatises) / Per. arkhim. Nektarii (Iashunskii). Krasnodar, 2007.]
- Епифанович, Сидоров 1993 — Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV / Пер. и ком. С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров. М., 1993. [Tvoreniiia prepodobnogo Maksima Isповедnika. Kn. 2. Voprosootvety k Falassiiu (Works of St. Maximus the Confessor. Book 2. Questions and Aswers to Thalassius). Chast' 1. Voprosy I–LV / Per. i kom. S. L. Epifanovich, A. I. Sidorov. Moscow, 1993.]
- Лурье 1995 — Григорий Нисский, свт. Об устройнии человека / Пер. В. М. Лурье. СПб., 1995. [Grigorii Nisskii, svt. Ob ustroenii cheloveka (The dispensation of man) / Per. V. M. Lourié. Saint Petersburg, 1995.]
- Поспелов 2009 — Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. Д. И. Поспелов. Святая гора Афон — М., 2009. [Georgii Fakrasis. Disput svt. Grigoriia Palamy s Grigoroii filosofom. Filosofskie i bogoslovskie aspekty palamitskikh sporov (St. Gregory Palamas' dispute with Gregory the Philosopher. The philosophical and theological aspects of the Palamite disputes) / Per. D. I. Pospelov. Sviataia gora Afon — Moscow, 2009.]

Феофан Затворник, свт. 2006 — Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2006. [Feofan Zatvornik, svt. Chto est' dukhovnaia zhizn' i kak na nee nastroit'sia? (What is the spiritual life and how accept it?). Moscow, 2006.]

Abstract

Diachenko G. V. Anthropological basis of the teaching on the word (λόγος) according to Gregory of Nyssa

The present research paper attempts to envisage a system of St. Gregory's teaching on the word (λόγος) from the point of view of its anthropological basis. The article explores the particulars of man's nature, which lie at the base of his literary work. The fact that man has the word, according to St. Gregory, is explained by the existence in him of a Godlike mind, a sensitive soul and a material body. The word, as St. Gregory sees it, acts as one of the means by which the mind expresses itself to the outside through the organs and members of the body and in this quality is perceived as a species of ἐπίνοια. The work looks at the complex and fundamental character of the theory of the word of St. Gregory, which is important not only for philological disciplines, but also for the humanities.

Keywords: word (λόγος), mind (νοῦς), name (ὄνομα), manifestation (φανερώσις), reflection (ἐπίνοια).

ИЕРЕИ ПАВЕЛ ЛИЗГУНОВ

СМИРЕНИЕ И СМирЕННОМУДРИЕ
О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ
И ПРИЧИНАХ СОЗДАНИЯ НОВОГО ТЕРМИНА

УДК 241.531 (248.145)

Аннотация

В статье исследуется соотношение понятий смирения и смиренномудрия и делается попытка понять причины появления нового термина «смиренномудрие». Смирение — ветхозаветная и христианская добродетель, не известная античности. В греческой античности соответствующее понятие *ταπεινωσις* имело преимущественно отрицательное значение. В Ветхом Завете соответствующие еврейские слова *אָנָוָה* ('ānāw) и *אָנָוָה* ('ānāwâ) передавались, в зависимости от контекста, различными словами: «нищий», «угнетенный», «кроткий» и др. В Новом Завете добродетель смирения переходит в разряд главных. По-видимому, это и послужило основной причиной создания нового специального термина для обозначения этой добродетели, каковым стало смиренномудрие. Его отличие от смирения в том, что смиренномудрие — слово чисто христианского дискурса, тогда как смирение — более широкое понятие. В христианском контексте оно становится синонимом смиренномудрия. Автор делает вывод о том, что смиренномудрие является переводом на язык греческой античности нового для нее ветхо- и новозаветного понятия духовной нищеты и смирения.

Ключевые слова: смирение, смиренномудрие, смиренные, кроткие, нищие духом, заповеди блаженства, христианское нравственное учение, Священное Писание, античность, Ветхий Завет, Новый Завет.

Христианство стало совершенно новым явлением для мира сего: явлением духа и жизни. Христианское нравственное учение не только вознесло человеческий дух к недостижимым прежде идеалам, но и во многих случаях предложило совершенно новый взгляд на нравственные вопросы, указало иной путь духовного восхожде-

ния. Одно из ярких тому подтверждений — христианское понятие смирения.

Смирение — одна из главных добродетелей Христианства, необходимая всякому желающему приблизиться к Богу, оно божественно и непостижимо, оно — «жизнь небесная на земле»¹.

Многие святые отцы с особенной силой указывают именно на нее как на совершенно непостижимую для мира². Сравнение христианского смирения с античными нравственными категориями подтверждает правильность этой точки зрения. В античности слово «смирение» (букв. «малость», «низость») имело почти исключительно негативный смысл, обозначало физическую, социальную или нравственную угнетенность, придавленность, низость, подлость и малодушие³. Античный греческий язык, обличая гордость, тем не менее не имел специального термина для противоположного положительного качества, так как не знал и самого этого качества⁴.

Христианство вливает в это слово совершенно новый смысл и дух, буквально переворачивая прежние представления. Оно не только не порицает «малость» человека, но призывает его к ней — к осознанию своей малости пред Богом, ближним и даже всем Божьим творением, говоря, что именно с этого осознания, именно с этой «малости» начинается его подлинный путь к Богу, и более того: чем дальше движется человек по этому пути, тем сильнее проявляется в нем это качество.

Основные термины, которые используются для обозначения этой добродетели в Новом Завете и патристике — «смирение» (*ταπεινωσις*) и «смиренномудрие» (*ταπεινοφροσύνη*). Первое из этих слов давно известно греческому языку, оно часто употребляется в разных смыслах

¹ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О истинном и ложном смиренномудрии (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* 1993. С. 536).

² См., например: *Joannes Climacus. Scala paradisi 25 // PG 88, 996; Petrus Damascenus. Sermo 23 (Петр Дамаскин, прп. 1874. С. 110); Игнатий Брянчанинов, свт.* Поучение к простому народу при посещении епархии. О спасении (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* 2014. С. 366–367).

³ О неведении античным миром добродетели смирения см.: Cathrein 1925. P. 283–288. Gauthier 1951. P. 405. См. также наши статьи: Лизгунов П., иерей. 2014; Лизгунов П., иерей. 2015.

⁴ Gauthier, Magnanimite 1951. P. 406.

и античным авторами, и греческими переводчиками Ветхого Завета. Второе — появляется в греческом языке только в христианское время, в апостольской среде — как предполагают, это неологизм св. ап. Павла⁵. Возникает вопрос, чем обусловлено появление нового термина и в чем отличие «смирennemудрия» от собственно «смирения».

Свт. Игнатий (Брянчанинов) соотношение этих двух слов объясняет так: «Смирennemудрие есть образ мыслей, заимствованный всецело из Евангелия, от Христа. Смирение есть сердечное чувство, есть залог сердечный, соответствующий смирennemудрию. Сначала должно приобучаться к смирennemудрию; по мере упражнения в смирennemудрии, душа приобретает смирение, потому что состояние сердца всегда зависит от мыслей, усвоившихся уму. Когда же делание человека осенится Божественною благодатию, тогда смирennemудрие и смирение в изобилии начнут рождать и усугублять друг друга, при споспешестве споспешника молитвы — плача»⁶.

С. М. Зарин определяет различие терминов несколько иначе: «В то время как *ταπεινωσις* <...> употребляется для обозначения внешнего положения, в котором кто-либо находится, и, следовательно, оттеняет прежде всего и преимущественно момент пассивный, *ταπεινοφροσύνη* дает мысль о смирении как об акте и проявлении жизни сознательно-свободной <...> Уже филологический смысл термина содержит указание на то, что им выражается собственно смиренный образ мыслей человека и предполагается, непременно, момент сознательно-свободного участия в обозначаемом им настроении»⁷.

Чтобы точнее понять соотношение этих понятий христианской нравственности, стоит кратко обозреть историю их появления и развития в греческой письменности.

Своими корнями понятие смирения как добродетели уходит в Ветхий Завет. В Ветхом Завете эту добродетель обозначало еврейское *אָנָוָה* (*ʾānāwâ*), восходящее к прилагательному *אָנִי* (*ʾānî*) и глаголу *אָנָה* (*ʾānâ*).

⁵ Шлоссер 2013. С. 514.

⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. О смирении (разговор между старцем и учеником его) (Игнатий (Брянчанинов), свт. 1993. С. 314).

⁷ Зарин 1907. С. 469.

Варианты глагола ‘āpâ встречаются в различных языках Ближнего Востока времен ветхозаветного Израиля. В моавитском языке этот глагол обозначал «угнетать», в финикийском — «покорять». В древнееврейском языке в наиболее буквальном смысле означает «сгибать, наклонять»⁸, откуда видна определенная этимологическая близость с греческим ταπεινώω. Впрочем, в подобном буквально-физическом смысле слово ‘āpâ в Ветхом Завете практически не употребляется, всегда относясь к человеку и имея уже переносный смысл материального или нравственного угнетения. В этом смысле основное значение глагола ‘āpâ связано с различными формами скорби, угнетения⁹, он переводится как *притеснять, унижать, причинять зло*¹⁰. В греческом переводе Ветхого Завета это слово чаще всего передается словами ταπεινώω (унижать, смирять) или κακίζω (причинять зло, бранить, притеснять).

Прилагательное ‘āpî имеет два основных значения: угнетенные (подверженные действию ‘āpâ) и нищие. «Нищие» является основным значением как наиболее частая форма угнетенного состояния¹¹.

Однако в богооткровенном Ветхом Завете не найти презрительного отношения к *малым сим*¹², часто характерного для античной аристократии. Здесь более слышны мотивы сочувствия к нищим, утешения их, призыва к справедливости, обличения богатых.

При этом уже в ранних книгах Писания у этих понятий появляется нравственный оттенок. Богатый порицается не собственно за богатство, а за свое немилосердие к бедным, причиной чему — его гордость¹³. Наоборот, нищему присущи качества, противоположные гордости, — смирение и кротость. Соответственно, слово ‘āpî уже в ранних книгах имеет и иное значение — «кроткий» — и переводится на греческий словом πραύς. Смысловое значение слова ‘āpî меняется на протяжении библейского повествования постепенно: от более материального к более

⁸ TDOT 2001. Vol. 11. P. 232–233.

⁹ Ibid. P. 234.

¹⁰ Harris 1999. P. 682.

¹¹ Ibid. P. 684.

¹² Ср. Мф. 18, 10.

¹³ См. Ис. 3, 14–17.

духовному — и в более поздних книгах употребляется по преимуществу в духовно-нравственном смысле¹⁴.

Появляется также иной термин — אָנָו (‘ānāw) — с тем же набором значений, что и ‘ānî, но с той разницей, что если ‘ānî чаще обозначает нищего и угнетенного, реже смиренного и кроткого, то ‘ānāw практически всегда обозначает кроткого, редко — материально неимущего. Впрочем, не исключено, что различие этих терминов возникло случайно, по чисто лингвистическим причинам¹⁵.

От ‘ānāw происходит ‘āpāwâ — собственно смирение как духовно-нравственное качество.

Столь богатая смысловая палитра, связанная с одним корнем, совершенно отсутствовала в античной классике, где, как отмечалось, смирение и нищета вовсе не имели положительного нравственного смысла, тем более не обозначали какой-то особенной духовной добродетели. Это, по-видимому, поставило в затруднение создателей Септуагинты, и в ней слова семантического поля ‘āpâ переводятся, в зависимости от контекста, совершенно различными словами. Глагол ‘āpâ, помимо обычных ταπεινώω и χαλῶω, может переводиться словом σαλεύω — «трясти», «качать», «волновать»¹⁶, и ἐντρέπω — «устыдить», «изменить»¹⁷, и δουλεύω — «рабски служить»¹⁸, и другими. Прилагательное anî переводится или прилагательными, обозначающими материальную нищету: πτωχός (нищий), πένης (бедный) и более общим ταπεινός, или нравственным понятием πραύς (кроткий) в случае явно нравственного оттенка смысла.

Такой образ перевода имеет, однако, один существенный недостаток. В еврейском оригинале различные оттенки смысла связаны между собой: физическая нищета и угнетенность связаны с духовным смирением и кротостью. В греческом переводе эта связь утрачивается.

В Новом Завете качество смирения, или духовной нищеты, возводится на высоту, не только не известную античности, но новую даже для ветхозаветного иудейского народа.

¹⁴ Adnès 1969. P. 1142–1143.

¹⁵ Gauthier, Magnanimite 1951. P. 378; Harris 1999. P. 684.

¹⁶ 2 Цар. 17, 20.

¹⁷ Исх. 10, 3.

¹⁸ 1 Цар. 12, 7.

Проповедью блаженства *нищих духом*¹⁹ начинает Спаситель изложение Своего нравственного учения. Очевидно, что нищие духом — это те самые нищие Божии Ветхого Завета, к которым обращены Его обетования. Предполагают даже, что само слово «духом» — пояснительная добавка евангелиста Матфея, а в оригинальной речи Спасителя было одно слово — «нищие». Так это или не так, но греческим словосочетанием *οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματι* передается, скорее всего, арамейское *anwânâ*, аналогичное древнееврейскому *‘ānāw* (кроткий/нищий), или арамейское *anûâ*, соответствующее древнееврейскому *‘ānî* (нищий/кроткий)²⁰. Есть также мнение, что выражение «нищие духом» соответствует еврейскому слову *רִשָׁה* (*rîsh*) и обозначает «блаженны нищие, ходящие в Духе»²¹, однако подавляющее большинство энциклопедий и критических изданий новозаветных текстов придерживаются точки зрения, приведенной выше²².

Для иноязычного и инокультурного слушателя проповедь Спасителя начинается с некоего нравственного парадокса о блаженстве «слабых мира сего». Для иудея же никакого парадокса в этой речи нет: Спаситель отсылает его к хорошо известному из Ветхого Завета духовному понятию, перенося, правда, это понятие с периферии на первое место в нравственной жизни человека и таким образом возводя его на новую высоту.

Пресвятая Богородица произносит: «*Яко призре на смирение*»²³ (*ταπεινωσις*). Это смирение, очевидно, также перевод арамейского слова, восходящего к древнееврейскому *onî* (бедствие, нищета-смирение) или *anawa* (смирение-кротость). В нем слышатся отголоски смирения ветхозаветных женщин: Агари²⁴, Лии²⁵, Анны²⁶, которым Господь чу-

¹⁹ Мф. 5, 3.

²⁰ Gauthier, Magnanimite 1951. P. 400.

²¹ Грилихес Л., прот. 2015.

²² См., например: Adnès 1969. P. 1142–1143; Hagner 2002. P. 92; Albright, Mann 2008. P. 46; Davies, Allison 2004. P. 442; Зарин 1915. С. 41.

²³ Лк. 1, 48.

²⁴ Быт. 16, 11.

²⁵ Быт. 29, 32.

²⁶ 1 Цар. 1, 10–11. На параллели между Песней Пресвятой Богородицы и словами пророчицы Анны указывает Р. Готье (Gauthier 1951. P. 398). Однако и терминологически, и по смыслу к этой Песни также близки слова Агари и Лии в соответствующих обстоятельствах.

десным образом дает ребенка. Все эти женщины обращались к Богу из своего смирения-страдания *οπί*, на греческий всякий раз переданного посредством *ταπεινωσις*.

Говоря: «*Призре на смирение*», Божия Матерь отсылает нас к смирению Агари, изгнанной господами и получившей ребенка — родоначальника великого рода в путях Промысла Божьего, отсылает к смирению Лии, не любимой мужем и ставшей родоначальницей большинства колен Израиля, отсылает к смирению бесплодной пророчицы Анны, получившей сына, ставшего великим пророком Самуилом, отсылает к смирению всего народа Израилева, вводимого Богом в ту или иную скорбь для возвращения, сохранения его избранности и получившего в конце концов ребенка — Мессию.

В устах Пресвятой Богородицы слово «смирение» включает в себе в сконцентрированном виде всю смысловую полноту ветхозаветного употребления: всю угнетенность, скорбь, нищету, малость, кротость и жажду Бога, какая была сосредоточена в народе Божиим. Но ее собственное смирение еще больше во всех смыслах: это Дева, отказавшаяся от Себя, полностью вручившая Себя Богу, не имеющая в этом никакого примера, не знающая мужа, не мечтающая и совершенно не считающая Себя достойной родить Мессию — и при этом заподозренная в прелюбодеянии св. Иосифом Обручником.

В Ее устах «призре» включает в себе всю полноту исполнения ветхозаветных обетований: радость изгнанной Агари, получившей ребенка, родоначальника великого рода в путях промысла Божьего, радость нелюбимой Лии, ставшей родоначальницей большинства колен Израиля, радость бесплодной Анны, получившей сына, который сделался великим пророком. Но радость Божьей Матери превышает все это точно так же, как явленное чудо Божией милости в рождении от Девы Сына Божия неизмеримо превышает все прежде явленные Им чудеса.

Однако самым ярким выражением новозаветного смирения становится подвиг Самого Христа, который, *будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя* (ἐαυτὸν

ἐχένωσεν, слав.: умалил) Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν), быв послушным даже до смерти, и смерти крестной²⁷. Поэтому Господь с полным основанием призывает учиться смирению прежде всего у Него Самого²⁸.

Смирение Христа, так ярко воспетое апостолом Павлом в Послании к Филиппийцам, стало примером для всей его жизни и учения: апостол становится одним из самых ярких и вдохновенных проповедников этой добродетели.

Само слово «смирение» апостол часто употребляет в значениях, близких к ветхозаветным понятиям *anawa* и *oni*.

«Умею жить и в скудости (ταπεινοῦσθαι, слав.: смириться), умею жить и в изобилии, научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке»²⁹.

«Но Бог, утешающий смиренных (τοὺς ταπεινοὺς), утешил нас пришествием Тита»³⁰.

«Будьте единомысленны между собою; не высокоумствуйте, но последуйте смиренным (μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαρρέμενοι), не мечтайте о себе»³¹.

В своих посланиях апостол также часто касается смирения, не называя его по имени. Он призывает христиан к скромности³², братской любви³³. Именно на проповедь смирения в значительной степени нацелено учение апостола о законе и благодати³⁴.

И именно в проповедях и посланиях апостола Павла появляется новый термин — смиренномудрие (ταπεινοφροσύνη). Прежде него это слово было неизвестно.

Предшественниками этого слова были глагол *ταπεινοφρονέω* (смиренномудрствовать) и *ταπεινόφρων* (смиренномудрый). Судя по TLG, известны только четыре случая появления какой-либо из форм этого слова (именно — глагольной) в дохристианское время: это один текст в

²⁷ Флп. 2, 6–11.

²⁹ Флп. 4, 12.

³¹ Рим. 12, 16.

³³ См. Рим. 12, 10.

²⁸ Мф. 11, 29.

³⁰ 2 Кор. 7, 6.

³² См. Рим. 12, 3–8.

³⁴ См. Рим. 9.

корпусе басней Эзопа³⁵, один — Сивиллы³⁶, а также два места в Септуагинте³⁷.

Однако само существительное «смирennemудрие» — новозаветного, христианского происхождения³⁸. Иногда предполагают, что именно апостол Павел является автором нового понятия³⁹. У него слово «смирennemудрие» употребляется шесть раз⁴⁰.

Апостол говорит о себе, что он проповедовал, работая Господу со всяким смирennemудрием (μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης) и многими слезами, среди искушений⁴¹, умоляет своих учеников поступать достойно звания христианина, со всяким смирennemудрием и кротостью (μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραύτητος) и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью (ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ)⁴², по смирennemудрию (τῇ ταπεινοφροσύνῃ) почитая один другого высшим себя⁴³, заповедует приобретать добродетели милосердия, благодати, смирennemудрия, кротости и долготерпения⁴⁴.

У него есть также два случая употребления слова «смирennemудрие» в негативном смысле.

«Никто да не обольщает вас самовольным смирennemудрием (θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ) и служением ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеваясь плотским своим умом»⁴⁵.

«Это имеет только вид мудрости в самовольном служении, смирennemудрии и изнурении тела (ἐν ἐθειλοθηρησίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος), в некотором небрежении о насыщении плоти»⁴⁶.

³⁵ Fabulae Syntipae philosophi 55:13–15 (A. Hausrath, H. Hunger. Leipzig, 1959). «Миф показывает, что отступаться вместо того, чтобы полагать напрасные усилия, сильнее и удобнее во всех отношениях» (ὁ μῦθος δηλοῖ, ὡς τὸ ταπεινοφρονεῖν ὑπὲρ τὸ ματαίως κομπάζειν ἐνεργέστερον ἐπὶ πᾶσι καὶ πρακτικώτερον πέφυκεν).

³⁶ Oracula Sibyllina 8:480 (Geffcken J. Leipzig, 1902 (GCS 8)).

³⁷ Пс. 130, 2; Притч. 29, 23.

³⁸ Hawthorne 2004. P. 87; Vincent 1897. P. 56.

³⁹ Шлоссер 2013. С. 514.

⁴⁰ Деян. 20, 19, Еф. 4, 2, Флп. 2, 3, Кол. 2, 18, Кол. 2, 23, Кол. 3, 12.

⁴¹ Деян. 20, 19.

⁴² Еф. 4, 2.

⁴³ Флп. 2, 3.

⁴⁴ Кол. 3, 12.

⁴⁵ Кол. 2, 18.

⁴⁶ Кол. 2, 23.

Это довольно темные места, которые трактуют различным образом. Предполагают, что под «самовольным смиренномудрием» апостол подразумевал «принижение» человека, который, по мнению лжеучителей, не может служить Богу непосредственно, но только через посредство ангелов; подразумевал чрезмерные аскетические практики, чрезмерную услужливость и готовность колоссян к ложным культовым практикам⁴⁷. Иногда это слово относят даже к слову «ангелам» и толкуют как унижение ангелов посредством ложных духовных практик⁴⁸. Во всяком случае практически все исследователи согласны, что порицает апостол не смиренномудрие как таковое, но ложное, фальшивое смиренномудрие.

Как видно из употребления слова, его смысл принципиально не отличается от ветхозаветного смирения-нищеты и соответствующих новозаветных аналогов (нищеты духа, смирения, кротости). Здесь едва ли можно увидеть явный акцент на более активном применении (по С. М. Зарину) или только лишь на образе мыслей в сравнении с сердечным чувством (по свт. Игнатию).

Подобным образом эти слова будут взаимозаменяемы и у ближайших за Новым Заветом авторов — мужей апостольских. Например, оба эти слова могут употребляться для обозначения аскетического подвига поста.

«Не такой пост Я избрал, говорит Господь, чтобы человек томил (ταπεινώντα) душу свою без причин...»⁴⁹.

«...В тот день, в который постишься, ничего не вкушай, кроме хлеба и воды; и <...> остающееся от этого дня отложи и отдай вдове, сироте или бедному; таким образом ты смиришь свою душу (ὅτιω ταπεινοφρονῆσεις, ἵνα ἐκτῆς ταπεινοφροσύνης σου. Букв.: “так смиренномудрствуй, чтобы через твое смиренномудрие...”), и получивший от тебя насытит свою душу и будет за тебя молиться Господу»⁵⁰.

⁴⁷ O'Brien 2002. P. 142; Abbott 1909. P. 268.

⁴⁸ Barth, Blanke, Beck 2008. P. 342.

⁴⁹ Barnabae epistula 3, 1:3–4 (R. A. Kraft. P., 1971 (SC 172)). Цит. по: Преображенский П., свящ. 1862. С. 36.

⁵⁰ Hermas 56, 7 (M. Whittaker. V., 1967 (GCS 48)). Цит. по: Преображенский П., свящ. 1862. С. 290.

Оба слова могут употребляться и для обозначения христианского духовного качества.

«Так да приближаемся к болящему брату или сестре, и да посещаем их как подобает, без коварства и любви к деньгам, без шуму и болтовни, и не в виде, чуждом благочестия, и без гордости, но в кротком и смиренном духе Христовом» (ἐν πνεύματι ταπεινώσεως)⁵¹.

«По жизни узнавай человека, который имеет Духа Божия. Во-первых имеющий духа свыше — спокоен, кроток и смирен» (πραῦς ἐστὶ καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων)⁵².

Конечно, это не означает полного тождества двух слов. Между ними сохраняется этимологическое различие, а за словом «смирение» сохраняется спектр значений вне нравственного контекста (низость, малость). Поэтому в ряде случаев смиреномудрие может определяться именно как смиренный образ мысли.

«Что же такое смиреномудрие? Смиренно думать о себе (Τί οὖν ἐστὶ ταπεινοφροσύνη; Τὸ ταπεινὰ φρονεῖν)⁵³, — говорит свт. Иоанн Златоуст.

«Смиренно», однако, употребляется здесь не в смысле добродетели (подобно определению свт. Игнатия), а в смысле малости. Продолжение этой цитаты такое:

«...А смиренно думает не тот, кто по необходимости уничижен, но кто сам себя уничижает (ταπεινὰ δὲ φρονεῖ, οὐχ ὁ ἀπὸ ἀνάγκης ὢν ταπεινός, ἀλλ' ὁ ἑαυτὸν ταπεινῶν) <...> Когда кто-нибудь, имея возможность думать о себе высоко, думает смиренно, то он смиреномудр. Если же кто, не имея такой возможности, думает смиренно, тот еще не смиреномудр ("Ὅταν τις ὑψηλὰ δυνάμενος φρονῆσαι ταπεινοφρονῆ, οὗτος ταπεινόφρων ἐστίν· ὅταν δὲ παρὰ τὸ μὴ δύνασθαι ταπεινοφρονῆ, οὐκέτι ταπεινόφρων ἐστίν)⁵⁴.

⁵¹ *Clemens Romanus*. Epistulae de virginitate 12, 2 (F. X. Funk, F. Diekamp. Tübingen, 1913). Цит. по: *Климент Римский*. Два окружных послания о девстве, или к девственникам и девственницам. Послание 1. 12 (*Климент Римский* 1869. С. 213).

⁵² *Herms* 43, 8 (M. Whittaker. В., 1967 (GCS 48)). Цит. по: Преображенский П., свящ. 1862. С. 274.

⁵³ *Joannes Chrysostomus*. In epistulam ad Philippenses 6, 2 // PG 62, 221. Цит. по: *Иоанн Златоуст, свт.* 1905. С. 267.

⁵⁴ *Ibid.* 6, 2. PG 62, 221. Цит. по: *Иоанн Златоуст, свт.* 1905. С. 267–268.

В тех случаях, когда слово «смирение» употребляется в чисто нравственном контексте и обозначает именно христианское качество, оно нередко продолжает употребляться как синоним смиренномудрия. Например, глава «О смиренномудрии» из сочинения прп. Иоанна Лествичника (Περὶ τῆς <...> ταπεινοφροσύνης) начинается так:

«Настоящее слово представляет рассуждению вашему сокровище в бранных сосудах <...> Никакое слово не может изъяснить его качество. Одну надпись имеет сие сокровище, надпись непостижимую, как свыше происходящую <...> Надпись эта такова: “святое смирение” (Ἡ ἀγία ταπεινώσις)»⁵⁵.

Подобная синонимичность вполне понятна, ибо она опирается на библейское словоупотребление.

Исходя из сказанного, ответ на вопрос, зачем христианам понадобилось изобретать новый термин, кажется довольно ясным. Старого термина просто не было. Понятие смирения, как и само явление, само качество смирения в дохристианское время принадлежало исключительно богооткровенной ветхозаветной религии. При передаче этого понятия на язык греческой античности приходилось пользоваться различными словами, раскрывающими разные оттенки понятия: угнетенность, бедность, нищета, кротость.

Видимо, при переводе Ветхого Завета это было допустимо. Однако в Новом Завете смирение переместилось из вспомогательных добродетелей в разряд главных, став первой заповедью блаженства, и его уже нельзя было передавать приблизительно, синонимами различного характера. Нужен был новый специальный термин, посвященный именно этой конкретной добродетели. Таким термином и стало смиренномудрие — неологизм, созданный апостолами на основе уже существовавшего глагола и прилагательного, которые использовались переводчиками Ветхого Завета. Это слово стало обозначать собственно христианское качество смирения — ветхозаветное *apaawa*, утвержденное и усиленное проповедью и подвигом Спасителя.

⁵⁵ *Joannes Climacus*. *Scala paradisi* 25, 2 // PG 88, 988:25. Цит. по: *Иоанн Лествичник*, прп. 2005. С. 274.

Воспринимают новое слово и нехристианские авторы. Цельс разумеет его именно как христианское нововведение, искажающее платоновское учение. «Их (христиан — П. Л.) смиренномудрие (*ταπεινοφροσύνη*) — (результат) неправильного понимания мысли Платона, который говорит в одном месте в “Законах”: “Бог, согласно древнему преданию, заключая в себе начало, конец и середину всего существующего, действует прямо, идя по пути (указываемому его) природой; за ним всегда следует справедливость, наказывающая нарушителей божественного закона; кто хочет быть счастливым, следует за ней смиренно и скромно” (*ταπεινός και κεκοσμημένος*). (А у христиан) смиренный (*ὁ ταπεινοφρονῶν*) смиряется (*ταπεινοῦται*) безобразно и на беду себе, повергнувшись наземь, бросившись на колени и ниц, облачившись в жалкую одежду и посыпав (главу) пеплом»⁵⁶.

Однако слово входит в обиход, его начинают употреблять и вне контекста антихристианской полемики. В этих случаях оно употребляется также вполне соответственно понятию «смирение» — но не в христианском, а в античном, отрицательном смысле.

«Я-то думаю, что старому человеку следовало бы сидеть здесь, не к тому направляя все свои усилия, чтобы вы не были о себе низкого мнения (*ὅπως μὴ ταπεινοφρονήσητε*) и не предавались каким-нибудь низким и неблагородным рассуждениям о самих себе (*μηδὲ ταπεινὸς μηδ' ἀγενεῖς τινὰς διαλογισμοὺς διαλογιεῖσθε αὐτοὶ περὶ ἑαυτῶν*), а к тому, чтобы среди вас не оказалось каких-нибудь таких молодых людей, которые, узнав родство с богами и что мы, как некими оковами, связаны телом и его имуществом и всем тем, что ради них бывает нам необходимо для устройства и пребывания в жизни, захотели бы отбросить все это как некое бремя, тягостное и бесполезное, и уйти к родным»⁵⁷, — пишет Эпиктет (I—II вв.).

«Я мог бы также рассказать, как закончилась война в Галлии, как провозглашенный императором Гальба возвратился из Испании в Рим,

⁵⁶ *Celsus*. Ἀληθῆς λόγος. 6, 15 (R. Bader. Stuttgart, 1940. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 33). Цит. по: Ранович 1990. С. 307.

⁵⁷ *Epictetus*. Dissertationes ab Arriano digestae (H. Schenkl. Leipzig, 1916). Цит. по: Таронян 1997. С. 56.

как он был обвинен воинами в низости (ἐπὶ ταπεινοφροσύνη) и предательски убит посреди римского форума, а императором объявлен Отон»⁵⁸, — пишет Иосиф Флавий. Примечательно, что в данном случае представитель еврейского общества, несомненно знакомый с ветхозаветным понятием нищеты, использует данное слово в свойственном античности негативном ключе.

* * *

Таким образом, представление С. М. Зарина о том, что термины ταπεινωσις и ταπεινοφροσύνη отличаются как нечто более пассивное и более активное, справедливо лишь отчасти, оно передает отдельные случаи этого различия. Слова же свт. Игнатия: душевное качество смирения предворяется смиренным образом мыслей и одно взаимно порождает другое — несомненны. Однако, с чисто филологической точки зрения, его утверждение о том, что смирение — это благодатное душевное качество, а смиренномудрие — предшествующий ему смиренный образ мыслей, представляется не совсем точным.

Различие заключается в том, что слово ταπεινωσις выражает целый комплекс значений: состояние материальной нищеты, подавленность, смиренный образ мыслей, глубинное духовное качество и др. Термин же ταπεινοφροσύνη более узок и обозначает собственно христианское (и ветхозаветное) нравственное понятие. В нравственном контексте эти два слова нередко употребляются как синонимы.

Подводя итог, можно сказать, что слово «смиренномудрие» является переводом на язык греческой античности нового для нее ветхо- и новозаветного понятия духовной нищеты и смирения.

БИБЛИОГРАФИЯ

Грилахес Л., прот. 2015 — Грилахес Л., прот. «Блаженны нищие духом»: опыт интерпретации с учетом ветхозаветных данных // Электронный ресурс: <http://www.mpda.ru/video/text/2802761.html> (дата обращения:

⁵⁸ *Flavius Josephus. De bello Judaico* 4, 494 (В. Niese. В., 1895 (1955)). Цит. по: Ковельман 2008. С. 288.

- 26.06.2015). [*Grilikhes L., prot.* «Blazhenny nishchie dukhom»: opyt interpretatsii s uchetom vetkhozavetnykh dannyykh («Blessed are the poor in spirit»: the experience of the interpretation of the data based on the Old Testament) // Elektronnyi resurs: <http://www.mpda.ru/video/text/2802761.html> (data obrashheniia: 26.06.2015) (Electronic source: <http://www.mpda.ru/video/text/2802761.html> (reference date: 26.06.2015)).]
- Зарин 1907 — *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Том первый: основоположительный. Книга вторая: опыт систематического раскрытия вопроса. СПб., 1907. [*Zarin S. M.* Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniiu. Tom pervyi: osnovopolozhitel'nyi. Kniga vtoraiia: opyt sistematicheskogo raskrytiia voprosa. (Asceticism for the Orthodox Christian doctrine. Volume One: foundational. Book Two: the experience of a systematic resolution of the issue). Saint Petersburg, 1907.]
- Зарин 1915 — *Зарин С. М.* Заповеди блаженства. Пг., 1915. [*Zarin S. M.* Zapovedi blazhenstva (Beatitudes). Petrograd, 1915.]
- Лизгунов П., иерей 2014 — *Лизгунов П., иерей.* Понятие смирения в античности // Материалы VI международной студенческой научно-богословской конференции. СПб., 2014. С. 12–20. [*Lizgunov P., ierei.* Poniatie smireniia v antichnosti (The concept of humility in Antiquity) // Materialy VI mezhdunarodnoi studencheskoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii (Proceedings of the VI International Student Scientific and Theological Conference). Saint Petersburg, 2014. P. 112–20.]
- Лизгунов П., иерей 2015 — *Лизгунов П., иерей.* Знала ли античность смирение // Электронный ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/3962371.html> (дата обращения: 26.06.2015). [*Lizgunov P., ierei.* Znala li antichnost' smirenie (Did antiquity know humility) // Elektronnyi resurs: <http://www.bogoslov.ru/text/3952371.html> (data obrashheniia: 26.06.2015) (Electronic source: <http://www.bogoslov.ru/text/3952371.html> (reference date: 26.06.2015)).]
- Шлоссер 2013 — *Шлоссер М.* Смирение // Богословская антропология. Русско-православный — римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Ред. прот. Андрей Лоргус, Б. Штубенраух. М., 2013. С. 505–517. [*Schlösser M.* Smirenje (Humility) // Bogoslovskaiia antropologiiia. Russko-pravoslavnyi — rimsko-katolicheskii slovar': izdaniia na russkom i nemetskom iazykakh (Theological anthropology. Russian-Orthodox — Roman-Catholic Dictionary: publications in Russian and German) / Red. prot. Andrei Lorgus, B. Shtubenraukh. Moscow, 2013. P. 505–517.]

- Abbott 1909 — *Abbott T. K.* A critical and exegetical commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians. New York, 1909.
- Adnès 1969 — *Adnès P.* Humilité // DSAM. 1969. Vol. 7. Col. 1136–1187.
- Albright, Mann 2008 — *Albright W. F., Mann C. S.* Matthew: introduction, translation, and notes. New Haven — L., 2008.
- Barth, Blanke, Beck 2008 — *Barth M., Blanke H., Beck A. B.* Colossians: a new translation with introduction and commentary. New Haven — L., 2008.
- Cathrein 1925 — *Cathrein H.* Haben die heidnischen Philosophen die Demut gekannt // Zeitschrift für Ascese und Mystik. Bd. 1. Innsbruck — W. — München, 1925/26. S. 283–288.
- Davies, Allison 2004 — *Davies W. D., Allison D. C.* A critical and exegetical commentary on the Gospel according to saint Matthew. L. — New York, 2004.
- Gauthier 1951 — *Gauthier R.-A.* Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne. P., 1951.
- Hagner 2002 — *Hagner D. A.* Matthew 1–13. Dallas, 2002 (WBC 33A).
- Harris 1999 — *Harris R. L. et al.* Theological wordbook of the Old Testament (electronic ed.). Chicago, 1999.
- Hawthorne 2004 — *Hawthorne G. F.* Philippians. Dallas, 2004 (WBC 43).
- O'Brien 2002 — *O'Brien P. T.* Colossians — Philemon. Dallas, 2002 (WBC 44).
- Vincent 1897 — *Vincent M. R.* A critical and exegetical commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon. New York, 1897.

ПЕРЕВОДЫ И ИСТОЧНИКИ

- Игнатий (Брянчанинов), свт.* 1993 — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. М., 1993. Т. 1. Аскетические опыты. [*Ignatii (Brianchaninov), svt.* Sochineniia (Works). Moscow, 1993. T. 1. Asketicheskie opyty.]
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* 2014 — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2014. Т. 4. [*Ignatii (Brianchaninov), svt.* Tvoreniia (Works). Moscow, 2014. Vol. 4.]
- Иоанн Златоуст, свт.* 1905 — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: в рус. пер.: в 12 тт. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 1. [*Ioann Zlatoust, svt.* Tvoreniia: v rus. per.: v 12 tt (Works in russian translation: in 12 vols). Saint Petersburg, 1905. Vol. 11. Kn. 1.]
- Иоанн Лествичник, прп.* 2005 — *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М., 2005. [*Ioann Lestvichnik, prp.* Lestvitsa, vozvodiaschaia na nebo (Ladder, leading to heaven). Moscow, 2005.]

- Климент Римский, свт. 1869* — *Климент Римский, свт.* Два окружных послания о девстве, или к девственникам и девственницам // ТКДА. 1869. № 5. С. 193—227. [Dva okruzhnykh poslaniia o devstve, ili k devstvennikam i devstvennitsam (Two public letters on virginity or to virgins) // Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii (Works of the Kiev Theological Academy). 1869. № 5. P. 193—227.]
- Ковельман 2008 — *Иосиф Флавий.* Иудейская война / Ред. А. Б. Ковельман. М., 2008. [Iosif Flavii. Iudeiskaia voina (The Jewish war) / Red. A. B. Kovelman. Moscow, 2008.]
- Петр Дамаскин, прп. 1874* — *Петр Дамаскин, преп.* Творения. М., 1874. Кн. 2. [*Petr Damaskin, prp.* Tvoreniia. (Works). Moscow, 1874. Kn. 2.]
- Преображенский П., свящ. 1862 — Писания мужей апостольских / Пер. свящ. П. Преображенский. М., 1862. [Pisaniia muzhei apostol'skikh (Writing of the Apostolic fathers) / Per. sviashch. Petr Preobrazhenskii. Moscow, 1862.]
- Ранович 1990 — *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. [Ranovich A. B. Pervoistochniki po istorii rannego khristianstva. Antichnye kritiki khristianstva (Primary sources for the history of early Christianity. Antique criticism of Christianity). Moscow, 1990.]
- Таронян 1997 — Беседы Эпиктета / Изд. Г. А. Таронян. М., 1997. [Besedy Epikteta (Conversations of Epictetus) / Izd. G. A. Taronyan. Moscow, 1997.]

Abstract

Lizgunov Paul, priest. Humility and humble mindedness. The relation of the terms and the reason for creating new terminology

The article explores the relation between two similar terms of one Christian virtue: ταπεινωσις (humility) and ταπεινοφροσύνη (mind of humility). The first word originates from Greek antique texts, but in Christianity changes its meaning from negative to positive. The second term first appears in the writings of Apostles Peter and Paul and has a primarily Christian use. The author tries to understand the difference between them and the reasons why the Apostles created a new term. Antiquity did not consider humility a virtue, but the texts of the Old Testament knew such a virtue under Hebrew words “anawa”, “anaw”, “ani”. Thus, the translators to Greek had to use

different words for its translation, such as poor, oppressed, meek, and humble. In Christianity, the virtue of humility became one of the main virtues. It needed a special term for its significance. Ταπεινοφροσύνη became such a term. The author asserts this to be the main reason for creating this new word. The only difference between these words is the context in which they are used. Ταπεινοφροσύνη is the same ταπείνωσις, only used in a specifically Christian context. Thus, ταπεινοφροσύνη is concluded to be the translation of the Old and New Testament concept of humility in to the language of Greek Antiquity.

Keywords: Humility, mind of humility, humble, meek, poor in spirit, Be-attitudes, Christian ethics, antiquity, Old Testament, New Testament.

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ОБРАЗЫ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В ГРЕЧЕСКОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВИЗАНТИИ:

СРАВНЕНИЕ ОБРАЗОВ «ЦАРЯ» И «ПЛАЧА»
У ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА
И ИХ КОНТЕКСТ¹

УДК 242 (821.14)

Аннотация

Автор статьи предлагает взглянуть на царскую власть и ее внутренний духовный смысл глазами монахов-отшельников и христианских писателей аскетико-мистического направления в противовес чрезмерной политизации этой темы. Впервые предпринимается попытка предварительно систематизировать по определенным критериям упоминания о царской власти и ее некоторых регалиях в греческой аскетической литературе. Главная тема — анализ сравнения плача с царем в четвертом «Огласительном слове» прп. Симеона Нового Богослова и выявление контекста этого сравнения в культуре, аскетической традиции и истории Византии. Царь, который надевает на себя белое одеяние в знак скорби, и традиция плача царя о близких и народа о царе имеют ряд характерных описаний в памятниках прежде всего исторической литературы. Эти описания оказываются ярким фоном для изучения плача как ключевой добродетели христианской аскетике. Обращение к войнам, которые вел современник прп. Симеона — император Василий Болгаробойца, сделано для более рельефного представления о той среде и

¹ Статья написана в преддверии конференции в Бухаресте «Faith and community around the Mediterranean in late Antiquity and the Middle ages» (март 2016 г.), где предполагается прочесть ее сокращенный вариант в виде доклада. Особая благодарность организатору грядущей конференции П. Гурану, исследователю при Институте юго-восточных европейских исследований (Бухарест, Румыния) за ряд ценных советов при написании статьи. За помощь в описании изображения императора Алексиса I Комнина (примеч. 100) благодарю учащуюся кафедры Истории и теории церковного искусства МДА А. Л. Краснову.

атмосфере, которая невольно могла подпитывать возвышенную мысль одного из самых выдающихся мистиков Церкви. Посмертная судьба останков императора Василия во время разорения Константинополя крестоносцами в XIII в. — один из ярчайших образов, иллюстрирующих основную тему статьи, основная задача которой — пробудить интерес к истории и аскетической традиции Церкви.

Ключевые слова: царь, царство, монашество, плач, смирение, Византия, добродетель, страдание, образ.

В формировании Византии как христианской империи особую роль сыграли два основополагающих фактора — царская власть и православие. Обычно исследователи изучают феномен царской власти с исторической, канонической, культурной точки зрения: изучают, в частности, роль царя в проведении Вселенских Соборов, почитание и распространенность царских портретов², а также образы и символы императорского культа, включая ключевые для христианства Крест и Страсти Христовы³. Император, с одной стороны, выше законов («Не разорвавший законы, но умиротворивший, поскольку и он является одушевленным законом (*νόμος ἔμψυχος*), находящимся выше написанных»⁴), будучи сам «одушевленным законом», но в то же время ему нужно соблюдать изданные им законы⁵. Один из современных специалистов по внутренней истории Византии И. Караяннопул писал даже о праве народа на восстание против царя в одном случае — если он отступал от православия и установленных им законов⁶. В этом указании отражается идеальное представление о высокой нравственности

² См.: Дагрон 2010; Андреева 2002, особенно глава «Наместническая модель сакрализации власти в Византийской империи» (С. 102–132).

³ Щедрина 2000; Михайлова 2010.

⁴ *Themistius. Sermo (Χαριστήριος τῷ αὐτοκράτορι ὑπὲρ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ὑπατείας τοῦ στρατηγοῦ Σατορνίνου)* 16 (G. Downey, H. Schenkl. Vol. 1. Leipzig, 1965. P. 212:6–8).

⁵ См. подробнее: *Καραγιαννόπουλος Σ.* 295–299. «...Глас, достойный величия царствующего, признать себя правителем, связанным законами...» (*Digna vox majestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri*) *Codex Justinianus* 1, 14. 4a. P. 429.

⁶ *Καραγιαννόπουλος Σ.* 299. См. также высказывание В. Д. Каткова: «Русский царь всегда ограничен рамками Православной Церкви и ответственен пред Богом» (Невирович 2004. С. 45).

и духовности царя. Образ идеального правителя раскрывался в особом жанре княжеских зеркал, к которому обычно относят и послание свт. Фотия Болгарскому князю Борису. Однако представляется интересным выйти за пределы профессионально составлявшихся трактатов и погрузиться в более широкую литературу.

Настоящая статья⁷ посвящена отражению образа царя в греческой литературе Византии, по-преимуществу аскетической⁸. Хотя монахи или авторы аскетических трактатов не много говорили об особом служении царя, тем важнее те малые свидетельства, которые сообщают, как образ царя воспринимался в удаленной от столицы пустыне и утонувшей в глубине монастыря монашеской келлии.

В первой части статьи предпринята попытка систематизировать упоминания о царе в греческой аскетической литературе с использованием основополагающих представлений о царе как военачальнике и мирном правителе.

Во второй части статьи особый акцент делается на сравнении одной из главных христианских добродетелей — плача-умиления — с христианским царем-военачальником из четвертого «Огласительного слова» прп. Симеона Нового Богослова.

При раскрытии общей темы 1-й части статьи мы старались пользоваться определенными критериями:

1) учитывались упоминания о царе, сопровождаемые раскрытием образа, сравнениями, но не принимались во внимание конкретные исторические лица, участвующие в тех или иных эпизодах;

⁷ Переводы источников, за исключением тех, авторство которых указано, выполнены автором статьи.

⁸ Основная тема статьи может быть дополнительно раскрыта и через обращение к византийскому искусству, в котором царь изображается не только как самодержец, но и как молитвенник пред Богом. Об отражении образа царя в византийском искусстве см.: Грабар 2000, где, в частности, отмечается, что большинство императорских изображений подчеркивают его величие, власть, триумф (Грабар 2000. С. 32–34, 42, см. особо с. 50–102 (Глава 2. «Победа»)). Наряду с ними изображаются молитвенные, аскетические образы царя, как, например, в Хлудовской Псалтири IX в. или в «Догматическом Паноплионе» XI в. (император Алексей I Комнин в молении перед Христом) (Грабар 2000. С. 115 и далее). Подробнее см. в примеч. 99.

2) при отборе свидетельств обращалось особое внимание на те, которые используются в духовно-назидательных, а не просто в повествовательных или информативных целях;

3) предпочтение отдавалось упоминаниям, носящим максимально общий характер, типа сентенций, крылатых или итеративных предложений;

4) особо выбирались места, где проводится сравнение между царем и подвижником-монахом, в то время как сравнения между Царем Небесным и царем земным остаются вне поля зрения (например: «Ибо если земной царь не позволит его вельможам стоять оскверненными перед ним <...> то насколько больше Божественная сила?»)⁹.

Результаты данного исследования носят предварительный характер, что отчасти обусловлено малоизученностью или, можно сказать, даже полной неизученностью темы.

1. ЦАРСКИЙ АСКЕТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ

1. Царь как подвижник

В ранней Византии царь мыслился как величайший священник (*Opitifex maximus*), обладающий высочайшей духовностью и нравственностью. Вступление на царство с XII в. совершалось через миропомазание¹⁰, что уже позволяет провести прямую параллель с таинством крещения и новым рождением во Христе. Как крестившийся, в идеале, должен был в течение семи дней не снимать с себя белой крещальной одежды¹¹, так и царь после миропомазания. Общехристианский идеал

⁹ Пример сравнения Бога с земным царем: *Aprophthegmata patrum* (collectio alphabetica). De abba Marco Aegyptio // PG 65, 304:35–38.

¹⁰ Помазание на царство в Византии фиксируется памятниками не ранее конца XII века. Когда точно этот взятый из Ветхого Завета обычай вошел в чин императорской коронации, непонятно. Уже Лев VI называет своего сына Константина Багрянородного помазанником, но не исключено, что фигурально. Считают, что помазание пришло в эпоху крестовых походов из Европы, точнее из Франции или Зап. империи (ни в Германии, ни в Испании, ни в Англии помазания изначально не было). Подробнее см.: Успенский 1998. С. 14–29, особенно примеч. 2 (С. 14–15).

¹¹ Ср. у Симеона Солунского: *Symeon Thassalonicensis. De sancto unguento* 68 // PG 155, 233–236. Подробнее см.: Успенский 2000. С. 28; Успенский 1998. С. 18–19

святости имеет особое значение для царя. В 1392 г., по чину венчания на царство Мануила II Палеолога, патриарх после помазания на царство покрыв ему голову куколем и только затем возложил корону¹².

Исследователь Ж. Дагрон, быть может, дает самый многосторонний ответ на вопрос, является или нет царь священником и о соотношении царства и священства¹³, но при этом он сравнительно мало говорит о царе как о носителе идеала высокой общечеловеческой и христианской нравственности.

Между тем по данному вопросу есть довольно много ценного, не в полной мере систематизированного материала. В христианской литературе, особенно в относящейся к жанру царского увещания, царю по существу предписывается быть подвижником. Так, епископ Синесий Киринейский пишет в «Слове о царстве» императору Феодосию II: «Силу души подкрепляет природа, а доводит до совершенства подвижничество, к которому тебя, о царь, побуждает любомудрие»¹⁴. Значительно позднее свт. Феофилакт Болгарский говорит о том, что царь должен упражнять свое тело и заниматься телесной аскезой: «И таков закон да будет, о царь: никогда без пота не брать хлеб; от этого подвижничества его тело будет более здоровым и не имеющим ничего лишнего и разумное начало — беспрепятственным»¹⁵. В этом контексте пример императора Никифора II Фоки, который спал на полу, на мантии своего духовного отца прп. Михаила Малеина¹⁶, может рассматриваться уже не только как исключение.

(об обычае на Руси). Первый русский царь Иоанн «из уважения к святине не умывался и не снимал белья в течение восьми дней» (Тихомиров 1894. С. 3).

¹² Успенский 2000. С. 61. Примеч. 51.

¹³ См.: Дагрон 2010. С. 205–245, где делается акцент на анализе высказывания императора Льва III: «Аз есмь император и иерей» — и его контексте.

¹⁴ *Synesius. Oratio de regno* 15:1–2 (N. Terzaghi. R., 1944).

¹⁵ *Theophylactus. Λόγος εἰς τὸν πορφυρογέννητον ἄρ Κωνσταντῖνον* (P. Gautier. Thessalonica, 1980 (CFHB. Series Thessalonicensis 16.1). P. 207:27–30).

¹⁶ «С тех пор василевс впал в уныние и печаль. Он решил никогда более не отдыхать на своем ложе, а спал на шкуре барса и пурпурном войлоке, расстелив их на полу, укрывал же он свое тело плащом своего дяди монаха Михаила, по прозванию Малеина» (*Leo Diaconus. Historia* 5, 5 (K. V. Hase. Bonn, 1828 (CSHB). P. 83:8–13)). В Константинополе император тоже продолжал спать на полу. Это едва не сорвало заговор против него.

В «Апофтегмах» описывается произошедшая в окрестностях Константинополя встреча императора Феодосия II Младшего с египетским монахом: монах угостил царя самым вкусным угощением — благословенными хлебом и водой, в ответ на что царь ублажил его за беззаботность жизни. Этот монах находился на такой духовной высоте, что мог общаться с царем земным без всякого человекоугодничества и показал высочайший пример самообладания и достоинства, которого достигают подлинно подвигающиеся.

«Пребывал некий египетский монах в окрестностях Константинополя при царе Феодосии Новом¹⁷. Проходя тем путем, царь оставил всех и, придя один, постучал в дверь монаха. А тот, открыв, понял, кто он, но принял его как путника. И как только он вошел, они сотворили молитву и сели. И начал царь спрашивать его, как живут отцы в Египте. А тот сказал: “Все молятся о твоём царстве” — и сказал ему: “Поешь немного”. И дал ему хлеб, и положил немного масла и соли, и ел. И дал ему воду и пил. Сказал ему царь: “Ты знаешь, кто я?” А он ответил: “Бог знает, кто ты”. Тогда говорит ему: “Я — Феодосий царь”. И тотчас поклонился ему старец. И говорит ему царь: “Блаженны вы, не имеющие житейских попечений. Поистине я родился в царстве и никогда не испытывал наслаждения от такого хлеба и воды, как сегодня”, ибо пища была очень приятной. И начал с того времени почитать его царь. А старец встал, удалился и снова направился в Египет»¹⁸.

В начале сочинения «Сравнение царя и монаха» (*Comparatio regis et monachi*), сохранившегося под именем свт. Иоанна Златоуста, говорится о том, что царство — тяжелая ноша, а монашество — легкая. Сам царь, в отличие от монаха, отягчен заботами, составляющими, в том числе, и его особое служение. При сравнении царя и монаха, царства и любомудрия оказывается, что путь любомудрия и выше и труднее. Выходом из кажущегося противоречия оказывается идеальный портрет царя-любомудра, который совмещает в себе служение внешним задачам со святостью.

¹⁷ Так обычно называли императора Феодосия (= Младшего).

¹⁸ *Apophthegmata patrum (collectio systematica)* (cap. 10–16) 15, 85 (J.-C. Guy. P., 2003 (SC 474). P. 340).

«Ибо царь — поистине владеющий гневом, завистью и удовольствием, кто всем управляет под руководством законов Бога, и блюдет ум свободным, и не позволяет властно утвердиться в душе владычеству сластей»¹⁹.

2. Подвижник как царь

Если сам царь в идеале — это подвижник, то и образы царя, сравнения и метафоры описывают идеального совершенного человека. Еще Филон Александрийский говорил, что «приобретший четыре главные добродетели — правитель и царь, хотя он не обладает никакой материей»²⁰. В аскетической письменности основной лейтмотив, в котором упоминается царь и сам процесс царствования, — это духовная битва. Каждый человек — это царь по призванию и благодати, призванный к тому, чтобы получить господство над страстями при помощи добродетелей. Идея всеобщего царства, так же как и идея всеобщего священства, восходит к выражению апостола Петра: «*Вы род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел*»²¹, а также к общепринятым античным и раннехристианским представлениям (ср. 460-ю сентенцию Секста: «Будучи верным царю, будешь царем»²²). В поучениях монахам прп. Антония читаем: «Когда все восемьдесят или сто лет проведем в подвижничестве, мы будем царствовать не равный ста годам срок, но вместо ста лет будем царствовать века веков»²³.

¹⁹ *Joannes Chrysostomus. Comparatio regis et monachi [Dub.] 2 // PG 47, 388:30–33.* Этот же идеал выразил свт. Филарет Дроздов, заключая изложение христианского учения о царской власти такими словами: «О, если бы все цари земные довольно внимали своему небесному достоинству и к положенным на них чертам образа небесного верно присоединяли требуемые от них: богоподобную правду и благость, небесную недремленность, чистоту мысли, святость намерения и деятельности!» (Кременецкий 1906. С. 56).

²⁰ *Philo Judaeus. De posteritate Caini. 128:3–129:2 (P. Wendland. Bd. 2. В., '1962). (De Gruyter, '1962)).*

²¹ 1 Пет. 2, 9.

²² *Sententiae Sexti 460:1 (H. Chadwick. Cambridge, 1959). βασιλεῖ πιστὸς ὢν βασιλεὺς ἔσῃ.*

Ср. также 459 сентенцию: «Царствующий над людьми будет хорошо, по-царски управляться Богом» (*ὁ βασιλεύων ἀνθρώπων καλῶς βασιλεύεται ὑπὸ θεοῦ*).

²³ *Athanasius. Vita Antonii 16, 7 (G. J. M. Bartelink. P., 2004 (SC 400). P. 180).*

Естественно, что идея царства является органичным продолжением идеи начала Царствия Божия еще на земле и соцарствования Христу: «Ибо если мы страдаем через подвижничество, то и соцарствуем Ему»²⁴, по утверждению прп. Феодора Студита. Согласно свт. Григорию Нисскому, именно Христа, Царя неба и земли, обретает подвижник в душе по мере подражания Ему добродетельной жизнью:

«Как тот блаженный, кто находится под Божественным водительствою,
и сопричтен чинам исчисляемых тьмами тем,
и вооружается против злобы через добродетели,
которые являют тому, кто в них облекается, образ Царя...»²⁵.

Прп. Иоанн Дамаскин предельно лаконично выразил идею всеобщего царства, которого не только могут, но и должны достичь подвижники-христиане: «Если кто все добродетели через усердие и бдение усвоил, он именуется царем, хотя и является частным человеком»²⁶.

3. Образы царской власти

При множестве образов и сравнений они достаточно легко делятся на две группы: образ царя как военачальника на войне и образ царя в мирное время. Конечно, это достаточно условное деление, поскольку по существу они пытаются передать динамику духовной жизни, борьбы и подвига. В целом в аскетических текстах царь — это некий идеальный, наделенный абсолютной властью правитель, обладающий мудростью, знаниями, совершенством. Значительно реже царь — это тиран, с которым надо вести духовную брань.

а) В военном сражении

Самый типичный образ царя — это царь-военачальник, ведущий сражение с неприятелем. В аскетической литературе этот образ легко при-

²⁴ *Theodorus Studites*. Μεγάλη κατάχησις 11 (A. Papadopoulos-Kerameus. СПб., 1904. С. 74:21–23).

²⁵ *Gregorius Nyssenus*. De perfectione Christiana ad Olympium monachum (W. Jaeger. Bd. 8.1. Leiden, 1963. P. 208:10–13).

²⁶ *Joannes Damascenus*. Sacra parallela // PG 95, 1381:25–27.

меним к духовной брани: «Сказал Иоанн Колов, что если царь хочет захватить вражеский город, он в первую очередь удерживает воду и пищу, и таким образом враги, умирая от голода, подчиняются ему. Так и страсти тела...»²⁷. В данном случае царь оказывается осаждающим неприятельскую крепость, его образ кажется жестоким, но его прямая соотносимость с воздержанием (в пище и питии) помогает сделать легкий переход к главной теме борьбы со страстями.

Тема сражения и духовной победы может раскрываться с разных точек зрения и в разных ракурсах, например, не только как нападение на врага, но и как пребывание в осаде. С учетом самого главного мотива — уподобления Богочеловеку Царю Христу — тема сражения как страдания ради Бога или даже как победоносного поражения оказывается не только важной, но и определяющей. Так, в «Лествице» царь как строгий военачальник повелевает раненому воину продолжать сражение, под которым, конечно, имеется в виду монах, который обязан при духовной брани выдержать сражение до конца:

«Подобно тому как воину, получившему на войне страшные ранения лица, царь не повелевает оставить войско, но [велит] еще более продвигаться, так и монаха, претерпевшего многие опасности от демонов, увенчивает Небесный Царь»²⁸.

Образность военного сражения неисчерпаема. Авва Дорофей проводит сравнение между царской багряницей и багряным знаком на монашеской мантии:

«Притом мантия наша имеет и некоторый знак багряного цвета. Что же значит сей багряный знак? Каждый царский воин имеет на своей епанче багряницу. Ибо так как царь носит багряную одежду, то и все воины его нашивают на епанчи свои багряницу, то есть отличие царское, чтобы по нему узнавали их, что они принадлежат царю и ему служат. Так и мы носим багряный знак на мантии нашей, показывая, что мы стали воинами Христовыми и что обязаны терпеть все страдания, какие Он претерпел за нас. Ибо когда Владыка наш

²⁷ *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica)*. De abbate Joanne Colobo sive Curto 3 // PG 65, 205:8–12.

²⁸ *Joannes Climacus. Scala paradisi* 26 // PG 88, 1092:3–8.

страдал, тогда Он был одет в багряную ризу, во-первых, как царь, ибо Он есть Царь царствующих и Господь господствующих, потом же и как поруганный оными нечестивыми людьми. Так и мы, имея багряный знак, даем обет, как я сказал, переносить все страдания Его. И как воин не должен оставлять службы своей для того, чтобы сделаться земледельцем или купцом, ибо иначе он лишится своего сана, как говорит апостол: *“Никто же воин бывая обязуется куплями житейскими, да воеводе угоден будет”*²⁹, так и мы должны подвизаться, и не заботиться ни о чем мирском, и служить единому Богу, дабы, как сказано, быть девою, прилежно занятою своим делом и безмолвною^{30»}³¹. Данная деталь очень характерна также в контексте уподобления царя земного Царю Небесному в разделении страданий Богочеловека³².

b) В мирное время

В мирное время на первое место выходит образ царя как абсолютного владыки. В «Лестнице» предлагается следующее увещание: «Стань как царь в твоём сердце, восседая высоко на смирении, и повелевая смеху: “Иди” — и идет, и сладкому плачу: “Прииди” — и приходит, и рабу нашему тирану-телу: “Сотвори сие” — и творит»³³. В одной из «Апофтегм» подвижник говорит о том, что он как царь может двигать ногами, то есть образ царя — это образ свободы³⁴.

В двадцать седьмой гомилии 2-го собрания Макариевского корпуса встречаем сравнение с царем, отправляющим во все пределы земли свои царские портреты, через которые «познается его держава и власть»³⁵.

²⁹ 2 Тим. 2, 4.

³⁰ 2 Кор. 11, 2.

³¹ *Dorotheus. Doctrinae diversae* 1, 15:14–30 (L. Regnault, J. de Prévile. P., 1963 (SC 92)). Рус. пер. цит. по: *Авва Доротея, прп..* 2000. С. 39–40.

³² См.: Щедрина 2000. С. 7.

³³ *Joannes Climacus. Scala paradisi* 7 // PG 88, 808:55–809:4.

³⁴ *Aprophthegmata (collectio anonyma)* 214:8–9 (F. Nau. *Histoires des solitaires égyptiens* (ms. cod. Coislin. 126, fol. 230 sqq.) // *Revue de l'Orient Chrétien*. 1908. Vol. 13. P. 282. Ἐγὼ δὲ ὡς βασιλεὺς εἰμι ἐκτείνων τοὺς πόδας).

³⁵ *Ps.-Macarius. Sermones* 64 (collectio B) 27, 1, 12 (H. Berthold. 1. B., 1973 (GCS 55). S. 252:15–16).

Этот образ используется с тем, чтобы подчеркнуть, с одной стороны, страшную силу лукавого, который тоже пользуется этим методом, посылая «образы страстей бесчестия»³⁶, а с другой, как видно из другого аналогичного места, великую силу добра, когда Господь через образы добродетелей упраздняет образы страстей³⁷.

Таким образом, абсолютная власть подлинного царя подтверждается добродетелями, святостью, его собственным всесовершенным раскрытием в своей жизни и в жизни своих подданных образа Божия. Следует отметить и то, что мирная символика столь же может передавать напряжение духовной брани, как и военная.

II. НЕПРЕСТАННЫЙ ПЛАЧ КАК ЦАРЬ

Среди разных царских образов и сравнений можно выделить особую добродетель плача, которая занимает важное место в христианской аскетической литературе. Плач — это состояние скорби, трепета, сокрушения, сильного переживания. Он является дословным исполнением одной из заповедей блаженств Христа: «*Блаженни плачущие, ибо они утешатся*»³⁸. Сравнение царя и плача можно рельефнее представить, если вспомнить о том, что и на Востоке и на Западе монарха часто воспринимали как «нового Давида»³⁹, автора покаянной Псалтири. Самым выразительным изображением кающегося царя, припадающего ко Христу, является мозаика в нартексе Святой Софии⁴⁰. По поводу данной мозаики Ж. Дагрон выразительно заметил: «Можно не сомневаться, мозаика в нартексе Святой Софии являет нам Льва VI, но в то же время она есть образ всякого императора, который, подобно Давиду, оплакивает свою утерянную легитимность и может обрести ее не иначе, как отринув собственную претензию на “священство по

³⁶ *Ps.-Macarius. Sermones 64 (collectio B) 27, 1, 12* (H. Berthold. 1. B., 1973 (GCS 55). S. 252:19).

³⁷ *Ps.-Macarius. Sermones 64 (collectio B) 27, 2, 2* (Ibid. S. 253:2–4).

³⁸ Мф. 5, 4. При толковании данных слов свт. Иоанн Златоуст делает особый акцент на плаче о своих грехах как самом высоком виде плача (In Matthaicum homilia 3 // PG 57, 38:37–40).

³⁹ Успенский 2000. С. 60. Примеч. 41; Грабар 2000. С. 116–119.

⁴⁰ См. подробнее: Дагрон 2010. С. 152–165.

чину Мелхиседекову”, священство царское, и признав превосходство священства Ааронова, священства клириков с их исключительной привилегией *вязать и решить*»⁴¹. Мысли о том, что даже царь может плакать, встречаются у христианских писателей, например у Оригена: «Не неуместно, при наличии речения, говорить и о том, что царь плачет, ведь плакал Спаситель об Иерусалиме»⁴².

1. Отрывок из «Огласительного слова»⁴³
в контексте учения прп. Симеона о плаче

При этом следует отметить, что само сравнение царя и плача — достаточно редкое — содержится в четвертом Огласительном слове «О покаянии и умилении» прп. Симеона Нового Богослова, адресованном монахам обители Святого Маманта. Это место — одно из самых «царских» мест у прп. Симеона, в нем подробно раскрывается метафорический образ царя: говорится о плаче как о царе и правителе всех добродетелей:

«Подобно тому как царь вне подчиняющегося его войска немощен и доступен всем и не видится царем, но всего лишь как один из прочих людей, так же и многочисленное войско и армия без царя или их военачальника легко рассеивается и уничтожается противниками — таким помысли плач в отношении к другим добродетелям. Под воинским станом подразумевай все добродетели новоначальных, собираемые вместе, а их царем и руководителем — блаженный плач и рыдание, через которые создает все ополчение и устраивает военный лагерь, воодушевляет, умащивает, укрепляет, учит тому, где, как, когда, какое брать оружие, насколько и с каким врагом сражаться в хорошо установленный срок и сроки, каких посылать наблюдателей, и каких ставить стражников, и что нужно говорить с посланниками врагов и с какими — ведь можно и одной только беседой обратить их всех в бегство, а иногда не принимая их на встречу, — а также как устраивать против них засады и ложные вылазки, то есть западни, и когда и кого из военного лагеря послать на

⁴¹ Дагрон 2010. С. 164.

⁴² *Origenes. Selecta in Ezechielem (fragmenta e catenis)* // PG 13, 796:11–13.

⁴³ Catech. 4:470–492.

это и в какие места — об этом ясным образом плач дает распоряжения, ибо без него народ добродетелей легко уязвим»⁴⁴.

Далее прп. Симеон говорит о связи плача и покаяния и произносит одну из крылатых формул о необходимости непрерывного плача: «Пусть никто не говорит, что невозможно постоянно плакать. Ведь тот, кто так говорит, говорит и о том, что невозможно постоянно каяться, и опровергает все Божественные Писания...»⁴⁵. Эта формула является частью своеобразной кульминации четвертого «Огласительного слова».

Прп. Симеон Новый Богослов и в других своих сочинениях постоянно обращается к теме непрерывного глубокого плача, который представляет собой проявление внутренней ревности о жизни по Боге⁴⁶. Плакать блаженным плачем — важнейшая часть совершенства души: «Тот, кто помыслит это о себе в чувстве души, непременно заплачет плачем поистине блаженнейшим, который и приносит утешение, и делает душу кроткой»⁴⁷. Плач и слезы делают душу световидной: «А там, где чувство духовной бедности, там радостный плач, там вечно текущие слезы, очищающие любящую их душу и совершенно делающие ее светлейшей»⁴⁸. Постоянный плач приводит к разным добродетелям: «Оказаться милостивым, чистым сердцем, полным мира, и миротворцем, и мужественным в искушениях достигается от постоянного плача»⁴⁹. «Каждый должен внимать себе и постигать, что даже одной

⁴⁴ *Symeon Neotheologus*. Catechesis 4:470–492 (В. Krivochéine, J. Paramelle. P., 1963 (SC 96). P. 352–354). Ср. в переводе свт. Феофана Затворника (Слово 75): *Феофан Затворник, еп.* 1890. С. 270, 271.

⁴⁵ *Symeon Neotheologus*. Catechesis 4:498–501 (Ibid. P. 354). Ср. рус. пер.: «Итак, пусть никто не говорит, что невозможно плакать каждодневно, потому что кто говорит, что это невозможно, тот говорит, что невозможно и каяться каждый день. Но так говорить значит извращать все Божественное Писание» (*Феофан Затворник, еп.* 1890. С. 271, 272). Свт. Феофан переводит *πενθεῖν καθ' ἑκάστην* дословно — «плакать каждодневно», но альтернативный перевод подчеркивает мысль прп. Симеона о непрерывности плача.

⁴⁶ См.: Елифаній (Евфивулос), архим. 2012. С. 11–38.

⁴⁷ *Symeon Neotheologus*. Catechesis 2:204–207 (Ibid. P. 258).

⁴⁸ *Symeon Neotheologus*. Catechesis 2:224–228 (Ibid. P. 260).

⁴⁹ *Symeon Neotheologus*. Catechesis 2:388–391 (Ibid. P. 272, 274).

только надеждой не дерзая оказаться вне плача по Богу и духовного смирения»⁵⁰. «Говорящие, что невозможно каждую ночь и день плакать и рыдать, свидетельствуют, что они вне всякой добродетели»⁵¹. Плач — это то, что делает покаяние подлинным. «...Недостаточно для нас только распространения того, что есть, и освобождения от вещей для очищения души, если мы не приобретем также плач»⁵².

Бог «неизвестен нерадящим
в покаянии ежечасно,
неизвестен нескорбящим
вечно, как и постоянно»⁵³.

Сопровождающий смирение «вечный плач ночью и днем» изводит для души радость и утешение⁵⁴.

В контексте аскетико-мистического учения прп. Симеона используется и образ царя, который непрестанно бдит и несет великую духовную ответственность за вверенный ему народ и оказывается вне войска только в крайних экстраординарных обстоятельствах. В оставшейся части статьи хотелось бы сосредоточиться именно на этом сравнении — царя с плачем, которое надлежит рассмотреть в тесной связи с двумя близкими темами: «Царь и плач» и «Центральное место плача».

2. «Царь» и «плач» в Византии

Несмотря на кажущуюся произвольность темы она вполне может быть рассмотрена в византийской литературе в нескольких ракурсах с достаточно конкретной фактологией. Во-первых, существуют описания царских плачей о себе самих и своих прегрешениях (в библейском духе), о своем народе, близких и родных⁵⁵. В частности, по описанию Иоанна

⁵⁰ *Symeon Neotheologus. Capita theologica* 3, 9:1–4 (J. Darrouzès. P., 1996 (SC 51bis). P. 82).

⁵¹ *Symeon Neotheologus. Catechesis* 4:453–455 (Ibid. P. 350).

⁵² *Symeon Neotheologus. Catecheses. Pin:* 20–22 (Ibid. P. 208).

⁵³ *Symeon Neotheologus. Hymni* 44:184–187 (A. Kambylis. B. — New York, 1976 (Supplementa Byzantina 3)).

⁵⁴ *Symeon Neotheologus. Catechesis* 2:380–384 (Ibid. P. 272).

⁵⁵ См.: Hilsdale 2014. S. 134. Автор пишет о царе Давиде в сравнении с византийскими императорами в контексте темы покаяния. См. также: Kelsey 2011.

Кантакузина, облачение царя в белое одеяние вместо золотого — это «признак плачущих царей» (τεκμήριον πενθούστων βασιλέων)⁵⁶. Иоанн Скилица описывает плач царя Василия I Македонянина о сыне: «В то время Константин, старший из сыновей царя, окончил жизнь от горячки, оставив безутешный плач отцу, но сие царь смиренно перенес, утешая супругу и чад»⁵⁷.

Во-вторых, неоднократно встречаются описания плачей, сопровождающих смерть царя. В частности, в Египте в память об умершем царе все устраивали «общий плач» и в течение семидесяти двух дней не праздновали никакого праздника⁵⁸. По описанию прп. Иоанна Дамаскина, «живущие в столичном граде <...> когда узнали о кончине царя [Константина Великого] стали творить неудержимый плач»⁵⁹. «Заплачем и этим вторым плачем, поскольку не хватает первого ради общего горя», — такими словами, к примеру, начинается монодия Михаила Италика на севастократора Андроника, сына императора Иоанна⁶⁰. Эти плачи об умершем царе контрастируют с традицией прекращения плача после смерти царя или его родственника в Библии⁶¹ или в персидской религии:

«[У персов] кто будет осужден царем, плачет всю жизнь и пьет из каменной чаши. А когда царь умрет, всем отпускаются преступления и

⁵⁶ *Joannes VI Cantacuzenus*. *Historiae* 3, 27 (L. Schopen. Vol. 2. Bonn, 1831 (CSHB). P. 167:6–8).

⁵⁷ *Joannes Scylitzes*. *Synopsis historiarum*. *Βασίλειος ὁ Μακεδών* 1, 44 (J. Thurn. В., 1973 (CFHB. Series Berolinensis 5). P. 166:44–47).

⁵⁸ *Diodorus Siculus*. *Bibliotheca historica* 1, 72, 2:1–6 (K. T. Fischer, F. Vogel. 1. Leipzig, 1888, 1964).

⁵⁹ *Joannes Damascenus*. *Orationes de imaginibus tres*. 3, 78:2–4 (P. V. Kotter. В., 1975 (PTS 17). S. 176). См. также: *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* 3, 3 (I. Bekker, L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1829 (CSHB 6). P. 65:14–18). Здесь говорится об оплакивании умершего царя Иоанна III Дуки Ватаца в монастыре Созандр, «где и царя похоронено тело, совершить положенный по закону плач и поминовение». Ср. рус. пер.: Шалфеев 1862. С. 62.

⁶⁰ *Michael Italicus*. *Orationes* 11 (P. Gautier. P., 1972 (Archives de l'Orient Chrétien 14). P. 130:1–3).

⁶¹ Отец Маккавеев оплакивал сына в болезни при жизни, но перестал оплакивать после смерти: *Philetus*. *Epistula* 4:19–23 (J. Darrouzès. P., 1960 (Archives de l'Orient Chrétien 6)).

похищают, что хотят, и беззаконничают в течение трех дней, пока не придут к царским вратам и не попросят царя, который избавит их от беззакония»⁶².

Характерный яркий пример царского плача — о себе самом из «Речи на императора Мануила II Палеолога» Мануила Хрисолора: «Мы научаемся тотчас через это видение нашей собственной слабости и не думать высоко в чем бы то ни было, кроме одной добродетели и творения добра относительно многого. Это и означает исследовать кончину и как душа отделяется от энергий тела любомудрствовать. И посему тот мудрый и божественный царь говорит, что лучше вступить в дом плача, где говорится много подобных речей, чем в дом праздника»⁶³. Недаром Мануил Палеолог иногда надевал на себя белое одеяние, ведь белый цвет — «обычный византийский цвет плача, в соответствии с горестным состоянием его империи»⁶⁴.

И свт. Фотий пишет царю Болгарии Борису (886 г.) о плаче, оставленном ему его духовным чадом царем Михаилом III, как о добродетели, которая сохранится на всю жизнь: «Кроме того, плач, которым проникнул наши сердца покинувший нас духовный сын, верный среди царей, почитаемый друзьями, — я полагаю, он будет удерживающим и не прекращающимся в течение всей жизни»⁶⁵.

В-третьих, эти плачи могут касаться и неуспешных действий царя, например, на поле брани: если воины царя будут проигрывать, они пребудут в «великом плаче» (*κατορθούντων τῶν ὑπ' αὐτὸν καὶ αἴδις μέγα πένθος, εἰ δυστυχήσουσιν*)⁶⁶.

⁶² Paradoxographus Vaticanus, Admiranda 52:3–8 (A. Giannini. Milan, 1965).

⁶³ Manuel Chrysoloras. Oratio in imperatorem Manuelem II Palaeologum 2 (C. G. Patrinelis, D. Sophianos. Athens, 2001. P. 71:3–9).

⁶⁴ Head 1982. Царь облачался также в белое облачение на праздник Святой Троицы, в то время как на другие Господские и Богородичные праздники использовались более темные цвета. См.: Андреева 2002. С. 120. О выражении и титуле «белый царь» см.: Трепавлов 2007, в частности о символике белого цвета С. 46–50, а также: Злыднева 2002. С. 425–426.

⁶⁵ Photius. Epistula 287:7–10 Michaeli Principi Bulgariae (B. Outtier. Leipzig, 1985. P. 113).

⁶⁶ См.: Eustathius Thessalonicensis. Commentarii ad Homeri Iliadem (M. van der Valk. V. 1. Leiden, 1971. P. 777:18–24).

В целом можно соотнести эти два разнородных понятия следующим образом. Царь — это пример максимальной власти, силы, самодостаточности. Он — источник абсолютной власти, побед, благоденствия. А плач, напротив, — это проявление слабости, скорби, бессилия человека перед судами Божьими. Тем самым плач о царе или плач самого царя — это всегда соединение сильно контрастирующих понятий, подчеркивающее полную напрасность всех человеческих усилий перед силою Божественного всемогущества.

3. Центральное место плача

В рассматриваемом описании прп. Симеона Нового Богослова царь-плач командует всеми воинами-добродетелями. Истоки этого образа лежат, несомненно, в древнехристианской и аскетической литературе⁶⁷. Представление о том, что молитва является самым сильным средством достижения единения с Богом, естественно для многих религиозных традиций и, конечно, особо для православия. Плач и умиление, а также страдание оказываются тем, что делает молитву и покаяние не внешними, а внутренними, не какими-либо искусственными, а поистине подлинными. Недаром в Древней Руси покаянные стихи Богородичной тематики именовались: «Стихи покаянны, слезны и умиленны, чтобы душа пришла к покаянию»⁶⁸. «В восточнохристианской традиции страдание предстает как мерило истинности человеческой жизни»⁶⁹. Отсюда и проистекает такое высокое представление о плаче.

Свидетельствами об исключительной роли одного плача или плача в сочетании с иными добродетелями, прежде всего со смирением, проникнут целый ряд текстов. По утверждению аввы Пимена, «монах должен всегда иметь в себе плач (ὁ μοναχὸς ὀφείλει διαπαντὸς τὸ πένθος ἔχειν ἐν ἑαυτῷ)»⁷⁰. В «Апофтегмах» говорится о смирении в сочетании

⁶⁷ См.: Hausherr 1944.

⁶⁸ Сквирская 1993. С. 18.

⁶⁹ Аварьякина 2009. С. 14.

⁷⁰ Aporhthegmata patrum (collectio alphabetica). De abbate Poemene seu Pastore 26 // PG 65, 329:2–3.

с плачем как о двух добродетелях монаха, которые могут изгнать «любой демонический помысел», то есть, на языке отцов, любую страсть, и могут напитать душу святыми добродетелями: «Сказал снова: приобретший смиренномудрие познает свои грехи. А если поможет смиренномудрию также плач и останутся у него оба, то они изгоняют из его души всякий демонический помысел и питают душу собственной честью и святыми добродетелями. Имеющий плач и смиренномудрие не беспокоится о поношении от людей»⁷¹.

В греческом корпусе прп. Ефрема Сирина говорится о плаче как о глубинном стержне жизни подвижника: «Плач созидает и хранит; плач очищает душу слезами и восстанавливает ее чистой. Плач рождает целомудрие, отсекает удовольствия, достигает добродетели»⁷².

Согласно свт. Григорию Нисскому, наряду с обычным пониманием плача как реакции души на лишение чего-либо⁷³, плач оказывается способностью души созерцать истинное благо, а с учетом того, что зрение — это первое или одно из главных чувств в их иерархии, блаженный плач — важнейшая составляющая духовной жизни христианина: «Об этом, кажется, учит Тот, Кто убажает плач, дабы душа взирала на истинное благо и не погружалась в настоящий обман жизни, ибо невозможно жить без слез»⁷⁴.

Свт. Иоанн Златоуст пишет о разной силе плача по отношению к умершему телу и душе: если никакой плач не в силах воскресить тела умершего, то душу, умершую грехом, может! «Ибо когда намеревается скончаться умирающий, хотя бы весь мир рыдал, он не воздвигнет его; ведь это рыдание свойственно плачу, а не исправлению. Но о душе не так, но если зарыдаешь, часто воздвигаешь мертвого душой. Почему?»

⁷¹ *Aprophthegmata patrum (collectio systematica)* (cap. 10–16) 15, 24 (J.-C. Guy. P., 2003 (SC 474)).

⁷² *Ephraem Syrus. Quod non oporteat ridere et extolli, sed plangere potius et nos ipsos et nos ipsos deflere* (K. G. Phrantzoles. Thessalonica, 1989. P. 200:13–15).

⁷³ *Gregorius Nyssenus. Orationes viii de beatitudinibus 3 // PG 44, 1224:13–15.* «Плач есть печальное расположение души, состоящее в лишении чего-либо из утешительных вещей».

⁷⁴ *Gregorius Nyssenus. Orationes viii de beatitudinibus 3 // PG 44, 1228:41–45.*

Потому что тело, умерев, не воздвигается силою человеческой, а душа, умерев, исправлением воздвигается»⁷⁵.

По описанию прп. Иоанна Лествичника, «плач есть золотой центр (κέντρον χρύσεον) всей души, лишенной всякого прилепления к веществу и связи»⁷⁶, что соответствует отчасти одной из древних этимологий слова: плач как глубина, ведь он осуществляется из глубины скорби по усопшим или в силу того, что сами усопшие находятся в глубине земли⁷⁷. В «Лествице» встречаются и другие описания плача, например, как одного из важнейших этапов в духовном преуспевании: «Ведь плач есть искусное болезнование горящей души; во многом плач стал предтечей блаженного бесстрастия, благоустроивая, возделывая и уничтожая вещество»⁷⁸.

У прп. Феодора Студита в риторическом вопросе находим мысль о непрестанности очищения и плача: «Кто есть тот, кто приобрел убожаемый Господом плач и очищает себя каждый день от случающихся осквернений здесь и сейчас, но не откладывает очищение на завтра?»⁷⁹ Формула ежедневного очищения предваряет мистическое учение о постоянном плаче прп. Симеона Нового Богослова, который, как известно, начал аскетические подвиги именно в Студийском монастыре, что в контексте данной темы оказывается совсем не случайным.

Взаимосвязь смирения и плача характерна и для поздневизантийской аскетико-мистической литературы, о чем, в частности, пишет свт. Каллист Патриарх в «Главах о чистоте души»: «Когда они уклонятся от должного, тогда становятся телесными; и душе свойственно гневное начало, когда оно действует по природе, а тело содержит неразумное пожелание; их уничтожает с сумраком на лице плач душевный, сокру-

⁷⁵ *Joannes Chrysostomus. De paenitentia (homiliae 1–9) 8 // PG 49, 342:15–21. О воскресении души в святоотеческой традиции см.: Дионисий (Шленов), игумен (в печати).*

⁷⁶ *Joannes Climacus. Scala paradisi 7 // PG 88, 801:7–8. Ср. в античности «плач вокруг души» (τὸ πένθος ἢ καὶ τῆς ἐμῆς ψυχῆς πέρι). Sophocles. Oedipus Tyrannus. 80:94 (Н. Lloyd-Jones, N. G. Wilson. Oxford, 1990).*

⁷⁷ *Orion. Etymologicum (excerpta e cod. regio P.. 2630) (F. W. Sturz. Leipzig, 1820 (Hildesheim, 1973). P. 189:12–18).*

⁷⁸ *Joannes Climacus. Scala paradisi 7 // PG 88, 813:10–13.*

⁷⁹ *Theodorus Studites. Parva Catechesis 132:36–39 (E. Auvray. P., 1891).*

шение сердца, постоянное умиление и память смерти; в них процветает блаженное смирение и происходит очищение тела»⁸⁰.

Также Каллист Ангеликуд пишет о плаче как о первом в ряду внутренних самоуничижительных добродетелей, приводящих к безмолвию. «Здесь же для них начало безмолвия — это плач, самоукорение, осуждение себя; ради того, чтобы стать чище, бдения, и стояния, и воздержание, и телесный труд, чего предел — безмерное излияние слез, происходящее из очей, помышляющих смиренно. В умилении сердца и ради очищения так они изливают, так достигают его через деяние»⁸¹.

В эпоху исихастских споров вокруг учения о сущности и энергиях Бога, а также о возможности видения нетварного света свт. Григорий Палама писал о значении плача для достижения высочайших мистических озарений: «Действительная жизнь души есть Божественный Свет, происходящий от плача по Богу»⁸².

Итак, господство плача над другими добродетелями — один из ведущих древнехристианских аскетических мотивов, получивший особое и исключительное развитие у прп. Симеона Нового Богослова. Но кого из царей мог иметь в виду прп. Симеон, описывая его руководящую роль в светском и, по аналогии, в духовном сражении?

4. Император Василий Болгаробойца

По сути дела вся жизнь прп. Симеона (†1022) во многом совпадает с жизнью и царствованием императора Василия Болгаробойцы (976—1025). Судьба самого прп. Симеона оказалась тесно связанной с теми событиями, которые происходили при императорском дворе, что показано в докладе Джона Мак-Гуккина⁸³ «Symeon the New Theologian

⁸⁰ *Callistus I Patriarcha. Capitula de puritate animae* 83:2–7 (A. Rigo. Byzantion 80. 2010. P. 344–406).

⁸¹ *Callistus Angelicudes. Homiliae* 22, 1:12–18 (S. Koutsas // *Θεολογία* 67. 1996. Σ. 518–528; 696–754, особо Σ. 518).

⁸² *Gregorius Palamas. Orationes asceticae* 3, 64:2–3. ἡ ὄντως ζωὴ τῆς ψυχῆς φῶς ἐστὶ θεῖον ἀπὸ τοῦ κατὰ θεὸν πένθους προσγινομένου (P. K. Chrestou. Vol. 5. Thessalonica, 1992).

⁸³ Ныне священник Румынского Патриархата.

(d. 1022) and Byzantine monasticism»⁸⁴. Одна из основных идей автора заключается в том, что первый отказ 14-летнего отрока от дальнейшего учения (963 г.) был обусловлен не только его религиозным порывом и политическими изменениями при византийском дворе, но и прекращением покровительства его аристократического дяди из Пафлагонии. Последующая ключевая дата — 976 год, когда прп. Симеон ушел в 27-летнем возрасте в Студион, — это год воцарения малолетнего и бесильного до поры императора Василия. В целом период пребывания в Студионе и монастыре Святого Маманта совпадает со всевластием паракимомена Василия при малолетнем императоре Василии II. С точки зрения Джона Мак-Гуккина, этот период характерен, в частности, тем, что прп. Симеон устраивает свою монашескую жизнь как игумен-аристократ... И наконец, последний период — изгнание из монастыря Святого Маманта в конце X — начале XI в. происходит при усилении Василия II и поставленных им патриархах, менее благосклонно относившихся к идеям и мыслям прп. Симеона, отчасти из-за строгого отношения императора к византийской аристократии. В итоге 3 января 1009 г. прп. Симеон был отправлен в изгнание в Палакито, недалеко от Хрисополя.

Из этой истории явствует, в частности, что прп. Симеону была очень хорошо известна придворная жизнь. Скорее всего, он был лично знаком с императором Василием, антиаристократическая политика которого привела, в конце концов, к радикальному изменению обстоятельств, гонениям, к написанию «Гимнов Божественной любви»...

Период византийско-болгарских войн завершился 29 июля 1014 г. победой в сражении при Клидии на реке Струмице. На следующий день после битвы произошло ослепление большей части из 14 тысяч болгар, взятых в плен⁸⁵. У монаха Георгия содержится достаточно подробное описание сражения: «Царь Ромеев восходил и нисходил, как стремительный сапан или рьяный сокол, и придавал силу своим войскам, и побуждал своих военачальников показать, насколько требова-

⁸⁴ McGuckin 1996.

⁸⁵ Ср. стихотворное описание у Ефрема Эниенского, где и сказано о том, что император Василий после ослепления пленников был назван Болгаробойцей: *Ephraem Aeniensis. Historia Chronica. L. 2914–2920* (O. Lampsides. Athens, 1990 (CFHB. Series Atheniensis 27)).

тельны ромей среди других родов. В конце концов, болгары обратились вспять и повернули фронт, дабы бежать. А войска ромеев преследовали их сзади, и ослепили их, и потоптали, и взяли их шатры, и стяжали великую победу»⁸⁶.

Современный историк И. Караяннопул пишет: «Единственное мрачное событие в поведении Василия — ослепление 14 тысяч болгарских пленников — не может быть оправдано. Оно показывает только, в какую степень дикости впали противники после непрерывной войны в течение почти тридцати лет»⁸⁷. А сам император Василий впоследствии должен был бы испытать особые угрызения совести и — как православный христианин — особое состояние покаянного плача.

С формальной стороны, между этим описанием и образом прп. Симеона нет никакой связи, тем более что цитируемое «Огласительное слово» прп. Симеона было написано значительно ранее — еще до восстания монахов в 998 г. Однако есть и общие черты: прп. Симеон подчеркивает необходимость теснейшей связи между царем и войском, которая именно и была отлично продемонстрирована в Стримонском сражении. Именно от царя исходит импульс силы, преодолевающий слабость, — тот, о котором и написал прп. Симеон в четвертом «Огласительном слове». К тому же первые войны с болгарами по хронологии⁸⁸ непосредственно предшествовали времени составления «Огласительных слов». Вот один из характерных эпизодов того времени, относящийся к 991 г.: «И встретил царь Василий болгар, и обратил их в бегство, и взял в плен их царя, и возвратил его в темницу, из которой он бежал»⁸⁹. «И выступал он зимою в области земли болгарской, и воевал, и полонил, и взял в течение этого времени несколько их крепостей,

⁸⁶ *Georgius Monachus. Chronicon breve* 6, 4, 8 // PG 110, 1220:31–41.

⁸⁷ *Καραγιαννόπουλος* 1996. Σ. 168.

⁸⁸ Лето 986 г. — 1-й поход против болгар, закончившийся поражением византийцев; 991–994 гг. — новая военная компания. См. описание поражения византийцев у Яхьи Антиохийского: «И пошел слух по его войскам ночью, что перевал им отрезан. И обратился тогда в бегство царь и все войско его во вторник 17 Аба 1297 (986 г.), и устремились к перевалу. И преследовали его болгары, и разграбили его обоз и казну, и погибло великое множество его войска» (Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского 4. Рус. пер.: Розен 1883. С. 21).

⁸⁹ Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского 4. Рус. пер.: Розен 1883. С. 28.

и удержал за собою некоторые из них, и разрушил из них те, которые, по его мнению, не могли быть удержаны»⁹⁰. А в 998 г. арабы-бедуины нанесли византийцам сокрушительное поражение и убили более шести тысяч греков⁹¹.

Но вернемся к самому мрачному периоду в жизни прп. Симеона, возможно обусловленному нелюбовью императора Василия II к аристократии (по вышеприведенной теории). Прп. Никита Стифат описывает, что прп. Симеон, оказавшийся в изгнании, был оставлен «в пустынном месте», где «водружена колонна осужденного дельфина»⁹². Джон Мак-Гуккин, исходя из перевода греческого слова δελφίς на французский язык как *daupin* («дофин»⁹³ — «принц»)⁹⁴, считает, что это могло быть изображение Варды Фоки, восставшего против императора Василия II и устроившего именно в той местности лагерь. Тем самым прп. Симеон, отправленный в ссылку и изгнание, поставлялся в один ряд с заговорщиком Вардой Фокой⁹⁵. Как бы то ни было, рассуждения Джона Мак-Гуккина об известности прп. Симеона при императорском дворе представляются убедительными, а изгнание прп. Симеона — более рельефным в связи не только с церковной, но и общеполитической ситуацией той эпохи.

Поучительна и даже актуальна для темы исследования судьба останков самого императора Василия Болгаробойцы. Георгий Пахимер посвятил 21 главу своей «Краткой истории»⁹⁶ описанию того, как сол-

⁹⁰ Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского 4. Рус. пер.: Розен 1883. С. 28.

⁹¹ Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского 6. Рус. пер.: Розен 1883. С. 39.

⁹² *Niceta Stethatus. Vita Simeonis 95:6–11* (I. Hausherr, G. Horn. *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicetas Stéphanos // ОСР. 1928. Vol. 12. 1928. P. 132*). «Они покинули святого, совсем не имевшего вещей, в зимнее время, оставили среди пустынного места в полном одиночестве, где водружена колонна осужденного дельфина, и, будучи людьми бессердечными, не удостоили его пропитания даже на один день» (рус. пер. цит. по: Фрейберг 2001. С. 163).

⁹³ «Дофин» — с XIV века титул наследника французского престола.

⁹⁴ McGuckin 1996. P. 30. Автор предлагает свой перевод выражения «колонна осужденного принца» (*column of the condemned prince*).

⁹⁵ McGuckin 1996. P. 30, 31.

⁹⁶ *Chronique anonime // Müller J. Byzantinische Analecten aus Handschriften der St. Marcusbibliothek zu Venedig und der k. Hofbibliothek zu Wien. Wien, 1853. S. 336–420, особо S. 380–382:452–522.*

даты Михаила VIII Палеолога обнаружили в 1261 г.⁹⁷ останки Василия в полуразрушенной обители Святого апостола Иоанна Богослова (Теолога), в которой он был погребен в год своей смерти согласно своему завещанию (1025 г.): скелет был с волынкой в руках и свистком, вставленным в иссохшие челюсти, но при этом в поразительно целом виде. «Затем они видят внезапно на углу стоящие останки мужа, некогда умершего, целым и со всеми частями тела, обнаженное с головы до ног. В устах его был наконечник пастушеской свирели, который ради смеха вложил кто-то из людей, ходивших там за овцами». В таком состоянии останки императора пребывали более полувека с того момента, когда в 1204 г. они были извлечены [из земли] латинянами, захватившими Константинополь, и претерпели надругательство. Потом они остались извлеченными из земли без перезахоронения — на посмеяние мимо идущим прохожим. По приказанию Михаила Палеолога останки с псалмопением были доставлены в Галату (а затем в обитель Спасителя в Силиврии) и перед ними была зажжена на время неугасимая лампада⁹⁸. Принадлежность останков именно императору

⁹⁷ Или в 1260 г. См.: Failler, Laurent 1984. P. 168. Примеч. 4, где сказано и о последующих исторических событиях в монастыре.

⁹⁸ *Georgius Pachymeres. Historia brevis* 2, 21 (Failler, Laurent 1984. P. 175–177). Полный текст в рус. пер.: «Около того времени некоторые из домашних царя, вышедши прогуляться, зашли в обитель Богослова, находившуюся в предместье Евдом. От этой обители оставалось тогда одно имя, а не самая обитель. Завернули они в тамошний храм: он тоже был разрушен и обращен в помещение для овец. Смотря туда и сюда, они и в самых остатках удивлялись красоте здания (в числе этих посетителей из домашних царя был тогда Ятропул Димитрий Логофет), и вдруг в одном углу видят стоящее тело человека, давно умершего, целое, сохранившее все члены, обнаженное с ног до головы. В устах его был наконечник пастушеской свирели, который ради смеха вложил кто-то из людей, ходивших там за овцами. Смотря на это тело, дивясь, как уцелели все его члены, и недоумевая, чья бы могла быть эта отвердевшая персть, сохранившая еще форму тела, вдруг видят они справа гроб и на нем начертанные стихи, открывающие имя покойника. То был, как явствовало из надписи, Василий Булгароктон. Возвратившись к себе, они объявили царю о том, что видели, и царь, тронутый этим, тотчас послал златотканые сирийские покрывала, отправил также певцов со многими настоятелями и приказал, положив останки в драгоценную раку, перенести их с великими почестями и псалмопением к Галате, где велел своему брату севастократору поместить их в его палатке, покрыть золотым покровом, сохранять при гробе неугасимый огонь и воздавать им подобающие почести, пока, возвращаясь оттуда в Силивию, он не

Василию подтверждается тем, что рядом с ними на пустом гробе были «начертаны стихи, открывающие имя покойника». Эта надпись была заново обретаена при раскопках в монастыре Эвдомон в 1914 г.⁹⁹

Данный случай — единственный во всей византийской истории. Наконечник пастушеской свирели был вложен в уста императора людьми, которые, скорее всего, и не знали, кто перед ними. Так или иначе свирели использовались плакальщиками¹⁰⁰. А данный случай можно трактовать как образ плача о себе самом посмертно, но парадоксальным образом здесь, на земле.

Завершив статью кратким рассмотрением образа императора Алексея Комнина из «Догматического паноплиона» XI века. Император молитвенно предстоит перед благословляющим Спасителем. Его взор устремлен к Спасителю с мольбой и надеждой и при этом в предельном внутреннем сосредоточении. Красный нимб, такой же, как у Спасителя, но только не крестовый, подчеркивает сходство царя земного и Царя Небесного. Разные декоративные растительные элементы на ультрамариновой тунике невольно заставляют снова вспомнить и о слезах с плачем, благодаря которым в душе подвижника появляется целый сад или войско добродетелей... Хотя император Алексей изображен не плачущим, но его глубокое молитвенное состояние естественным образом предполагает тот глубокий внутренний непрестанный плач, о котором учил прп. Симеон Новый Богослов в начале того же XI в.¹⁰¹

возьмет их и не перенесет благочестно и торжественно в обитель Спасителя. От Галаты войска пошла к Нимфею, направляясь к западу до самой Орестиады, и молва, опережавшая царя, укротила там волнения» (Карпов 1862. С. 113, 114).

⁹⁹ Подробнее о данных стихах см.: Failler, Laurent 1984. P. 175. Примеч. 5, где указываются рукописи, в которых содержится текст стихов и библиография.

¹⁰⁰ Ср.: *Moschus. Epitaphius Bionis* [Sp.]. L. 50–52 (A. S. F. Gow. Oxford, 1952 (1969)).

«Начните Сицилийские, плакать начните, музы.

Кто когда-нибудь запоет на твоей свирели, о несчастный?»

Кто приложит уста к твоим тросточкам?..»

¹⁰¹ На миниатюре из «Догматического паноплиона» XI в. изображена драматическая сцена — выразительный молитвенный жест подчеркивает суггестивность образа. В центре прямоугольной, вертикальной композиции стоит император Алексей Комнин в трехчетвертном развороте на подножии. Его фигура обращена ко Христу, изображенному в левом верхнем углу, руки согнуты в локтях и воздеты кверху в молитве. Лик

III. ВЫВОДЫ

Таким образом, можно констатировать, что в целом образ царя-плача, представленный в четвертом «Огласительном слове» прп. Симеона Нового Богослова, является исключительным в византийской христианской литературе. С одной стороны, он всего лишь продолжает аскетическую традицию православного монашества, придававшую огромное значение подлинному покаянию, молитве, трезвению, которые невозможны без умиления души и тем самым без плача. С самого начала плач, особенно сквозь призму учения о преобразении чувств и материального начала в человеке, воспринимается не столько как одна из внешних добродетелей тела, сколько как знак умиленного состояния души.

Еще до преподобного Симеона сложилась особая литература с описанием плача, однако именно он постоянно подчеркивал необходимость постоянного плача и умиления, придавая этому высокий мистический смысл.

С другой стороны, служение царя как абсолютного правителя, наделенного исключительной властью, не могло не найти отражения в глубокой богословской образности прп. Симеона. Однако в свойственном ему «революционном», в хорошем смысле, и правдоискательном порыве прп. Симеон рассматривает царя не только как сильного, но и как предельно слабого человека — в отрыве от вверенного ему войска.

на три четверти повернут вправо, взор устремлен ко Христу. Поясное изображение Спасителя в верхнем левом углу по масштабу значительно меньше фигуры монарха. Корпус фигуры Христа в динамичном наклоне вперед к императору тоже изображен в три четверти. Динамика фигуры Спасителя подчеркивается благословляющим жестом Его правой руки. Алексей I облачен в синюю, ультрамариновую тунику, с золотым растительным орнаментом, нижний край туники украшен широкой золотой каймой. Поверх туники — багровая мантия, декорированная крупным золотым растительным орнаментом. Воздетые руки покровенны мантией. Обувь — ярко-красная. На голове — золотая стема (корона). Волосы — темные, борода среднего размера и единого цвета с волосами. Христос облачен в золотой хитон и ярко-синий гиматий. Волосы и борода Христа темно-коричневого цвета. Крестчатый нимб Спасителя очерчен красной линией, с обеих сторон от нимба подписи под титлами — ИС ХС. Нимб императора очерчен красной линией без подписи. Алексей I стоит на бордовом, декорированном золотом подножии. Фон миниатюры — золотой. Поля очерчены двумя цветами: внешнее поле — синим цветом, внутреннее — красным. На синей кайме — поля, в углах миниатюры — декоративные элементы.

Сила образа усугубляется тем, что и плач, сам по себе не имея никакого значения, всегда традиционно описывался в связи с разными добродетелями, но прежде всего именно в связи со смирением.

Хотя упоминание в статье об императоре Василии Болгаробойце имеет только косвенное отношение к теме, описание реально имевшей место битвы имеет несомненное значение иллюстративного материала к статье. В то же самое время посмертная судьба останков царя Василия является ярчайшей иллюстрацией к теме «царь-плач», где совмещается тема царского плача о других и оплакивания самого себя.

Образ царя-плача имеет глубокий просветительско-миссионерский смысл, поскольку показывает роль аскетики и идеала духовного совершенства в жизни людей не просто как вспомогательную, но как определяющую и поистине «царскую». Данный образ получил особо плодотворную среду на русской почве, как видно и из распространенности титула «белый царь», и из обряда Ваий, когда царь должен был вести под уздцы ослика, на котором, уподобляясь Христу, ехал патриарх¹⁰². Но это — другая тема, выходящая за пределы данной статьи.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аваряскина 2009 — Аваряскина Т. В. Плач в социокультурном пространстве повседневности (на материале русской культуры). Тюмень, 2009. Автореферат. [*Avariaskina T. V. Plach v sotsiokul'turnom prostranstve povsednevnosti (na materiale russkoi kul'tury)* (Lament in the socio-cultural space of everyday life (using the material of Russian culture)). Tyumen, 2009. Avtoreferat.]
- Грабар 2000 — Грабар А. Император в византийском искусстве. М., 2000. [*Grabar A. Imperator v vizantiiskom iskusstve* (The Emperor in Byzantine culture). Moscow, 2000.]
- Дагрон 2010 — Дагрон Ж. Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме» / Пер. А. Мусин. СПб., 2010. [*Dagron G. Imperator i sviashchennik. Etiud o vizantiiskom «tsezarepapizme»* (Empereur et prêtre: étude sur le “césaropapisme” byzantin) / Per. A. Musin. Saint Petersburg, 2010.]

¹⁰² Савва 1901. С. 169–175. Исследователь замечает: «Вернее предположить, что смирение царя, проявляемое им в обряде Ваий, было примером смирения и для поданных его» (Там же. С. 172).

- Дионисий (Шленов), игумен — *Дионисий (Шленов), игумен*. Учение прп. Симеона Нового Богослова и прп. Никиты Стифата о прижизненном воскресении души (в печати). [*Dionisii (Shlenov), igumen. Uchenie prp. Simeona Novogo Bogoslova i prp. Nikity Stifata o prizhiznennom voskresenii dushi (v pechati)* (The teachings of Venerable Symeon the New Theologian and st. Nicetas Stethatus on the resurrection of the soul during one's life (in press)).]
- Епифаний (Евфивулос), архим. 2012 — *Епифаний (Евфивулос), архим.* Путь слез по творениям святого Симеона Нового Богослова. Святые отцы о плаче и сокрушении. М., 2012. [*Epifanii (Evfivulos), arkhim. Put' slez po tvoreniiam sviatogo Simeona Novogo Bogoslova. Sviatyie ottsy o plache i sokrushenii* (Path of weeping according to the works of St. Symeon the New Theologian. The Holy Fathers on mourning and contrition). Moscow, 2012.]
- Злыднева 2002 — *Злыднева Н. В.* Белый цвет в русской культуре XX века // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 424–431. [*Zlydneva N. V. Belyi tsvet v russkoi kul'ture XX veka* (The colour white in Russian culture of 20-th century) // *Priznakovoe prostranstvo kul'tury* (The attributive space of culture). Moscow, 2002. P. 424–431.]
- Кременецкий 1906 — *Кременецкий П.* Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных. Мысли, вкратце извлеченные из проповедей Филарета, митрополита Московского. М., 1906. [*Kremenetskii P. Khristianskoe uchenie o tsarskoi vlasti i ob obiazannostiakh vernopoddannykh. Mysli, vkratitse izvlechennye iz propovedei Filareta, mitropolita Moskovskogo* (The Christian doctrine of royal power and the responsibilities of subjects. Thoughts briefly gathered from the sermons of Philaretus, Metropolitan of Moscow). Moscow, 1906.]
- Михайлова 2010 — *Михайлова И. Б.* И здесь сошлись все царства... Очерки по истории государева двора в России XVI в.: повседневная и праздничная культура, семантика этикета и обрядности. СПб., 2010. [*Mikhailova I. B. I zdes' soshlis' vse tsarstva... Ocherki po istorii gosudareva dvora v Rossii XVI v.: povsednevnaia i prazdnichnaia kul'tura, semantika etiketa i obriadnosti* (And here came together all the kingdoms... Essays on the history of the royal estate in Russia in XVI century: everyday and festive culture, etiquette and ritual semantics). Saint Petersburg, 2010.]
- Невярович 2004 — *Невярович В. К.* Благословенно царство... Церковные основы монархической идеи в России. СПб., 2004. [*Neviarovich V. K. Blagoslovenno tsarstvo... Tserkovnye osnovy monarkhicheskoi idei v Rossii*

- (Blessed is the kingdom... Ecclesiastical foundations for monarchical ideas in Russia). Saint Petersburg, 2004.]
- Попов 2004 — *Попов И. Н.* Василий II Болгаробойца // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 102–105. [*Popov I. N.* Vasilii II Bolgaroboitsa (Basil II Bulgaroctonus) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2004. Т. 7. Р. 102–105.]
- Савва 1901 — *Савва В. И.* Московские цари и византийские василевсы. К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей. Харьков, 1901. [*Savva V. I.* Moskovskie tsari i vizantiiske vasilevsy. K voprosu o vliianii Vizantii na obrazovanie idei tsarskoi vlasti moskovskikh gosudarei (Moscow tsars and Byzantine Basileis. On the problem of the influence of the Byzantine Empire in the emergence of the ideas of royal power Muscovite princes). Kharkov, 1901.]
- Сквирская 1993 — *Сквирская Т. Э.* Плач и покаяние в древнерусских песнопениях. СПб, 1993. [*Skvirskaiia T. Z.* Plach i pokaianie v drevnerusskikh pesnopeniakh (Lament and repentance in Ancient Russian chants). Saint Petersburg, 1993.]
- Тихомиров 1894 — *Царь как помазанник Божий (Коронация русских царей) // Вера, царь, отечество / Ред. К. Тихомиров. М., 1894. [Tsar' kak pomazannik Bozhii (Koronatsiia russkikh tsarei) (The king as the anointed one of God (The Coronation of Russian tsars)) // Vera, tsar', otechestvo (Faith, Tsar, Fatherland) / Red. K. Tikhomirov. Moscow, 1894.]*
- Трепавлов 2007 — *Трепавлов В. В.* «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М., 2007. [*Trepavlov V. V.* «Belyi tsar'». Obraz monarkha i predstavleniia o poddanstve u narodov Rossii XV–XVIII vv. («The White King». The image of the monarch and the ideas of loyalty according to the peoples of Russia in the XV–XVIII centuries). Moscow, 2007.]
- Успенский 1998 — *Успенский Б. А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. [*Uspenskii B. A.* Tsar' i patriarkh. Kharizma vlasti v Rossii (Vizantiiskaia model' i ee russkoe pereosmyslenie). (The king and the patriarch. Charismatic power in Russia (The Byzantine model and its Russian reinterpretation)). Moscow, 1998.]
- Успенский 2000 — *Успенский Б. А.* Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. [*Uspenskii B. A.* Tsar' i imperator.

- Pomazanie na tsarstvo i semantika monarshikh titulov (Tsar and Emperor. The anointing for the kingship and the semantics of royal titles). Moscow, 2000.]
- Щедрина 2000 — *Щедрина К. А. Царей держава. Значение реликвий и символов Святого Креста и Страстей Христовых в церковном освящении государственной власти.* М., 2000. [*Shchedrina K. A. Tsarei derzhava. Znachenie relikvii i simvolov Sviatogo Kresta i Strastei Khristovykh v tserkovnom osviashchenii gosudarstvennoi vlasti* (The power of kings. The value of relics and symbols of the Holy Cross and Passion of Christ in the Church's consecration of the government). Moscow, 2000.]
- Failler, Laurent 1984 — *Georges Pachymérés. Realiones historiques. I. Livres 1–3 / Éd. A. Failler; trad. V. Laurent.* P., 1984 (CFHB. Series Parisiensis 24).
- Hausherr 1944 — *Hausherr I. Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien.* R., 1944 (OCA 132).
- Head 1982 — *Head C. Imperial Byzantine portraits: a verbal and graphic gallery.* New York, 1982.
- Hilsdale 2014 — *Hilsdale C. J. Byzantine art and diplomacy in an age of decline.* Cornwall, 2014.
- Καραγιαννόπουλος 1996 — *Καραγιαννόπουλος Ι. Τὸ Βυζαντινὸ κράτος. Θεσσαλονίκη, 1996.*
- Kelsey 2011 — *Kelsey E. Byzantine emperors and Old Testament kings: contextualizing the Paris Psalter as a product of ninth and tenth century Byzantine imperial ideology. Summer Research. Paper 131.* 2011.
- McGuckin 1996 — *McGuckin J. Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine monasticism // Mount Athos and Byzantine monasticism. Papers from the 28 spring Symposium of Byzantine studes / Ed. A. Bryer, M. Cunningham. L., 1996. P. 17–35.*

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Авва Дорофей, прп.* 2000 — *Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка.* М., 2000. [*Avvy Dorofeia dushepoleznye poucheniia i poslaniia s prisovokupleniem voprosov ego i otvetov na onye Varsanufiia Velikogo i Ioanna Proroka* (Abba Dorotheus soul profiting teachings and messages and questions and answers of Barsanuphius the Great and John the Prophet). Moscow, 2000.]
- Карпов 1862 — *Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах тринадцать книг / Ред. В. Н. Карпов. СПб., 1862. Т. 1: Царствование*

- Михаила Палеолога 1255—1282. [Georgiia Pakhimera istoriia o Mikhaile i Andronike Paleologakh trinadsat' knig (Georgius Pachymeres' story of Michael and Andronicus Palaeologi in thirteen books) / Red. V. N. Karpov. Saint Petersburg, 1862 T. 1: Tsarstvovanie Mikhaila Paleologa 1255—1282 (The reign of Michael Palaeologus 1255—1282).]
- Розен 1883 — *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца: Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883. [Rozen V. R. Imperator Vasiliu Bolgaroboitsa: Izvlecheniia iz letopisi Iakh'i i Antiokhiiskogo (Emperor Basil Bulgaroconus: Extracts from the annals of Yahya of Antioch). Saint Petersburg, 1883.]
- Феофан Затворник, еп. 1890 — *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения / Пер. еп. Феофан. Т. 2. М., 1890 (СТСЛ, 1993). [Simeon Novyi Bogoslov, prp. Tvoreniia (Works) / Per. ep. Feofan. T. 2. Moscow, 1890.]
- Фрейберг 2001 — *Никита Стифат, прп.* Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка [пер. Л. А. Фрейберг] // *Прп. Симеон Новый Богослов, прп. Никита Стифат.* Аскетические произведения в новых переводах / Ред. иг. Иларион (Алфеев). СПб., 2009. С. 97—222. [Nikita Stifat, prp. Zhizn' i podvizhnichestvo izhe vo sviatykh ottsa nashego Simeona Novogo Bogoslova, igumena monastyria sviatogo Mamanta Ksirokerka (The life and works of our holy father Symeon the New Theologian, abbot of the monastery of St. Mamas Xerocercus) [per. L. A. Freiberg] / Prep. Simeon Novyi Bogoslov, prp. Nikita Stifat. Asketicheskie proizvedeniia v novykh perevodakh (Ascetic works in new translations) / Red. ig. Ilarion (Alfeev). Saint Petersburg, 2009. P. 97—222.]
- Шалфеев 1862 — Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Т. 1. (1204—1341) / Пер. П. Шалфеев. СПб., 1862. [Rimskaia istoriia Nikifora Grigory, nachinaiushchaisia so vziatiiia Konstantinopolia latinianami. T. 1 (1204—1341) (Roman History of Nicephorus Gregoras, beginning with the capture of Constantinople by the Latins. Volume 1. (1204—1341)) / Per. P. Shalfeev. Saint Petersburg, 1862.]

Abstract

Dionysius (Shlenov), hegumen. The imagery of royal power in Byzantine Greek ascetic literature: A comparison of the images of the “king” and “lament” in the writings of St. Symeon the New Theologian and their context

The author offers insights in royal power and its inner spiritual as seen by hermit monks and Christian writers of an ascetic-mystical trend in contrast to the excessive politicization of this topic. This is the first ever attempt to organize according to concrete criteria the mention of imperial power and its regalia in Greek ascetic literature. The main theme — a comparative analysis of “lamentation” and “the king” in the fourth “Catechetical word” of the Venerable Symeon the New Theologian and the identification of the context of this comparison in the culture, ascetic tradition and history of Byzantium. The king, who wears the white robe as a sign of mourning, and the tradition of the king’s lament for his family and the people’s lament for the king — have a number of specific descriptions in the monuments of, especially, historical literature. These descriptions are a vivid background for the study of lament as a key virtue of Christian asceticism. A study of the wars that were led by a contemporary of St. Symeon — Emperor Basil Bulgaroctonus, is presented as a dynamic representation of the environment and the atmosphere, which could have inadvertently fueled the sublime ideas of one of the greatest mystics of the Church. Also, the posthumous fate of the remains of Emperor Basil during the destruction of Constantinople by the Crusaders in the XIII century is one of the most striking images that illustrate the main subject of the article, the main task of which is to awaken interest in the history and the ascetic tradition of the Church.

Keywords: king, kingdom, monk, mourning, humility, Byzantium, virtue, suffering image.

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

А. И. СИДОРОВ

СТАНОВЛЕНИЕ ПЕРВОХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

ЧАСТЬ II

ОТ ПОСТАВЛЕНИЯ ПЕРВЫХ ДИАКОНОВ
ДО ЗАВЕРШЕНИЯ АПОСТОЛЬСКОГО ПЕРИОДА*

УДК 281.2

Аннотация

Публикация представляет собой продолжение очерка по истории становления первохристианской Церкви. Исследование основано на свидетельствах первоисточников и привлечении широкого спектра мнений отечественных и зарубежных специалистов по истории Древней Церкви. События проповеднической деятельности апостола Павла, возникновение разногласий в первохристианской общине и последовавший за ними Апостольский Собор, который утвердил необязательность соблюдения ветхозаветных постановлений, рассматриваются в контексте появления в среде первых христиан так называемых «эллинистов». Последние вывели проповедь Евангелия за пределы Палестины, а апостол Павел и его сподвижники основали христианские Церкви во многих частях «ойкумены». Кроме того, повествуется о кончине святого Иакова Праведного и судьбе Иерусалимской Церкви, деятельности апостола Петра и Иоанна, как и прочих апостолов, вплоть до завершения апостольского периода в истории древней Церкви.

Ключевые слова: Апостольский Собор, апостол Петр, апостол Павел, апостол Иоанн, святой Иаков Праведный, распространение христианства, христианство в Антиохии, апостольский период, судьба Иерусалимской Церкви.

* Начало публикации см.: БВ. 16–17. 2015. № 1–2. С. 98–124.

3. ПЕРЕНЕСЕНИЕ ЦЕНТРА ХРИСТИАНСТВА В АНТИОХИЮ.
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АПОСТОЛА ЯЗЫКОВ. АПОСТОЛЬСКИЙ
СОВОР В ИЕРУСАЛИМЕ. РАСПРОСТРАНЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА ПО ВСЕМ КРАЯМ «ОЙКУМЕНЫ»

Дальнейшая проповедь Благой вести тесно связана со святым апостолом Павлом, обращение которого из Савла, гонителя христиан, достаточно подробно описывает святой Лука¹. Значение личности и деятельности святого апостола языков в истории Церкви трудно переоценить. По словам Н. Н. Глубоковского, «во всей истории мира едва ли возможно найти столь высокую личность по своему всеобъемлющему и непреходящему значению, как святой апостол Павел, а в его необычайной жизни трудно указать более важный момент, чем обращение нетерпимого гонителя Церкви Божией в пламенного ревнителя об ее славе и самого преданного раба Христова. Пред Дамаском был разбит и уничтожен свирепый зилот иудейских преданий, но среди этого крушения воскрес великий проповедник Евангелия благодати <...> Здесь мы имеем ключ к проникновению в смысл первохристианской эпохи и приобретаем действительное основание к уразумению ее поступательного движения по пути к победоносному покорению вселенной имени Распятого»². В данном случае святой Павел, как *апостол языков*, шествовал по стопам «эллинистов» и прочих малоизвестных или совсем неизвестных первохристианских благовестников. После указанного гонения и убийства святого Стефана для Церкви наступило некоторое затишье. По свидетельству Деяписателя, *церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое, назидаясь и ходя в страхе Господнем; и, при утешении от Святаго Духа, умножились*³. Обращенный Савл, встретив ожесточенное сопротивление иудеев в Дамаске, прибыл в Иерусалим и здесь *смело проповедовал во имя Господа Иисуса*⁴. Проповедь его была сначала направлена только на иудеев. Характерно, что святой Павел *говорил также и состязался*

¹ Деян. 9, 1–9.

² Глубоковский 1905. С. 1–2.

³ Деян. 9, 31.

⁴ Деян. 9, 28.

(συνεζήτει) с еллинистами; а они покушались убить его⁵. Аналогия со святым Стефаном напрашивается сама собой: врагами и непримиримыми оппонентами обоих первохристианских святых были не только палестинские иудеи, но и иудеи эллинизированные. Спротивление христианству со стороны иудеев-«эллинистов» было не менее сильное, чем со стороны основной массы палестинских иудеев. Ветхий Израиль еще питал Израиль Новый, но мощная «инерция ветхости» все более и более набирала силу. Эта инерция и закрыла для многих членов избранного народа вход в Царство Небесное. Наоборот, этот вход все шире и шире раскрывался для язычников. Обращая на них свою проповедь, апостолы выполняли завет Самого Господа: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»⁶.

После обращения самарян еще один факт обозначается в Деяниях: крещение святым Филиппом⁷ эфиопского внуха (бывшего, скорее всего, прозелитом). За ним последовал сотник (центурион) Корнилий со всем своим домом, обращенный и крещенный святым апостолом Петром⁸. Святой Лука характеризует его как человека благочестивого и боящегося Бога (εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν Θεόν), а также как всегда молившегося Богу. Это также предполагает, что Корнилий был, вероятно, прозелитом⁹; однако предполагается, что он принадлежал к

⁵ Деян. 9, 29.

⁶ Мф. 28, 19; ср.: Мк. 16, 15 и Лк. 24, 47.

⁷ Деян. 8, 26–39. Евсевий Кесарийский по этому поводу замечает: «Проповедь спасения ширилась день ото дня. Промысл Божий привел из Эфиопии придворного тамошней царицы — по обычаю предков народом этим и ныне управляют женщины. Его, первого из язычников, Филипп, по откровению, приобщил к тайнам Слова. И он стал первым верующим (эфиопом) во вселенной. Есть предание, что, вернувшись на родину, он в благовестии преподавал знание о Боге Вседержителе и рассказал о живоносном пребывании на земле Спасителя нашего» (Eusebius. Historia ecclesiastica. 2, 1, 13 (Евсевий Памфил 1993. С. 56)).

⁸ Деян. 10, 1–48.

⁹ Ср. на сей счет суждение А. П. Лопухина: «Язычник по рождению, он обладал глубоко религиозным духом и, не находя удовлетворения своей потребности в оживавшем языке, он, подобно многим своим современникам, принял иудейство. Тщательно исполняя закон Моисеев, он был человек благочестивый и боящийся Бога (Деян. 10, 2). Но иудейство не удовлетворяло его жаждущего истины духа, и в своих

числу «прозелитов врат», а не к числу «прозелитов правды»¹⁰. Весьма примечательна одна фраза святого Луки относительно этого события: «*Верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, изумились, что дар Святаго Духа излился и на язычников*»¹¹. С этого времени христианам из иудеев пришлось все чаще и чаще изумляться. Следующее знаменательное событие святой Лука описывает так: «*Между тем рассеявшиеся от гонения бывшего после Стефана, прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слово, кроме иудеев. Были же некоторые из них Киприане и Киренейцы, которые, придя в Антиохию, говорили еллинам, благовествуя Господа Иису-*

молитвах он, видимо, просил Господа открыть ему источник истинного и совершенного Богопознания и Богопочитания» (Лопухин 1998. С. 626–627).

¹⁰ Такое предположение высказывает отец Михаил Трухманов. Он говорит: «Язычников, которые были склонны перейти в иудейство, называли вообще прозелитами. Но было два класса прозелитов. Одни совершенно отказывались от язычества, и при своем переходе в иудейство подвергались обрезанию, и подчинялись всему левитскому закону, и таким образом совершенно присоединялись к избранному народу. Их обыкновенно называли прозелитами правды (*gerei hasedek*). Но были и такие из язычников, которые хотя и отказывались от идолослужения, принимали веру в единого, истинного, живого Бога и обязывались держаться так называемых Ноевых заповедей (которых было семь и которыми запрещались идолослужение, блуд, злословие, убийство, грабеж, мятеж и употребление крови и удавлины (ср. Деян. 15, 20)), но не подчинялись ни обрезанию, ни левитскому закону. Их называли прозелитами врат, церковного порога (*gerei haschajar*), и хотя дозволяли им присутствовать в синагогах, чтобы таким образом совершенно приготовить их к совершенному переходу в иудейство, но считали их нечистыми, потому что не были они обрезаны, и строгие иудеи тщательно избегали сожития и ядения с ними, чтобы не оскверниться. К этим прозелитам врат принадлежал, вероятно, и Корнилий со своим домом» (Трухманов М., свящ. 1883. С. 221).

¹¹ Деян. 10, 45. См.: «Таким образом не чудесный факт сам по себе вызвал здесь изумление, потому что об этом факте иудеохристиане раньше уже знали, но то, что дар Святаго Духа излился и на язычников. Значит, они еще не освободились от того предубеждения, были еще пропитаны тем своим народным предрассудком, что язычники должны быть принимаемы в Церковь Христову при посредстве иудейства, как прозелиты его. Хотя они только что слышали от апостола, что *Бог нелицеприятен*, хотя Петр сообщил им видение, которым Бог научил его относительно Его воли по отношению к язычникам, но теперь только они испытали и узнали истину, что и язычники без всякого посредства иудейских культовых учреждений должны делаться сочленами Царства Божия и удостаиваться наравне с иудеями одинаковых прав и преимуществ. Этому они *изумились* (Деян. 10, 34.45)» (Трухманов М., свящ. 1883. С. 247).

са. И была рука Господня с ними, и великое число, уверовав, обратилось к Господу. Дошел слух о сем до церкви Иерусалимской, и поручили Варнаве идти в Антиохию. Он, прибыв и увидев благодать Божию, возрадовался и убеждал всех держаться Господа искренним сердцем. Ибо он был муж добрый и исполненный Духа Святого и веры. И приложилось довольно народа (ὄχλος — “множество, масса, толпа”) к Господу. Потом Варнава пошел в Тарс искать Павла и, найдя его, привел в Антиохию. Целый год собирались они в церкви и учили немалое число людей; и ученики в Антиохии в первый раз стали называться христианами»¹². Из этого сообщения Деяписателя очевидно, что после гонения в Иерусалиме образовалось как бы два потока распространения учения Христова: один поток охватывал своей миссионерской деятельностью преимущественно иудеев, а другой — язычников. В последнем потоке главную роль играли, судя по всему, христиане-«эллинисты». Опять же массовое обращение язычников насторожило иерусалимских христиан, и они послали «инспектора» в лице Варнавы. Но тот не только успокоил их, увидев перст Божий в подобном явлении обращения язычников, но, призвав к себе на помощь своего апостола Павла, приумножил такое обращение язычников.

Свидетельство Евсевия Кесарийского во многом повторяет это сообщение Деяписателя, хотя и отличается в некоторых нюансах. Первый церковный историк говорит: «Милость (букв. “благодать”) Божия излилась и на другие (“остальные”) народы (ἐπὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη). В Кесарии Палестинской первым принял веру Христову вместе со своим домом Корнилий (было ему явление с неба, и послужил ему апостол Петр), очень многие греки, которым проповедовали [ученики], рассеявшиеся после гонения на Стефана. В это время Антиохийская Церковь вскоре стала многочисленной и процветающей. В это время там находилось большинство иерусалимских пророков, а с ними Варнава, Павел и, кроме них, еще множество братьев. Там впервые, словно из обильного неиссякаемого источника, проистекло имя христиан»¹³.

¹² Деян. 11, 19–26.

¹³ Eusebius. Historia ecclesiastica. 2, 3, 3 (Евсевий Памфил 1993. С. 59).

Следовательно, Иерусалимская Церковь как бы «породила дочь» — Церковь Антиохийскую, которая тем не менее существенно отличалась от своей «матери». Главным из отличий было то, что в Антиохийской Церкви значительный процент (вероятно, даже большинство) составляли обращенные из язычников — «греки», «эллины», которые здесь принадлежали к средним и высшим слоям населения. Относительно конкретных лиц, составляющих ядро возникшей Антиохийской Церкви, мы знаем очень немного. Так, высказывается мнение, что в числе ее основателей мог быть один из семи диаконов — Николай, прозелит из Антиохии; после гонений в Иерусалиме для него было естественным возвратиться на родину¹⁴. Однако ведущую роль в жизни младенчающей еще Антиохийской Церкви играл, судя по всему, избранный кружок людей, «которые представляли из себя как бы фокус, сосредотачивающий лучи христианской жизни в Антиохии. Этот круг пророков и учителей Антиохийской Церкви, то есть людей, одаренных особенными сверхъестественными дарами пророчества (*προφητείας*) и учительства (*διδασκαλίας*) и потому лучше других постигавших таинственные пути Промысла Божия в устроении Церкви»¹⁵.

Этот круг лиц обозначает святой Лука: «В Антиохии, в тамошней церкви были некоторые пророки и учителя: Варнава, и Симеон, называемый Нигер, и Луций Киринянин, и Манаил, совоспитанник Ирода четвертовластника, и Савл»¹⁶. Из них первое место уделяется Варнаве — одному из семидесяти учеников Спасителя (по свидетельству древнецерковных писателей) и спутнику святого Павла, претерпевшему мученическую кончину на Кипре в 76 г. Симеона Нигера вряд ли можно отождествлять с Симоном Киринейским, который нес крест за Христом¹⁷; он также, видимо, принадлежал к числу семидесяти учеников Спасителя (такое мнение высказывает святой Елифангий Кипрский) и был, наверное, «эллинистом». О Луции Киринянине сохранились самые противоречивые сведения, и установить его лич-

¹⁴ Вауер 1919. С. 19–21.

¹⁵ Артоболовский 1900. С. 7.

¹⁶ Деян. 13, 1.

¹⁷ Лк. 23, 26.

ность почти невозможно. Более известен Манаил, который был «содержителем» (*σύντροφος* — то есть не столько «молочным братом», сколько товарищем детства и юности) Ирода Антипы — сына Ирода Великого; он принадлежал, по всей видимости, к состоятельной и достаточно знатной иудейской семье. Наконец, пятым был Савл, то есть святой Павел¹⁸. Еще раньше упоминается пророк Агав¹⁹, предсказавший голод; более подробных сведений о нем не сообщается. Названный кружок лиц и задавал тон в только что образовавшейся Антиохийской Церкви.

Как Деятели, так и Евсевий Кесарийский единодушно указывают на тот факт, что именно в Антиохии появилось именование «христиане». Обычно считается, что это название дано было последователям религии Христовой со стороны язычников²⁰, но иногда высказывается мнение, что оно было само наименованием христиан (причем, первая гипотеза не исключает вторую). Так, А. В. Горский по этому поводу рассуждает так: «Доказательством силы, с какою христианство распространялось здесь [в Антиохии — ред.] между язычниками самостоятельным образом, было то, что верующие здесь приняли первые наименование христиан. В сношениях между собою они именовали себя учениками Господа, братьями, верующими. Но в отличие от иудеев и язычников, как верующие во Христа, они назвались христианами. Думают, что христиане приняли сие название не сами собою, но от других, не от иудеев, а от язычников. Иудеи дали бы им такое наименование, которое бы выражало презрение: они, конечно, не назвали бы их последователями Мессии. Язычники, доселе видя, что они наблюдают обрядовый иудейский закон, не умели их различать от иудеев. Но теперь,

¹⁸ Артоболевский 1900. С. 10–21.

¹⁹ Деян. 11, 28.

²⁰ См., например: «Всего естественнее думать, что имя это прилагается к верующим Антиохийской Церкви со стороны окружавшей их языческой среды, на это указывает и связь речи, которая не позволяет мыслить здесь никакого другого круга, как именно области окружающего язычества. Язычники, не подозревая догматического и религиозно-исторического значения имени *ὁ Χριστός* как нарицательного имени, легко могли принять его за собственное (каковым оно, может быть, все более и более становилось и в самой христианской среде) и обозначить им приверженцев нового учения» (Артоболевский 1900. С. 3). См. также: Andresen 1971. S. 27–28.

когда начало распространяться между язычниками христианство без соблюдения обрядового закона, оно показалось им совершенно новою религиозною сектою (*genus tertium*, как называли потом христиан, то есть ни иудеи, ни язычники), и так как имя Христос они принимали за собственное, то для обозначения последователей нового вероучителя составили из него наименование по той же форме, по какой обычно называли последователей какого-нибудь учителя, учреждающего особую школу. Но почему не допустить и той мысли, что сами христиане приняли такое прекрасное наименование? Ученики, братья, верующие — не было определенным по отношению к посторонним. Ученик Господа, Христа — название не однословное; напротив, *Χριστιανοί* и выражало сущность различия их от последователей других исповеданий, важно и в домашнем церковном употреблении. Римская форма в окончании *-ανοί* показывает только то, что в этом случае верующие следовали форме, принятой в империи²¹. Но как бы ни трактовать данное название, суть в том, что христианство в Антиохии конституировалось как вполне самостоятельная и четко отличающаяся от иудейства религия. Можно согласиться с тем мнением, что с этого момента Антиохия становится «центром вселенской Церкви» и хронологически данное событие можно обозначить примерно 40 годом²².

Вскоре Иерусалимскую Церковь постигает новое серьезное искушение — гонение при Ироде Агриппе I, которое случилось, скорее всего, в 44 году²³. На этом гонении святой Лука останавливается в двенадцатой главе своих Деяний. Причины его Деятели не указывает²⁴ и кратко лишь упоминает, что при наступивших гонениях мученически погиб один из первых учеников Господа — апостол Иаков, сын Зеведеев²⁵. Евсевий

²¹ Горский 1999. С. 401–402.

²² См.: Liberton, Zeiller 1934. P. 154.

²³ Добронравов Г., свящ. 1911. С. 97.

²⁴ Отец Георгий Добронравов предполагает, что поводом мог послужить начавшийся вследствие засухи голод, а Ирод, чтобы угодить иудеям и приобрести расположение как народа, так и книжников и саддукеев, воспользовался данным поводом (Добронравов Г., свящ. 1911. С. 113–115).

²⁵ *И убил Иакова, брата Иоаннова, мечом* (Деян. 12, 2). Причины чрезмерной краткости Деятели в данном случае трудно установить. Богословско-смиренное изъяснение подобной лаконичности следующее: «Насколько страстно мы желали бы

Кесарийский обогащает это свидетельство сообщением Климента Александрийского в «Ипотипосах». По словам Евсевия, Климент «приводит об этом Иакове рассказ, достойный запоминания и переданный ему его предшественниками (ἐκ παραδόσεως τῶν πρὸ αὐτοῦ). Он повествует, что человек, приведший его на суд, видя, как он свидетельствует о своей вере (μαρτυρήσαντα), был потрясен и заявил, что он также христианин. “И вот повели их обоих на казнь, и по дороге тот решил попросить прощения у Иакова. Последний, немного подумав, сказал: “Мир тебе” — и поцеловал его. Обоих обезглавили одновременно”»²⁶. Кроме того, Евсевий, как бы суммируя сообщение Деяписателя, пишет: «Тогда, как говорит Священное Писание, Ирод, видя, что казнь Иакова приятна иудеям (“доставила им наслаждение” — πρὸς ἡδονῆς γεγονός), взял Петра и посадил его в тюрьму. Он вскоре был бы умерщвлен, если бы не явление Господне: ночью Петру предстал ангел и чудесным образом освободил его от оков. Он был отпущен на служение проповеди. Таков Промысл Божий относительно Петра»²⁷.

После чудесного избавления из темницы первоверховный апостол отправился в путешествие, чтобы продолжать проповеднические труды: высказывается предположение, что стопы свои он в этот раз направил в Рим²⁸. Божие наказание, постигшее Ирода, прекратило гонение. Вероятно, приблизительно в то же время в Иерусалиме начал свирепствовать голод, который продолжался до 45 или 46 года. Естественно, что он затронул и тамошних христиан. Антиохийские собратья пришли

узнать обстоятельства этой смерти, в такой же степени наши ожидания оказываются тщетными. Это святое молчание говорит нам, что высочайшее и угоднейшее пред Богом есть не то, что могут сказать люди, даже благочестивые и верующие, и что наша жизнь сокрыта со Христом в Боге (Кол. 3, 3). То, что есть жизнь в собственном смысле в жизни и что есть святая смерть в смерти, сокрыто со Христом в Боге, сокрыто не только для мира, но и для детей Божиих» (Добронравов Г., свящ. 1911. С. 121–122).

²⁶ Eusebius. Historia ecclesiastica 2, 9, 2–3 (Евсевий Памфил 1993. С. 64).

²⁷ Там же. 2, 9, 4. С. 65. Задержка с казнью св. Петра была связана с празднованием Пасхи: «В праздник, и притом такой великий как Пасха, не позволительно было осуждать на казнь, и Ирод лицемерно свято держался правила иудейской традиции: die festo non iudicant, и потому хотел осудить Петра по окончании праздника» (Трухманов М., свящ. 1883. С. 254).

²⁸ Там же. С. 261–267.

на помощь и решили, каждый по достатку своему, послать пособие братьям, живущим в Иудее, что и сделали, послав собранное к пресвитерам через Варнаву и Савла²⁹. Вероятно, в конце 44 или в начале 45 г. они вернулись в Антиохию. Вскоре после этого святые Павел и Варнава отправились в первое путешествие, которое продолжалось до 48 или 49 года³⁰. Примечательно, что исходным пунктом этого первого миссионерского путешествия апостола языков была Антиохия, служившая ему как бы основной «базой».

Через Селевкию они отправились на Кипр. «Такой первоначальный маршрут путешествия сложился, несомненно, прежде всего под влиянием всей Антиохийской Церкви — тех особенных отношений, которые существовали между этой последней и Кипром. Известно, что между самими основателями Церкви Антиохийской были кипряне <...> Между этими кипрянами находился, весьма возможно, и тот Мнасон Кипрянин, который назван Лукою древним учеником³¹ и который, судя по этому наименованию, обратился в христианство очень рано, может быть, в одно время с Варнавою. Кроме того, остров Кипр был родиной Варнавы³², столько потрудившегося над дальнейшим утверждением христианства в Антиохии. Оказав материальную помощь Церкви Иерусалимской и собираясь теперь разделить с другими свое духовное богатство, Антиохийская Церковь уже по одному чувству естественной благодарности прежде всего должна была обратиться к своему духовному родителю, откуда она отчасти заимствовала свое богатство, — на остров Кипр, который в то время в большей части своего населения был еще погружен во тьму самого грубого язычества»³³. Пребывание двух благовестников на Кипре Деяния отменяет их проповедь в Саламине, причем, по его словам, они проповедовали слово Божие в синагогах³⁴. Следующий факт миссии двух апостолов на Кипре — дис-

²⁹ Деян. 11, 29–30.

³⁰ Артоболевский 1900. С. 45–50.

³¹ Деян. 21, 16.

³² Деян. 4, 36.

³³ Артоболевский 1900. С. 52–53.

³⁴ Деян. 13, 5. По разъяснению И. Артоболевского, «синагоги являлись тогда местами, к которым стягивались все лучшие люди язычества, не заглушившие в себе

пут святого Павла с волхвом Варисусом (Елимом), в котором апостол, укрепленный благодатью Божией, посрамил мага. Результатом этого было обращение проконсула Кипра Сергия Павла в религию Христову (хотя дальнейших сведений о его жизни у нас не имеется). Наконец, третий знаменательный факт кипрской миссии двух святых: именно здесь святой Лука впервые называет Савла Павлом, хотя ограничивается лишь кратчайшей фразой: *Савл, он же Павел*³⁵. Эта фраза Деесписателя своей чрезмерной краткостью как приводила в смущение древних толкователей, так вызывает недоумение и у современных комментаторов³⁶. Из повествования святого Луки вытекает, что после диспута с волхвом и обращения проконсула святой Павел начинает занимать ведущее место в «миссионерском дуэте»: святой Варнава, судя по всему, добровольно уступает ему первое место, видя обильные дары Святого Духа, почившие на своем спутнике. Наконец, можно упомянуть тот факт, что в церковном Предании сохранилось известие о том, что святой Павел, покидая Пафос, поставил там первым епископом некоего Епафраса³⁷.

стремления к истине, жаждавшие внутреннего просвещения и примирения. Знакомство с иудейскими верованиями и обычаями, вытекавшее из внутренней глубокой потребности, часто приводило этих людей <...> к принятию иудейства. И эти прозелиты, а также официально не принявшие иудейства язычники, посещавшие иудейские синагоги, представляли собою при своем внутреннем настроении самую удобную почву для проповеди христианской истины. Деесписатель неоднократно свидетельствует на протяжении одного первого путешествия, как целые массы язычников (πολλὸ πλῆθος — «великое множество») — «читателей Бога», как называет он прозелитов, — при вести о Христе, раздавшейся в синагоге, часто немедленно оставляли иудейскую религию для веры христианской (14, 1; 13, 43). И такие христиане представляли для проповедников Евангелия удобную дверь вообще к язычникам, так что когда иудеи отвергали слово крестное, апостолы, опираясь на них, могли с большим успехом проповедовать среди языческого населения» (Там же. С. 81—82).

³⁵ Деян. 13, 9.

³⁶ См.: Артоболевский 1900. С. 121—138. Сам И. Артоболевский полагает, что подобная перемена имени (а в дальнейшем св. Лука называет апостола языков только Павлом) связана с реальностью первого тесного соприкосновения апостола с языческим миром, для которого имя Павел (обычай двойных имен был распространен и среди иудеев, и апостол, известный иудеям как Савл, имел еще и римское имя) было привычным и легким для восприятия.

³⁷ Там же. С. 157.

Следующий важный этап этого путешествия связан с Малой Азией. Ряд моментов сообщения Деесписателя о возникновении и первых шагах становления здесь христианства дополняются археологическими раскопками³⁸. О прибытии сюда святых Павла и Варнавы в Деяниях говорится кратко: они прибыли в Пергию, а оттуда отправились в Антиохию Писидийскую³⁹. Как отмечает один из глубоких знатоков христианских древностей, прошедший по стопам апостолов и проводивший много раскопок в Малой Азии, В. М. Рамсей⁴⁰, это путешествие святого Павла от Перги через горы Тавра в Антиохию Писидийскую было самым трудным и опасным из всех путешествий *апостола языков*⁴¹. В Антиохии Писидийской, как и в других городах, основанных Селевкидами, было многочисленное иудейское население, которому как Селевкиды, так и римляне давали большие привилегии⁴². Естественно, что оба апостола пришли здесь в синагогу, где святой Павел произнес яркую речь, посвященную домостроительству спасения⁴³. Она имеет черты сходства с проповедью как святого Стефана Первомученика, так и святого апостола Петра, но в то же время обладает несомненной и присущей лишь святому Павлу настроенностью богословской мысли⁴⁴. Речь эта имела большой успех, ибо многие из прозелитов и иудеев (*πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβουμένων*) последовали за Павлом и Варнавою. Как констатирует Деесписатель, в следующую субботу *почти весь город* собрался, чтобы слушать слово Божие⁴⁵.

³⁸ См.: Frend 1996. P. 91–107.

³⁹ Деян. 13, 13–14.

⁴⁰ О нем см.: Frend 2003. P. 82–107.

⁴¹ См.: Ramsay 1895. P. 24.

⁴² Ibid. P. 18–19.

⁴³ Деян. 13, 16–41.

⁴⁴ Разбор западной (преимущественно протестантской) критики этой речи см. в: Николин 1905. С. 188–192.

⁴⁵ Деян. 13, 44. Ср. на сей счет замечание нашего православного толкователя: «Что апостолы в продолжение этой недели не оставались в безмолвии, а частным образом проповедовали о Христе жителям города, это само собою разумеется; что они проповедывали здесь не одним иудеям, но и язычникам, это также несомненно, судя по цели их теперешнего миссионерского путешествия, и этим можно объяснить то, что в следующую субботу *почти весь город* собрался слушать слово Божие из уст Павла и Варнавы, то есть языческое население города, внимание которого возбуждено было,

Однако сопротивление, видимо, большей части иудеев привело к тому, что апостолы изрекли гневные, но справедливые слова: «*Вам первым надлежало быть проповедану слову Божию, но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот мы обращаемся к язычникам. А язычники, слыша это, радовались и прославляли слово Господне, и уверовали все, которые были представлены к вечной жизни*»⁴⁶.

Из Антиохии апостолы были изгнаны мощным сопротивлением иудеев, которые возбудили в Антиохии Писидийской *набожных и почетных женщин и первых в городе людей* (τὰς σεβομένους γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως)⁴⁷, то есть, видимо, тяготеющих к иудаизму граждан из язычников. Впрочем, это не означало, что апостолы совсем потеряли надежду на обращение иудеев — они, перейдя в Иконию, опять пришли в синагогу. И здесь картина как бы повторяется: с одной стороны, уверовали многие иудеи и эллины, а с другой, оппозиция необращенных иудеев была ожесточенной, вследствие чего *народ в городе* (τὸ πλῆθος τῆς πόλεως), то есть основная масса населения Иконии, разделился, и апостолы, чтобы не доводить дело до смуты, ушли в отдаленные города Листру и Дервию⁴⁸.

В Листре святой Павел исцелил хромого, что привело к недоразумениям: язычники приняли апостолов за богов и апостолу с трудом удалось уговорить их не приносить им жертвы. Вражда же иудеев привела к тому, что *апостол языков* был побит камнями и ему с трудом удалось избежать смерти. Примечательно, что затем апостолы совершили обратный путь, рукополагая *пресвитеров в каждой церк-*

вероятнее всего, частными беседами апостолов с жителями» (Толковый Апостол 1876. С. 351–352).

⁴⁶ Деян. 13, 46.48. По замечанию Златоустого отца, «эти слова исполнены великой кротости. Не сказал: “Мы оставляем вас”, чтобы показать, что можно было опять возвратиться сюда; и это (удаление) делается не вследствие вашего оскорбления, но так нам заповедано. Язычникам надлежит услышать (слово Божие), но не от нас, но от вас зависит, что они должны (услышать) прежде вас» (*Joannes Chrysostomus. In actus apostolorum 30, 2 (Иоанн Златоуст, свт. 2003. С. 276)*).

⁴⁷ Деян. 13, 50–51.

⁴⁸ Деян. 14, 1–6.

ви⁴⁹, то есть давая новообразованным общинам более или менее строгую организацию⁵⁰.

После этого они возвратились в Антиохию (Сирийскую), где и завершили миссионерское путешествие. Результаты его были впечатляющими: на Кипре и в ряде областей Малой Азии стали существовать христианские общины, значительную часть которых составляли бывшие язычники. Дееписатель подводит итог этого путешествия одной фразой: святые Павел и Варнава, прибыв в Антиохию и собрав церковь, рассказали все, что сотворил Бог с ними и как Он отверз дверь веры язычникам⁵¹. В данной фразе явно прослеживается одна из основных мыслей всего богословского мирозерцания апостола языков, а именно: Бог есть единственный и полновластный Устроитель судеб Церкви; все остальные суть только орудия Божественной благодати, сорботники Божии^{52»}⁵³. Естественно, что подобное сотрудничество требует от человека самого напряженного приложения всех духовных и телесных сил. Дальнейшая судьба святого Павла недвусмысленно указывает на это.

О ходе следующих событий Дееписатель свидетельствует так: «Некоторые пришедшие из Иудеи учили братьев: если не обрежетесь по обряду (τῷ ἔθει) Моисееву, не можете спастись. Когда же произошло разногласие и немалое состязание (στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγη) у Павла и Варнавы с ними, то положили Павлу и Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу к апостолам и пресвитерам в Иерусалим»⁵⁴. Это краткое сообщение святого Луки указывает на серьезный конфликт внутри первохристианства, который

⁴⁹ Деян. 14, 23.

⁵⁰ Мы в данном случае не касаемся сложного вопроса о том, как соотносились служения епископов и пресвитеров. Как отмечает В. Мышцын, «Деяния не дают нам материала для вопроса, было ли различие между пресвитерами и епископами вообще. Но это не значит, что такого различия не было. Деяния говорят нам исключительно о пастырских функциях пресвитеров. Но, несомненно, кроме этих, были и другие» (Мышцын 1909. С. 155).

⁵¹ Деян. 14, 27.

⁵² 1 Кор. 3, 9.

⁵³ Артоблевский 1900. С. 312.

⁵⁴ Деян. 15, 1–2.

имел и серьезное догматическое значение⁵⁵. Он обозначился в Антиохийской Церкви, и смуту внесли пришедшие из Иерусалима, которых святой Павел позднее обозначает как лжебратьев⁵⁶ и которые, вероятно, принадлежали к числу ревнителей закона (*ζηλωταὶ τοῦ νόμου*)⁵⁷. Если догматическое сознание иерусалимских христиан могло быть терпимо и понятно на их родине⁵⁸, то вне пределов Палестины и Иерусалима они несли в себе серьезную опасность для зародившейся Церкви. Ибо «иерусалимские взгляды не остались без влияния на умы антиохийцев в особенности, вероятно, потому, что они, кроме религиозного чувства, затрагивали еще и национально-политическое, к чему ни один иудей никогда не может остаться равнодушным. И одним из главных средств своей номистической борьбы с новым свободным благовестием христианским они, как это ясно из снесения с параллелью Послания

⁵⁵ См. на сей счет замечание сщмч. Илариона: «Исторической средой, в которую вступило прежде всего христианство, было иудейство. Самосознание иудейства того времени резко отличалось от христианского учения о Церкви, и тем самым был уже дан толчок христианскому сознанию сосредоточиться на учении о Церкви. Иудейство того времени, когда встретилось с ним христианство, можно охарактеризовать двумя чертами: это, во-первых, строгий национализм иудейской религии, во-вторых, внешний обрядовый характер этой религии. Впрочем, вторая черта может быть рассматриваема как только развитие и дополнение первой: национализм религии тесно был связан с обрядовой жизнью иудейств; обряды делали иудеем (прозелитизм), а без обрядов иудей был ренегатом своего племени. Христианство в самом начале своем распространялось среди иудеев, а потому оно и не могло тотчас порвать связь с иудейством» (Иларион (Троицкий), архиеп. 1997. С. 64). Догматическое осознание принципиального различия христианства от иудаизма заняло достаточно продолжительный период времени — по крайней мере, два века. Процесс этого осознания начался с момента крещения не-иудеев, а рассматриваемый конфликт был еще одной важной фазой в таком осознании.

⁵⁶ См. Гал. 2, 4.

⁵⁷ Деян. 21, 20.

⁵⁸ Архимандрит (впоследствии епископ) Михаил (Лузин) поясняет это так: «Понятна такая ревность по закону именно у христиан из иудеев иерусалимских и палестинских сравнительно с бывшими в рассеянии: здесь был храм, здесь было богослужение, здесь приносились жертвы, здесь праздновались праздники, сюда стекались десятки, сотни тысяч народа. Новообращенные не могли вдруг отстать от великолепного храмового богослужения, да и не нужно было, потому что это не мешало христианской вере и даже было полезно при правильном взгляде на закон Моисеев, и апостолы допускали сие, пока не терпела от этого истина христианская» (Толковый Апостол 1876. С. 517).

к Галатам⁵⁹, избрали подрыв доверия к апостолу Павлу и его опорожнение как нового человека, не бывшего учеником и самовидцем Христа, а потому и проповедующего новое, ложное учение, совершенно не похожее на учение истинных иерусалимских апостолов». При этом «иерусалимские пришельцы говорили, вероятно, не от своего имени, а прикрывались авторитетом иерусалимских учителей — “апостолов и старцев”, потому и решено было для окончательного выяснения спорного вопроса снарядить к ним специальное посольство»⁶⁰. Данное посольство послужило поводом для созыва знаменитого Апостольского Собора. Дата его «большинством авторитетных ученых приурочивается к 51/52 году»⁶¹.

Согласно Деяниям, члены антиохийского посольства *по прибытии в Иерусалим были приняты церковью, апостолами и пресвитерами, и возвестили все, что Бог сотворил с ними и как отверг дверь веры язычникам. Тогда восстали некоторые из фарисейской ереси уверовавшие и говорили, что должно соблюдать закон Моисеев. Апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения сего дела*⁶². Здесь однозначно указываются основные оппоненты святых Павла и Варнавы — обращенные из «ереси фарисеев» (τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων), наверное, те же «ревнители закона»⁶³. Примечательно, что если Павел и Варнава сначала были приняты церковью, апостолами и пресвитерами, то в самом Соборе участвовали лишь апостолы и пресвитеры. По поводу состава Собора как в прошлом, так и в настоящем велись и ведутся весьма горячие споры, обозначившие две крайние точки зрения: протестантская («на Соборе присутствовала и действовала вся иерусалимская община, incogroge») и католическая («все дело на Апостольском Соборе вершилось ис-

⁵⁹ Гал. 2, 2 и др.

⁶⁰ Покровский 1914. С. 43.

⁶¹ Там же. С. 33.

⁶² Деян. 15, 4–6.

⁶³ По словам свт. Иоанна Златоуста, «восстали же некоторые из фарисеев, еще страдавшие любоначалием и желавшие подчинить себе верующих из язычников» (Joannes Chrysostomus. In actus apostolorum. 32, 2 (Иоанн Златоуст, свт. 2003. С. 291)).

ключительно апостолами, при некоторой помощи “пресвитеров”»), а «взгляды православных богословов на тот же самый предмет представляют, по общему печальному правилу, какой-то недостаточно уверенный компромисс между двумя крайностями, с перевесом то на одну, то на другую сторону, но с большим, впрочем, наклоном в сторону католического объяснения»⁶⁴. Наиболее здоровой и близкой к исторической истине представляется точка зрения А. И. Покровского, который, с одной стороны, предполагает участие в Соборе многих членов Иерусалимской Церкви⁶⁵, а с другой, считает, что «главная роль на Соборе, как и следовало ожидать, принадлежала апостолам по их исключительному положению в христианской общине как достоверных свидетелей Христа, избранных от Бога»⁶⁶. Но из среды апостолов не все проявляли

⁶⁴ Покровский 1914. С. 55–57. Впрочем, в XX веке наметился и явный уклон в сторону протестантской точки зрения, отраженный у отца Николая Афанасьева, чьи богословские взгляды, особенно экклесиология, характеризуются явной тенденцией к созданию некоего мифического «протестантского православия», чем-то напоминающего известного трагелафа. По его мнению, «хотя автор Деяний говорит: “Апостолы и пресвитеры собрались (συνήχθησαν) для рассмотрения сего дела” (Деян. 15, 6), однако сам термин “собрались” (συνήχθησαν) и все дальнейшее повествование доказывает, что это не было только лишь собрание апостолов и пресвитеров, но и всей общины». Далее еще следует ссылка на Деян. 15, 12 и 22–23 (см.: Афанасьев Н., протопр. 2003. С. 24). Однако, кроме того, что указанный термин отнюдь не говорит в пользу присутствия на соборе всей Иерусалимской общины, также и ссылки на последние места 15 главы вызывают сомнения, ибо толкование этих мест может быть различным (см.: Покровский 1914. С. 77–78).

⁶⁵ «Никто и не думал отгораживаться от мирян — не пускать их на собор или ограничивать их права на нем. Поэтому мирян пришло на собор столько, сколько нашлось желающих, или сколько могло вместить самое место соборного заседания (точнее тот дом или площадь, где собор происходил). Но существовавшая среди иудеев общественно-религиозная организация (институт старейшин), а также и правильно понятый собственный интерес мирян заставил их воздержаться от активного личного участия на соборе, а внушил поручить это дело своим доверенным представителям, то есть старейшинам, которые впереди всех стояли и по ревности в законе, и по искусству его отстаивать и защищать. Однако и передоверивши свои права старейшинам, верующий народ не оказался в положении чисто пассивного элемента на соборе. Наоборот, так как собор был публичным и открытым для всех состязанием, то присутствовавшее множество народа внимательно следило за ходом прений и, видимо, так или иначе на них реагировало» (Там же. С. 79).

⁶⁶ Ср. Деян. 10, 41.

одинаковую активность на Соборе, а лишь трое — Петр, Павел и Иаков, по их ближайшему, непосредственному отношению к тем вопросам, которые обсуждались на Соборе»⁶⁷.

После многих исследований (πολλῆς δὲ ζητήσεως; син. перевод — по долгом рассуждении⁶⁸ — несколько расплывчат, ибо можно подумать, что подразумевается рассуждение самого апостола Петра, тогда как здесь предполагаются дискуссии на Соборе) речь произнес святой апостол Петр, и она во многом определила дальнейшее течение событий. Деяния приводит ее в тезисном виде: «*Мужи братия! Вы знаете, что Бог от дней первых (ἀρχαίω — «древних») избрал из нас меня, чтобы из уст моих язычники услышали слово Евангелия и уверовали. И Сердцеведец Бог дал им свидетельство, даровав им Духа Святаго, как и нам; и не положил никакого различия между нами и ими, верою очистив сердца их. Что же вы ныне искушаете Бога, желая возложить на вышних учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы? Но мы веруем, что благодатию (διὰ τῆς χάριτος) Господа нашего Иисуса Христа спасаемся, как и они»*⁶⁹. Эта речь святого Петра была явно в пользу святого Павла, а не в пользу его противников и показала глубинное согласие богословия двух апостолов. По словам одного русского комментатора, «если закон — иго, которого не могли понести ни отцы, ни дети их, если не от закона, а от благодати спасение как для язычников, так и для иудеев, то ясно, что закон необязателен и для иудея; и сын Израиля может спастись без дел закона. На соборе апостолы “желают не оправдать только язычников, но научить и иудеев оставить закон. Впрочем, они еще не выражают этого” (Златоуст). В этом пункте учение апостола Петра, апостола обрезания, ближайшим образом сходится с учением апостола Павла, апостола языков, об оправдании благодатию по вере без дел закона. Два первоверховных апостола, несмотря на разницу призвания, здесь дают друг другу *руку общения*⁷⁰ и сходятся в дивном

⁶⁷ Покровский 1914. С. 80.

⁶⁸ Деян. 15, 7.

⁶⁹ Деян. 15, 7–11.

⁷⁰ Гал. 2, 9.

согласии единомыслия»⁷¹. Поддержка святого Петра была очень существенной для святых Павла и Варнавы, поэтому они с еще большим воодушевлением рассказали присутствующим на Соборе о тех знамениях и чудесах, которыми сопровождалась их миссия⁷².

Следующим и, видимо, последним выступил святой Иаков, судя по всему, председательствовавший на Соборе⁷³. Его речь, более мягкая и не столь решительная, как выступление святого Петра, тем не менее находилась в полном созвучии с последним и определила решение Собора⁷⁴. Это решение (или декрет, как его иногда называют) целиком приводится Деяниями: «*Апостолы и пресвитеры и братия — находящимся в Антиохии, Сирии и Киликии братьям из язычников:*

⁷¹ Мищенко 1907. С. 331. Ср.: «Так как они, язычники, стали участниками в этой благодати и в даре Св. Духа, как печати ее, без закона и без обязательности к исполнению его, *единственно через веру*, то мы даже нарушили бы опять порядок, который Сам Бог узаконил, если бы мы опять настаивали на том, чтобы язычники обрезывались и соблюдали закон Моисеев, и это было бы тем более неизвинительно, чем живее мы сами по собственному опыту должны проникнуться и прониклись убеждением, что не только они, не знающие закона Моисеева, но даже мы, знающие его, спасаемся не им, не от дел его, но благодатию Христовою, от веры. Таким образом, пред Христом все равны; и иудеи-законники, и язычники-беззаконники — те и другие одинаково спасаются благодатию; закон Моисеев не нужен в христианстве и для иудеев, знающих закон, тем более не нужен для язычников, не знающих его» (Трухманов М., свящ. 1883. С. 285).

⁷² Деян. 15, 12.

⁷³ «В иудейских коллегияльных учреждениях принято было председателю высказываться не первым, а последним. Если в данном случае можно говорить о председательстве, то речь апостола Иакова по времени и содержанию своему гораздо более соответствует положению председателя: св. Иаков говорит последним и прямо предлагает формулу решения вопроса, которая затем и была принята» (Мищенко 1907. С. 327).

⁷⁴ См. по этому поводу наблюдение Д. Богдашевского (будущего епископа Вассилия): «Св. Иаков Праведный, сам с уважением относившийся к Моисееву закону, представляет нам высокий образ истинного иудеохристианина, в своей живой личности объединившего Ветхий и Новый Завет на почве нравственно-практической. Христианство для св. Иакова не есть реформированное иудейство, а новый путь спасения во Христе, но оно не исключает исполнения ветхозаветных обычаев и обрядов, поскольку последним не усваивалось догматического, непреходящего значения, и они были просветлены и преображены христианским духом. Св. Иаков не вливал вина нового в меха старые, а только не разрывал национально-исторической связи христианства с иудейством, с вековым наследием отцов» (Богдашевский 1907. С. 191–192).

радоваться. Поелику мы услышали, что некоторые, вышедшие от нас, смутили вас своими речами и поколебали ваши души, говоря, что должно обрезываться и соблюдать закон, чего мы им не поручали, то мы, собравшись, единодушно рассудили, избрав мужей, послать их с возлюбленными нашими Варнавою и Павлом, человеками, предавшими души свои за имя Господа нашего Иисуса Христа. Итак, мы послали Иуду и Силу, которые изъяснят вам то же и словесно. Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленнины, и блуда и не делать другим того, чего себе не хотите⁷⁵. Соблюдая сие, хорошо сделаете. Будьте здоровы⁷⁶. По единодушному мнению церковных историков, данное решение имело важнейшее значение. Так, А. В. Горский оценивает его так: «Определение Апостольского Собора в Иерусалиме составляет важную эпоху в истории Церкви Апостольской. Первое несогласие, возникшее в христианстве, было немедленно предано общественному рассуждению и приведено в ясность: вместе с тем было признано, что это несогласие не должно разрушать единство христианской Церкви. Хотя в развитии Церкви между иудеями и язычниками должна была оставаться очень важная и поразительная разность по внешности, но притом должно быть сохраняемо и существенное единство Церкви, основывающееся на внутреннем общении веры и жизни. Это единство независимо от внешних разностей»⁷⁷. В споре святых

⁷⁵ Последняя фраза отсутствует в общепризнанном греческом тексте Деяний. По словам архимандрита Михаила (Лузина), «это изречение находится лишь в немногих древних рукописях и в этом месте, и в ст. 29. О нем не упоминается и после, когда Иаков и пресвитеры иерусалимские напоминали о постановлении Собора апостольского о сем Павлу во время последнего пребывания его в Иерусалиме (21, 25). Св. Златоуст не читал его. Оно имеет целью также умиротворение всяких недоразумений между обращающимися ко Христу из иудеев и язычников и основано на изречении самого Господа (Мф. 7, 12; Лк. 6, 31)» (Толковый Апостол 1876. С. 388–389).

⁷⁶ Деян. 15, 23–29.

⁷⁷ Горский 1999. С. 419. Отец Николай Афанасьев так формулирует значимость этого Собора: «Мы признаем правильность церковной традиции и вслед за ней утверждаем, без всяких ограничений, что апостольское собрание в Иерусалиме было Собором. В самом деле, как мы видели, Иерусалимское собрание было собранием Иерусалимской

апостолов Павла и Варнавы с «иудействующими» среди христиан он [Собор — ред.] сыграл, несомненно, большую роль, обозначив победу апостола языков⁷⁸.

Постановление Апостольского Собора содержало в себе и элементы компромисса, долженствующие как-то умиротворить «ревнителей закона»: указывается, что зафиксированные в нем четыре запрета, которые совпадают с так называемыми Ноевыми заповедями, обязательными для «прозелитов врат», «имеют характер не общеморальных христианских предписаний, а временных, чисто исторических запрещений, обусловленных потребностями исторического момента»⁷⁹. Однако, на наш взгляд, подобные элементы компромисса не следует преувеличивать: догматическая подоплека решения Собора вполне очевидна и недвусмысленна — это решение предполагает, что закон Моисеев не является необходимым условием спасения и в обрядовой своей стороне

Церкви. Это собрание обсуждало и решало вопрос кафолического характера; его значение и его решения были приняты Церквями как церковная истина. Это был первый Собор в истории Церкви. Он имел не только типологическое, но и историко-генетическое значение для последующих Соборов» (Афанасьев Н., протопр. 2003. С. 40).

⁷⁸ Ср. суждение одного из крупнейших английских историков древней Церкви: «Это было достижение Павла добиться свободы и равного статуса христиан из язычников и получить от иерусалимских старейшин признание обращенных им как полноценных членов Церкви» (Chadwick 1969. P. 20).

⁷⁹ Покровский 1914. С. 84. Этот историк эксплицирует свое суждение следующим образом: «В такой редакции соборного определения должно признать высокую мудрость апостолов и глубокое проникновение их истинно соборным духом. Строго говоря, собственная мораль христианства нисколько не нуждалась в четырех этих, с абсолютной точки зрения, далеко не существенных, заповедях Собора. К тем перлам возвышенной христианской этики, которые даны в знаменитой Нагорной беседе Господа, четыре отрицательных тезиса Иерусалимского Собора не прибавляли ровно ничего, недаром они, позднее, и вовсе атрофировались в общехристианском сознании. Нигде не видно, чтобы и на Соборе кто-либо ставил их особенно высоко и авторитетно. Однако они все же вошли в соборное определение и заняли в нем даже доминирующее положение. Чем же можно объяснить все это? Единственно только любвеобильным снисхождением апостолов к немощной совести иудействующих братьев во главе с их старцами. Полная отмена не только обрезания, но и всего Моисеева закона, даже последнего его *minimum*'а в виде требований от прозелитов врат, нанесла бы слишком сильный удар религиозно-национальному чувству иудействующих христиан и, кто знает, быть может, даже вовсе оттолкнула бы их от христианской Церкви или произвела бы в ней серьезный раскол» (Там же. С. 85).

явно упраздняется⁸⁰. В этом и состояло, вероятно, основное значение Апостольского Собора.

Решение Собора было отправлено с сопровождающими Иудой (называемым Варсавой) и Силой, а также Павлом и Варнавою в Антиохию. Некоторое время *Павел и Варнава жили в Антиохии, уча и благовествуя вместе с другими многими слово Господне*⁸¹, но вскоре решили опять отправиться в путешествие. Как считает один из наших экзегетов, «в Антиохии, где Церковь, благодаря совокупным усилиям многих учителей, была в описываемое время вполне благоустроена и наслаждалась совершенным миром, святой Павел не находил уже для себя той деятельности, которая могла бы удовлетворить его, исполненного необыкновенной энергии и влечения к неустанным трудам в пользу христианства, как бы желавшего вознаградить себя за прежнее житие в жидовстве, когда он жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее. Естественно поэтому, что взор апостола устремился на недавно основанные им Церкви, которые были так дороги его сердцу и благосостояние которых внушало ему теперь опасение вследствие происков со стороны иудействующих»⁸².

Дееписатель по поводу причин этого путешествия приводит такие слова, сказанные апостолом языков Варнаве: «*Пойдем опять, посетим братьев наших по всем городам, в которых мы проповедали слово Господне, как они живут*»⁸³. Началось это путешествие, вероятно, в 52 г. и сам святой Павел намеревался сначала взять с собой опять Варнаву, но между ними произошла размолвка по поводу племянника Варнавы — Марка (или Иоанна Марка, который оказал неповиновение святому Павлу во время первого путешествия), а по-

⁸⁰ Поэтому нам не совсем корректным представляется мнение: «Этот декрет представлял собою minimum общественной порядочности, которая требовалась для симбиоза языкохристианами, — это требование того, что в Талмуде выдается как заповеди Ноя. Данное постановление касается лишь языкохристиан. Относительно же иудеохристиан предполагалось, что они по-прежнему будут исполнять закон Моисея» (Поснов 1964. С. 67–68). Никакого ясного «предположения» относительно соблюдения закона Моисея обращенными из иудеев в постановлении не наблюдается.

⁸¹ Деян. 15, 35.

⁸² Глаголев 1893. С. 9.

⁸³ Деян. 15, 36.

этому был избран Сила⁸⁴. Придя в Листру, он познакомился с молодым человеком по имени Тимофей, который по матери был иудеем, а по отцу — эллином. Молодой человек понравился апостолу, и тот взял его с собой, а предварительно *обрезал его ради иудеев, находившихся в тех местах; ибо все знали об отце его, что он был эллин*⁸⁵. Не касаясь всех деталей второго путешествия святого Павла и его спутников, следует обратить внимание на несколько существенных моментов. Прежде всего, можно констатировать, что святой Павел не только укреплял образованные им прежде общины, но, руководимый Промыслом Божиим, весьма расширил свою благовестническую деятельность. По словам Н. Н. Глубоковского, «во второе благовестническое путешествие апостол, посетив и устроив сирийско-киликійские и ликаонско-писидийские общины, хотел пойти почти прямо на запад, в Асию, то есть, разумеется, в Ефес, потому что там было влиятельное иудейское население, с которого он успешно мог начать христианско-просветительскую деятельность. Его намерением была, видимо,

⁸⁴ Ср. Деян. 15, 37—40. «По вышнему устроению Промысла, распря между свв. Павлом и Варнавой послужила к гораздо большому распространению Церкви, чем это было бы в том случае, если бы они вместе трудились в одних и тех же местностях. Что касается Марка, то он впоследствии сделался любимым учеником апостола Петра и под его руководством написал одно из наших канонических Евангелий. Даже в посланиях апостола Павла мы встречаем о нем много замечаний, показывающих, что апостол языков в последующее время не только совершенно изменил свое прежнее о нем мнение, но и пригласил его снова в сотрудники» (Глаголев 1893. С. 16).

⁸⁵ Ср. Деян. 16, 1—3. Архимандрит Михаил (Лузин) разъясняет, что обрезание произошло «ради еще не обращенных ко Христу иудеев, живших в тех местах, которым могло казаться соблазном то обстоятельство, что помощник апостола-проповедника — необрезанный, происходящий от язычника, и это обстоятельство могло полагать преграды к обращению в христианство иудеев местных, тем более что хотя и были в обычае браки между иудейками и язычниками, но строгие иудеи всегда смотрели неблаговольтельно на сие и детей от сих браков считали не законнорожденными, а побочными детьми. Таким образом, Павел при этом действии следовал премудрому правилу своему: *быть всем для всех, чтобы всех спасти, быть для иудеев иудеем, чтобы приобрести иудеев* (1 Кор. 19, 20—22)» (Толковый Апостол 1876. С. 404). Правильность этого соображения подтверждает и следующая фраза Деяписателя: «*Проходя же по городам, они предавали верным соблюдать определения, поставленные апостолами и пресвитерами в Иерусалиме*» (Деян. 16, 4).

чисто иудейская миссия, и ради нее он даже обрезал Тимофея⁸⁶, дабы не создавать соблазняющих препон своему служению среди сынов Израиля. Однако Промысл Божий вел благовестника на иное поприще и направлял к языческому оглашению, которое требовало постепенной опытной проповедности.

Возбраненные в своем задуманном стремлении насчет Азии, миссионеры были вынуждены повернуть к северо-востоку, на Вифинию. По всему думается, что и на сей раз язычество не значилось специально в благовестническом плане Павловом и было избрано потом лишь по особому указанию Божию: Господь призывал благовествовать в Македонии и далее по греческим областям⁸⁷.

Перебравшись на Балканский полуостров, апостол не изменил принципиально своей миссионерской тактики: синагоги были первоначально главными «каналами» его благовествования. Проповедь апостола охватывала как иудеев, так и прозелитов, но большого успеха она здесь (особенно среди собственно иудеев) не имела. Видимо, большинство основанных святым Павлом христианских общин состояло из обращенных язычников⁸⁸. Впрочем, миссия среди язычников также сталкивалась с большими сложностями. Яркий тому пример — пребывание святого Павла в Афинах и его знаменитая речь на Ареопаге⁸⁹. Благовестнический талант апостола явился здесь во всем блеске: он «вел себя с афинянами в качестве человека сходного воспитания»; с другой стороны, «и афинская публика надеялась видеть в незнакомом пришельце ритор-философа и приняла его в этом достоинстве»⁹⁰. В значительной степени святой Павел оправдал эти ожидания: культура его речи была

⁸⁶ Деян. 16, 3.

⁸⁷ Деян. 16, 9—10. Глубоковский 1999а. С. 37.

⁸⁸ См.: Holl 1964. S. 164.

⁸⁹ Деян. 17, 22—31. По словам Д. Глаголева, «речь апостола на афинском Ареопаге есть одно из разительнейших проявлений его богопросвещенной мудрости. При относительной краткости своей она заключает в себе множество самых возвышенных и самых важных мыслей. Их порождало здесь каждое слово, и каждая новая мысль, блеснувшая в уме слушателя, должна была приводить за собой еще новые и новые» (Глаголев 1893. С. 199—200).

⁹⁰ Глубоковский 1912. С. 924.

на хорошем уровне «эллинических стандартов»⁹¹. Отмечается и определенное знание апостолом греческой философии: по крайней мере, в речи присутствуют реминисценции стоической философии⁹²; впрочем, предполагается, что свои философские познания он почерпнул из доксографических сборников⁹³, что, кстати, было достаточно обычным явлением среди образованных людей греко-римского мира. И несмотря на все это, христианское учение о воскресении мертвых стало непреодолимым камнем преткновения для большинства слушателей святого Павла, хотя *некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними*⁹⁴. Как констатирует архимандрит Михаил (Лузин), «не обильным плодом, как видно, окончилась мудрая речь Павла в Ареопаге среди представителей цивилизации образованнейшего города: мир своего мудростию не узнал Бога в премудрости Божией»⁹⁵⁹⁶. Конечным пунктом второго путешествия святого Павла на Балканах был Коринф, где он провел полтора года⁹⁷, сочетая благовестнические труды с ремеслом — деланием палаток⁹⁸. Дале путь апостола пролегал

⁹¹ По мнению одного знатока греческой словесности, апостол «изучал греческий язык не так, как изучают миссионеры язык туземцев, чтобы кое-как объясняться с ними в случае нужды. Он изучал его вообще не в целях миссионерства, а вырос на нем». Кроме того, «выучиться говорить по-гречески нельзя было без того, чтобы не выучиться также и мыслить и чувствовать по-гречески. У апостола Павла мы находим такие живые переходы в тонах речи и такое богатство запаса слов, какие очень нелегко достигаются при искусственном изучении языка. Он употребляет и редкие слова, которые вообще не были ходячими в обыденном разговоре, и обнаруживает тончайший вкус и знание в употреблении глагольных форм. Он умеет затронуть нежнейшие струны душевного чувства и силен в диалектическом развитии мыслей, как оно практиковалось в судебных речах» (Курциус 1894. Ч. 2. С. 21—22).

⁹² Norden 1913. S. 29, 125.

⁹³ Кнох 1956. P. 90—91.

⁹⁴ Деян. 17, 34.

⁹⁵ 1 Кор. 1, 21.

⁹⁶ Толковый Апостол 1876. С. 447.

⁹⁷ Деян. 18, 11.

⁹⁸ Ремесло кожевничества св. Павел изучил, по всей вероятности, следуя иудейскому обычаю. См.: «Иудейские предписания соединять изучение закона с занятием каким-нибудь определенным механическим трудом не проистекали из одного только стремления доставить в будущем члену общества совершенно честные средства к

через Ефес (в котором он не остановился) в Иерусалим, а завершился в Антиохии⁹⁹. Продолжалось путешествие почти три года.

Не совсем ясно, в это ли свое краткое пребывание в Антиохии или перед началом второго путешествия¹⁰⁰ произошло известное столкновение двух первоверховных апостолов. Сам святой Павел на сей счет говорит: «*Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостал ему; потому что он подвергался нареканию. Ибо, до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; а когда те*

жизни или только из желания, по заповеди Господней, в поте лица своего есть хлеб свой (Быт. 3, 19). Физический труд, по учению раввинов, согласному с учением Писания, есть “соль жизни, пояс мужества”, поэтому, предписывая его, желали еще дать средства, укрощающие искушения чувственности, ограничивающие и устраняющие вредные ее влияния на духовную жизнь. Мало этого, ввиду необыкновенно высокого воззрения на закон почиталось недостойным этого последнее сделать его средством достижения сравнительно низменных житейских целей. По учению раввинов, кто добывает себе пропитание единственно благодаря законоучительству, тот обращает закон в мотыгу, которой взрывают землю. Поэтому-то у евреев и запрещалось брать плату за обучение закону» (Глаголев 1893. С. 267).

⁹⁹ Мы придерживаемся традиционной точки зрения на конец этого путешествия. Была высказана и другая точка зрения, что концом его был Иерусалим, являющийся одновременно и началом третьего путешествия: «Исходным пунктом всех трех великих миссионерских путешествий св. апостола Павла обыкновенно принято считать Антиохию Сирийскую. Но на самом деле, строго говоря, Антиохия является начальным пунктом одного того — по счету первого — путешествия св. апостола, к которому он был призван Духом Святым и приготавлился и начал в самой Антиохии» (Григорий (Борисоглебский), иером. 1892. С. 21—22). Однако краткое свидетельство Деяписателя не дает особых оснований для такой гипотезы: «*Побывав* (букв. “спустившись” — *κατέβην*) *в Кесарии, он приходил* (букв. “взойдя” — *ἀναβὰς*) [в Иерусалим] (слово “Иерусалим” отсутствует в греческом тексте), *приветствовал Церковь и отошел* (*κατέβη*) *в Антиохию*». Думается, совершенно правомочно такое изъяснение этого стиха: «Кратковременное пребывание Павла в Иерусалиме, без указания на особенную какую-либо деятельность его в этом городе, объясняется, вероятно, острым опасением его, как бы не возбудить излишнего раздражения иудеев, могущего расстроить его дальнейшие планы, как случилось в следующее посещение им Иерусалима (21, 27 и далее). Посему, боясь не смерти и страданий за Христа, а лишения возможности проповедать Слово Божие, он спешит в новое путешествие в языческие страны» (Толковая Библия 1912. С. 137).

¹⁰⁰ Обе гипотезы имеют своих сторонников. См.: Григорий (Борисоглебский), иером. 1892. С. 210—215 (сам он придерживается первого предположения); Глубоковский 1999а. С. 118 (склоняется ко второму предположению).

пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных. Вместе с ним лицемерили и прочие иудеи, так что даже Варнава был увлечен их лицемерием. Но когда я увидел, что они не прямо поступают по истине евангельской, то сказал Петру при всех: если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски? Мы по природе иудеи, а не из язычников грешники; однако же узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдывается никакая плоть»¹⁰¹. Как видно из этого высказывания апостола, мы здесь имеем очередной всплеск борьбы ветхого и нового, которая, как казалось, закончилась решением Апостольского Собора, но затем вспыхнула вновь. Поступок святого Петра достаточно понятен: «Он убоился не обычным каким-либо страхом, но страхом любви Христовой — боялся, чтобы эти сущие от обрезания не отпали или, оставаясь в вере, не произвели смятения между всеми Церквами из иудеев, выставляя среди них Петра открытым врагом закона, если бы он в присутствии продолжал быть с язычниками как язычник»¹⁰². Однако благая цель святого Петра, то есть сохранение мира, имела следствием «разделение в Церкви Антиохийской»¹⁰³.

Принципиальных расхождений между обоими первоверховными апостолами не существовало, но «тактический промах» святого Петра мог повлечь за собой серьезные неприятности¹⁰⁴. Однако их мудрость

¹⁰¹ Гал. 2, 11–16.

¹⁰² Феофан Затворник, *свт.* 1996. С. 169–170

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Этот промах Н. Н. Глубоковский оценивает так: «Тут не было греха принципиального, ибо догматическое убеждение, во всей его сущности, оставалось неизменным и неприкосновенным. Тем не менее фактически получалось соблазнительное указание для немощных и слабых, что для достижения полноты евангельской истины недостаточно прямого пути непосредственного приближения ко Христу через веру, а требуются еще окольные тропинки по ветхозаветному законническому маршруту (Гал. 2, 14). В дальнейшем это грозило опасностью заблудиться и к заветной цели не прийти. Само собою ясно, что для иудеохристианской мнительности и для иудаистической подозрительности здесь был повод для провозглашения тенденциозной мысли, будто

не позволила возникнуть тяжелому конфликту. Еще раз ветхое, то есть иудаистические тенденции, старавшиеся опереться на авторитет святого Петра, было побеждено, хотя внутренняя трагедия *апостола языков* не переставала разрывать его сердце¹⁰⁵.

Третье путешествие святого Павла во многом напоминает второе, только на сей раз он, пройдя знакомые ему области Галатии и Фригии, избрал центром своей деятельности Ефес. Здесь почва для него во многом была подготовлена: прежние его ученики — Акила и Прискилла — действовали в Ефесе, проповедуя Слово Божие. К ним примкнул и Аполлос — александрийский иудей, *муж красноречивый и сведущий в Писаниях <...> Он был наставлен в начатках пути и, горя духом, говорил и учил о Господе правильно, зная только крещение Иоанново*¹⁰⁶. Когда Акила и Прискилла услышали его проповедь в Ефесской синагоге, они «поняли, что из этого мужа может выйти бла-

действиями Петра набрасывается темная тень на “свободное” Павлово благовестие, не признающее и не допускающее подобных согласований с историческими религиозно-национальными преимуществами Израиля. В эту горячую эпоху резких обострений между старым и новым в самой жизни, еще сильно бурлившей в своем течении, даже одна такая возможность, освященная авторитетом “знаменитейшего” иерусалимского вождя, была крайне грозною, порождая сомнения насчет эллино-христианской миссии и затрудняя спокойное ее развитие. Ответственность за все эти искушения падала именно на Петра, столь влиятельного по своему положению во всем христианстве» (Глубоковский 1999а. С. 121).

¹⁰⁵ Как отмечает один православный исследователь, во всей жизни апостола прослеживается «недоверие со стороны одних и злоба и ненависть со стороны тех, делу которых он до сего с таким фанатизмом и ревностью служил. И все это было до такой уже степени обострено, что, несмотря на все пламенное желание Павла побороть все эти недобрые чувства в братьях-иудеях готовностью на все и всякого рода жертвы, божественный приговор ему гласит: выйти из Иерусалима, он буде послан к язычникам, а в Иерусалиме его не примут. Все старания в этом же направлении старейших апостолов еле-еле успевают в верующих иудеях сгладить эти чувства, да и то до первого самомалейшего неосторожного или только показавшимся таким шага с его стороны <...> так что для него Иерусалим и вообще вся чисто иудейская область становятся божественно-запретными. Назначенным ему уделом останутся язычники да рассеянные среди них иудеи, — удел и приговор, с которым никак не могло примириться его израилелюбивое сердце (ср. Рим. 9, 2–5), надрывавшееся временным его отвержением (11, 25–26) и нудившее его невзирая ни на что делать попытки к ускорению блаженного часа возвращения Израиля в любовь божественную» (Троицкий 1894. С. 235).

¹⁰⁶ Деян. 18, 24–25.

гой деятель на поприще христианского благовествования, сблизился с ним, взяли его к себе в дом, ввели в образовавшуюся вокруг них христианскую общину»¹⁰⁷. Здесь он крестился «христианским крещением» и впоследствии много послужил Церкви¹⁰⁸. Из повествования Деяний явствует, что Аполлос не был единственным из последователей святого Предтечи, ибо *апостол языков* крестил «во имя Господа Иисуса» еще двенадцать таких последователей, сообщив им дары Святого Духа¹⁰⁹. Таким образом, процесс приобщения учеников Предтечи к христианству был достаточно медленный; некоторые из них так и не присоединились к Церкви, образовав отдельную секту «баптистов» (преимущественно в Палестине и Сирии), следы которой прослеживаются еще в III и даже в IV веке¹¹⁰.

Опять святой Павел некоторое время (три месяца) проповедовал в синагоге, но постепенно вызвал такое ожесточение иудеев, что вынужден был перенести свою проповедь в школу (*ἐν τῇ σχολῇ*) некоего Тиранна, отделив (*ἀφώρισεν*) своих учеников от остальных иудеев. По поводу того, кто такой был Тиранн и что из себя представляла его школа среди ученых, нет единого мнения. Так, отец¹¹¹ Михаил Лузин, указывая на то, что имя Тиранн было известно и у иудеев, полагает, что он «был иудейский учитель, который имел в своем доме частную синагогу, так называемую Бет-мидраш, которая и названа здесь училищем. Таким образом, можно полагать, что отделившийся от иудейской общественной синагоги Павел перешел в частную синагогу иудейского раввина Тиранна, где ему могло быть безопаснее. При сем можно предположить, что этот Тиранн был сам расположен к христианству, а потому охотно предложил свое училище для Павла с его учениками, а Павел охотно принял это предложение»¹¹². Однако, данное предположение мало соответствует логике повествования Деяний (резкое «отделил» явно подразумевает отделил от иудеев), а также после-

¹⁰⁷ Григорий (Борисоглебский), иером. 1892. С. 352.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Деян. 19, 8–9.

¹¹⁰ См.: Rudolph 1981. S. 12.

¹¹¹ Впоследствии епископ.

¹¹² Толковый Апостол 1876. С. 471–472.

дующему контексту этого повествования. Скорее всего, Тиранн был преподаватель грамматики или риторики, содержащий частную школу, который также, по всей видимости, обратился в религию Христову, поэтому «новое место проповеди имело новые удобства; прежде всего, сюда могли иметь беспрепятственный доступ и язычники и иудеи, чего не было в синагоге; а потом — здесь для святого апостола Павла представлялась возможность проповедовать не в определенные только, немногие, дни недели, как в синагоге, а ежедневно. И ревностный апостол вполне воспользовался этой возможностью»¹¹³. Такой переход святого Павла в школу Тиранна еще раз свидетельствует о том факте, что Церковь и синагога уже стали двумя мирами, хотя и соприкасавшимися друг с другом, но внутренне все более и более не принимающими одна другую¹¹⁴.

Еще один знаменательный факт пребывания святого Павла в Ефесе — *немалый мятеж против пути Господня*¹¹⁵, поднятый язычниками. Как сообщает святой Лука, инициатором этого мятежа была коллегия ремесленников (*τεχνίτας*) во главе с неким Дмитрием. Эта коллегия процветала при известном храме Артемиды в Ефесе, занимаясь изготовлением языческих сувениров (маленьких изображений храма и т. д.), которые охотно раскупались стекавшимися на праздники поклонниками этой богини. Возбужденная этими ремесленниками толпа схватила христиан Гаия и Аристарха и устремилась «к театру» (*εἰς τὸ θέατρον*; син. перевод — *на зрелище*). Последствия этого могли быть самыми тяжелыми, ибо данный «театр» (то есть амфитеатр) в Ефесе вмещал около двадцати тысяч зрителей¹¹⁶. То, что толпа *в один голос и около двух часов* кричала: «*Велика Артемида Ефесская*»¹¹⁷, показывает серьезность ситуации, которую нельзя недооценивать¹¹⁸. На наш

¹¹³ Григорий (Борисоглебский), иером. 1892. С. 383.

¹¹⁴ См. на этот счет замечание В. Френда: «При всей привязанности Павла к Израилю, пути Церкви и синагоги постепенно начинали расходиться» (Frend 1984. P. 108).

¹¹⁵ Деян. 19, 23–40.

¹¹⁶ См.: Carrington 1957. P. 140.

¹¹⁷ Деян. 19, 34.

¹¹⁸ Подобная недооценка прослеживается в кн.: Григорий (Борисоглебский), иером. 1892. С. 412–426.

взгляд, то была «малая репетиция» последующих гонений на христиан со стороны язычников. Правда, на этот раз все обошлось благополучно, и вскоре святой Павел покинул Ефес, пробыв там около трех лет. Затем, посетив основанные им Церкви в Македонии и Элладе, он вернулся в Малую Азию и остановился в небольшом приморском городе Милите (он был недалеко от Ефеса). Здесь, призвав ефесских пресвитеров, дорогих его сердцу, он сказал им прощальную речь и поспешил в Иерусалим на праздник Пятидесятницы. Так закончилось третье путешествие *апостола языков*.

Нет необходимости подробно останавливаться на достаточно долгом пребывании святого Павла в Иерусалиме. Можно только констатировать, что здесь произошел окончательный разрыв между ним и иудаизмом, в конечном счете приведший к мученической кончине апостола. Все его усилия, направленные на привлечение ветхого Израиля и на его органичное вхождение в Израиль новый, в целом не увенчались блестящим успехом. Даже великолепная и возвышенная апология святого Павла пред царем Агриппой и проконсулом Фестом не отверзла уши подавляющего большинства присутствующих¹¹⁹. Примечательно, что апостол «в вопросах о страданиях, воскресении Мессии и просвещении Им всех людей проповедовал чисто библейское учение, выраженное в писаниях пророков Ветхого Завета. Но такое положение апостола не гармонировало со взглядами современного ему иудейства, которое в обиходе талмудических традиций совершенно исказило библейские темы. Об одних и тех же предметах Павел и иудеи имели совершенно разные

¹¹⁹ См. Деян. 26. См. характеристику апологии у отца Михаила (Лузина): «Это царственное, победное слово апостола. Она направлена не столько к личной самозащите апостола, сколько к защите всего дела, к которому он призван и которое совершает, к защите всего христианства как единственно истинной, царственной религии между другими религиями; оттого тон ее — от начала до конца радостный, восторженный, победный, с сильными возвышенными порывами духа и особенной торжественностью в выражении. Это последняя пространная речь, произнесенная великим апостолом на священной почве Палестины, последнее его здесь торжественное свидетельство о Христе, и этому последнему свидетельству суждено было быть произнесенным пред именитыми представителями иудейства и язычества, которые со временем должны составить единое стадо под главенством Единого Пастыря» (Толковый Апостол 1876. С. 592–593).

представления: для иудеев были не фактами, а интересными богословскими вопросами его тезисы о необходимости для Мессии страдать, умереть и воскреснуть, чтобы иметь возможность дать человечеству свет жизни. И Павел, при посредстве благодатной помощи, силою своего одушевления и искренностью христианского чувства сдуввший с Библии прах и пыль от истлевших человеческих толкований, стоял с грозными словами обличения и упрека иудейской мысли за то, что она в своем преклонении перед человеческими авторитетами не хочет сбросить повязку со своих старых глаз и прямо взглянуть на Священное Писание, извращенное в самых основных вопросах, связанных с самим бытием человечества вообще»¹²⁰.

Принципиальная несовместимость иудаизма и христианства стала окончательно ясной. Последнее (уже невольное) путешествие апостола на Запад, то есть в Рим, служит завершением всего его дела¹²¹. Там он принимает и мученическую кончину, которая засвидетельствована древним церковным Преданием, нашедшим отражение у Евсевия Кесарийского. Повествуя о событиях времен правления Нерона, он сообщает: «Этот первый среди властителей богоборец горделиво поднял руку на апостолов. Рассказывают, что Павел при нем был обезглавлен в самом Риме, а Петр распят. Рассказ этот подтверждается именами Петра и Павла, уцелевшими на кладбище этого города. Это же утверждает и клирик, именем Гай, живший при Римском епископе Зефирине. Письменно возражая Проклу, главе катафригийской секты, он так говорит о тех местах, где положены священные останки упомянутых апостолов: “Я могу показать тебе победный трофей апостолов. Если ты пойдешь в Ватикан или по Остийской дороге, то найдешь трофей тех, кто основал эту церковь”. Что оба (апостола) мученически скончались в одно и то же время, подтверждает Дионисий, епископ Коринфский, в письме своем к римлянам: “Вы в вашем сообщении соединили питомники, насажденные Петром и Павлом в Риме и в Коринфе. Оба насаждали у нас в Коринфе, одинаково научая нас. Одинаково они вместе поучали в Италии и мученически скончались в одно

¹²⁰ Протасов 1913. С. 284.

¹²¹ Подробно об этом см.: Лопухин 1998. С. 702–719.

и то же время". Это вот для того, чтобы еще больше подтвердить мой рассказ»¹²². Кончина обоих апостолов произошла, вероятнее всего, в период гонений Нерона.

Таким образом, с именем святого апостола Павла и его сподвижников связана важнейшая эпоха в истории древней Церкви. Уже «эллинисты» вывели христианское благовестие за пределы Палестины, но святой Павел и иже с ним укоренили Евангелие во многих частях «ойкумены», образовав многочисленные общины в ряде городов греко-римского мира. По словам Н. Н. Глубоковского, «благовестники неизменно держались принципа, что спасение предлежит первее всего Израилю, а потому всегда преимущественно апеллировали к иудеям и старались действовать через синагогу. Но при этом со всюю неотразимостью выяснилось, что *огрубело сердце людей сих и ушами они тяжело слышат*¹²³. Евангельская проповедь чаще вызывала в них раздражение и злобу, язычники же принимали ее с пламенной готовностью и всюду обнаруживали плоды веры. Не предрешая судьбы народа Божия, можно было с несомненностью утверждать, что — пока и в массе — эллинская почва и больше нуждалась, и лучше приспособлена для Евангелия. Это был величайший факт христианской истории»¹²⁴.

4. КОНЧИНА СЯТОГО ИАКОВА ПРАВЕДНОГО И СУДЬБА ИЕРУСАЛИМСКОЙ ЦЕРКВИ. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДРУГИХ АПОСТОЛОВО. ЗАВЕРШЕНИЕ АПОСТОЛЬСКОГО ПЕРИОДА В ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

Вскоре после отъезда святого Павла из Иерусалима здесь произошло еще одно печальное событие — мученическая кончина святого Иакова. Евсевий Кесарийский связывает эти события: «Когда Павел потребовал кесарева суда и Фест отправил его в Рим, иудеи, потеряв надежду на исполнение своих замыслов против него, обратились против Иакова, брата Господня, которого апостолы возвели на епископский

¹²² Eusebius. Historia ecclesiastica 2, 25, 5–8 (Евсевий Памфил 1993. С. 88–89).

¹²³ Деян. 28, 27.

¹²⁴ Глубоковский 1999б. С. 120.

престол в Иерусалиме. Вот на что они осмелились против него: приведя его на свое собрание, они потребовали, чтобы он перед всем народом отрекся от веры во Христа. Он же, вопреки общему ожиданию (γνώμη — «мнению»), произнес перед всей толпой смелую и свободную речь — такой они не ожидали, — исповедуя, что Спаситель и Владыка (κύριον — «Господь») наш Иисус есть Сын Божий. Они не смогли перенести свидетельства этого человека, которого все за его совершенную жизнь, мудрую и благочестивую, считали праведником. Они убили его, воспользовавшись анархией: Фест в это самое время умер в Иудее, в стране были безначалие и беспорядок. О том, как скончался Иаков, имеются [свидетельства — ред.] в приведенном нами рассказе Климента: его сбросили с крыла храма и забили до смерти скалкой»¹²⁵. Далее Евсевий добавляет: «Иаков был человеком настолько удивительным и праведность его всем была так известна, что разумные люди из иудеев сочли дерзостное преступление, над ним совершенное, причиной осады Иерусалима, последовавшей сразу после его мученической кончины». Личность брата Господня глубоко почитается в Православной Церкви, ибо он «был верным свидетелем для иудеев и эллинов, что Иисус

¹²⁵ Eusebius. *Historia ecclesiastica* 2, 23, 1–3 (Евсевий Памфил 1993. С. 83–84). Чуть ниже (ст. 10–11) Евсевий приводит подробное описание кончины праведника, оставленное писателем II в. Егезиппом: «Так как уверовали многие, даже из властей, то иудеи пришли в смятение: книжники и фарисеи стали говорить, что так, пожалуй, весь народ будет ожидать в Иисусе — Христа. Все вместе пошли к Иакову и сказали ему: “Просим тебя, удержи народ: он заблуждается, думая, что Иисус и есть Христос. Просим тебя: вразуми всех, кто придет в день Пасхи, относительно Иисуса; тебе мы все доверяем. Мы и весь народ свидетельствуем о тебе, что ты праведен и не взираешь на лица. Убеди толпу: пусть не заблуждается об Иисусе, и весь народ, и все мы слушаем тебя. Стань на крыло храма, чтобы тебя видели и чтобы слова твои хорошо слышал весь народ. Ведь на Пасху собираются все колена, а с ними и язычники”. Однако когда св. Иаков исповедал Господа, они сбросили его с крыла храма и побили камнями. Можно еще привести свидетельство блж. Иеронима, который, ссылаясь на Иосифа Флавия и Климента Александрийского, говорит: «По смерти Феста, который управлял Иудеею, преемником ему был послан от Нерона Альбин, но прежде, нежели он прибыл в эту провинцию, Анан первосвященник молодой, сын Анана, из рода священнического, воспользовавшись временем безначалия, созвал народное собрание и, потребовав всенародно от Иакова, чтобы он отрекся от Христа Сына Божия, когда он воспротивился этому, приказал побить его камнями» (*Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus* 2 (Иероним, блж. 1879. С. 289)).

Христос есть Сын Божий, и кровию свою украсил священство, как священномученик сделался знаменитым между апостолами, возлюбив умереть за Христа, и сподобился наследия небесного, переселившись с великим торжеством к Царю Небесному, от пастырского престола к престолу неизреченной славы»¹²⁶.

С кончиной святого Иакова практически завершилась и история первохристианской Иерусалимской Церкви. Вскоре разразилось известное иудейской восстание. И, как сообщает первый церковный историк, «люди, принадлежащие к Иерусалимской Церкви, повинувшись откровению, данному перед войной почтенным тамошним мужам, покинули Иерусалим и поселились в Перее, в городе Пелле. Уверовавшие во Христа выселились из Иерусалима. Вообще все святые оставили столицу Иудеи и всю Иудейскую землю. Божий суд постиг, наконец, иудеев, ибо велико было их беззаконие пред Христом и Его апостолами. Стерт был с лица земли род этих нечестивцев»¹²⁷. Еще он добавляет: «После мученической кончины Иакова и непосредственно затем взятия Иерусалима апостолы и ученики Господни, оставшиеся еще в живых, сошлись отовсюду, по преданию, вместе со сродниками Господа по плоти (многие из них были тогда еще живы) и стали все вместе держать совет, кого счесть достойным преемником Иакова. Все единодушно признали достойным здешнего престола Симеона, сына Клеопова, о котором упомянуто в Евангелии. Говорят, он приходился Спасителю двоюродным братом. Егезипп пишет, что Клеопа был братом Иосифа»¹²⁸. Неизвестно, где произошло это посвящение во епископа Иерусалимского: то ли в изгнании (где-то в Перее), то ли в самом Иерусалиме. Более вероятной представляется вторая возможность. Примечательно, что иерусалимская христианская община осталась верной принципу «родственной преемственности Господу». По Преданию, святой Симеон мученически погиб в 107 г., будучи пригвожден ко кресту.

Когда же Иерусалим был разрушен, а затем отстроен уже как языческий город Элия Капитолина, тогда возникшая здесь Церковь носи-

¹²⁶ Алексий, еп. 1879. С. 89.

¹²⁷ Eusebius. Historia ecclesiastica 3, 5, 3 (Евсевий Памфил 1993. С. 99).

¹²⁸ Там же. 3, 11.

ла уже совсем иной характер: она уже целиком состояла из обращенных язычников. У латинского церковного писателя V в. Сульпиция Севера сохранилось сообщение о том, что император Адриан, «намереваясь искоренить на местах христианскую веру, установил в храме (то есть Иерусалимском. — А. С.) и на месте Страстей Господних изображения демонов. И поскольку считалось, что христиане — в основном из евреев (ибо тогда в Иерусалиме Церковь имела первосвященника только из обрезанных), повелел когорте военной стражи изгнать навечно всех тех иудеев, которые тогда находились в Иерусалиме. Но при всем этом христианская вера крепла, поскольку тогда почти все уверовали в благочестие закона Господа Христа. Несомненно, что все это было устроено Божиим Промыслом, дабы добровольно принять на себя иго закона веры и Церкви. В то время епископом в Иерусалиме был Марк из язычников»¹²⁹.

Значение первохристианской Церкви в Иерусалиме трудно переопределить: здесь были заложены основы исторического бытия христианства, здесь наметились контуры церковной организации и сформировались главные интуиции христианского мироощущения и вероучения. Наконец, «эта Церковь, несмотря на ограниченные свои пределы и на кратковременность своего существования, останется навсегда светлым образом истинно христианского общества. Каковы бы ни были недостатки отдельных ее членов, каковы бы ни были несовершенства тогдашнего церковного строя и односторонности некоторых религиозных воззрений того времени, Иерусалимская Церковь первых десятилетий после Вознесения Христова представляется нам теперь как истинное братство о Христе, как идеал церковного общения»¹³⁰.

¹²⁹ *Sulpicius Severus. Chronicon 2, 31, 5 (Сульпиций Север 1999. С. 74).* См. наблюдение А. П. Лопухина: «Церковь Элии Капитолины не была уже преимущественно иудейской и даже формально отделяла себя от иудеев. В первый раз в 137 году она избрала своим епископом Марка из необрезанных язычников. Событие это многозначительно доказывало, что даже в Иудее будущая судьба христианской Церкви не была более в опасности от иудеев. Церковь тогда окончательно и навсегда освободилась от уз синагоги и могла спокойно осуществить предсказание Христа о том дне, когда истинные поклонники будут поклоняться не на горе и не в Иерусалиме, а будут поклоняться на всяком месте — духом и истиною» (Лопухин 1998. С. 733).

¹³⁰ Самарин 1908. С. 44.

Что же касается деятельности прочих апостолов и первоучителей христианских, то должно констатировать, что у нас, к сожалению, имеются о них самые скудные сведения¹³¹. Правда, уже начиная со II века фиксируются различные апокрифические сказания об их жизни, которые очень рано записываются. Создатели данных апокрифических деяний (*periodoi*) выходили главным образом из еретических (иудеохристианских и гностических) кругов, что, естественно, наложило отпечаток на их произведения. Позднее некоторые из этих творений подвергались православной обработке, но еретический «субстрат» подобных апокрифов полностью не исчезал. К тому же создавались они в сравнительно позднее время, и крупницы исторической истины здесь часто были погребены под массой легендарного материала¹³². Церковь уже в раннее время относилась к ним с большой осторожностью. Евсевий Кесарийский относительно апокрифов говорит следующее: «Все это книги отвергаемые, и мы сочли необходимым составить их список, полагая, что мы должны знать, какие книги подлинны, не измышлены и приняты церковным Преданием и какие, наоборот, из книг Нового Завета исключены, хотя известны большинству церковных писателей. Следует знать и эти книги, и те, которые у еретиков слывут под именем “Евангелий” апостолов Петра, Фомы, Матфия и еще других, а

¹³¹ Ср. рассуждение по этому поводу: «Настоящей биографии мы не имеем ни об одном из апостолов, и отрывочные сведения передаются сухо и мимоходно по разным случайным поводам. Кроме Иакова Зеведеева, нет хотя бы беглой заметки о кончине их во всех новозаветных памятниках, и даже об Иоанне Богослове не сказано, где, когда и как он “прославил Бога” тою смертию, какая была предвозвещена ему Самим Господом. Глухое и часто темное и противоречивое предание — вот наш главнейший, почти исключительный источник в данной области. По всему видно, что в апостольскую эпоху мало интересовались личными событиями в жизни благовестников, так что рано возникшая пылливость по этому предмету (например, у Папия и Егезиппа) уже не могла восполнить громаднейших пробелов на этот счет определенными штрихами». Причина таких огромных лакун в церковном Предании видится в том, что «новозаветные авторы изображают основание, распространение и утверждение на земле Царства Божия. И фактически, и по своей идее — последнее было всецелым делом Божиим, где всякое человеческое участие являлось вторичным, посредствующим и способствующим, творящим повеленное, но ничего не производящее своими силами и заслугами» (Глубоковский 1999b. С. 129–130).

¹³² См.: Lipsius 1976. S. 1–43.

также “Деяния” будто бы Андрея, Иоанна и прочих апостолов. Эти книги никогда не удостоивал упоминания ни один из церковных писателей. Да и речь их, и слог очень отличаются от апостольского духа, мысли же и всё учение далеко не согласуются с истинным правове-рем: это явно выдумки еретиков. Поэтому книги эти следует не то что причислять к подложным, а вовсе отвергать как совершенно нелепые и нечестивые»¹³³. Данное суждение «отца церковной истории» является весьма трезвым. Во всяком случае, для реконструкции первоначально-го этапа истории Церкви эти апокрифические «Деяния» следует использовать с очень и очень большой осторожностью.

Если на основе этих скуднейших и часто ненадежных данных попы-таться восстановить хотя бы приблизительные контуры деятельности некоторых апостолов, то основополагающим здесь является краткое со-общение Евсевия: «Святые апостолы и ученики Спасителя рассеялись по всей земле (τῆν οἰκουμένην). Фоме, как передают (ὡς παράδοσις πε-ριέχει), выпала по жребию (εἵληχεν) Парфия, Андрею — Скифия, Ио-анну — Асия, там он жил, там в Ефесе и скончался. Петр, по-видимому, благовествовал иудеям, рассеянным по Понту, Галатии, Вифинии, Кап-падокии и Асии. Под конец жизни он оказался в Риме, где и был распят головой вниз: он сам счел себя достойным такой казни. Надо ли говорит о Павле, возвещавшем Христово Евангелие от Иерусалима до Или-рика и пострадавшем при Нероне в Риме. В точности так рассказано у Оригена в 3-м томе его “Толкований на Бытие”»¹³⁴. Данное сообщение Евсевия трудно подвергнуть сомнению, ибо он ссылается на церковное Предание, восходящее, по крайней мере, к III веку. На это Предание по-том наслоилось много всяких легенд, ибо известно, что «в средние века некоторые страны считали честью для себя возвести происхождение сво-их Церквей от первых веков христианства. Поэтому в сказаниях об апо-столах иногда встречаются упоминания об их проповеди в таких местах, в которых они в действительности не были»¹³⁵. Однако некоторые детали реальности просвечивают и через эти позднейшие наслоения.

¹³³ Eusebius. Historia ecclesiastica 3, 25, 5–7 (Евсевий Памфил 1993. С. 125).

¹³⁴ Eusebius. Historia ecclesiastica 3, 1, 1–3 (Евсевий Памфил 1993. С. 95).

¹³⁵ Иванцов-Платонов 1902. С. 66.

Прежде всего, наверное, следует обратить внимание на святого апостола Петра. В первых двенадцати главах Деяний он, после утверждения христианства в Иерусалиме, распространяет свою проповедь в Самарии и некоторых финикийских областях. После Апостольского Собора деятельность его можно восстановить лишь в самых общих и далеко не конкретных контурах¹³⁶. Где-то вскоре он оказывается в Антиохии, где свиделись оба первоверховных апостола и где произошла их небольшая размолвка. А затем «изменяется вид истории верховного апостола. Тут как бы от света дневного переходишь к тусклому вечернему мерцанию, а иногда встречаешь один сумрак и идешь как бы ощупью»¹³⁷.

Согласно приведенному выше свидетельству Евсевия, святой Петр проповедовал иудеям рассеяния в Малой Азии, но никаких указаний на конкретные детали этой миссии мы не встречаем. Доходил ли он до древнего Вавилона, на который есть смутное указание в его послании¹³⁸, сказать трудно: мнения исследователей здесь расходятся¹³⁹. Но несомненно, что он побывал в Риме, хотя остается неизвестным, когда он туда прибыл и сколь долго там пребывал. Единственное, что мы можем сказать наверняка, это следующее: «Апостол Петр действительно был в Риме уже после того, как были написаны книга Деяний святых апостолов и апостольские Послания, то есть после 65 года. Но только он не был там епископом. Когда он пришел туда, Церковь там уже была основана апостолом Павлом и уже был поставлен Лин в качестве епископа. И был там святой апостол Петр весьма недолго»¹⁴⁰. В но-

¹³⁶ Деесписатель «вовсе не упоминает об апостоле Петре, не делает ни малейшего указания на него, даже не называет его имени, следя исключительно за деятельностью апостола Павла и его сотрудников. Великий и славный апостол вдруг исчезает с наших глаз, и дальнейшее течение его жизни и деятельности, по крайней мере лет на шестнадцать, покрыто мраком, который скудно освещается Преданием и немногими литературными замечаниями» (Трухманов М., свящ. 1883. С. 290–291).

¹³⁷ Яковлев 1849. С. 127.

¹³⁸ 1 Пет. 5, 13.

¹³⁹ См.: Толковая Библия 1912. С. 261–262.

¹⁴⁰ Брянецев 1899. С. 46–47. Владыка Кассиан считает, что служение апостола Петра в Риме «началось не ранее 64 года и окончилось не позже 68 года» (Кассиан (Безобразов), еп. 1950. С. 292).

вое время католические ученые произвели большие раскопки в Риме, которые, по их мнению, позволяют с точностью установить место погребения святого Петра. Однако результаты этих раскопок подвергают сомнению протестантские ученые, хотя их пристрастность также понятна, как и предубеждение католических археологов¹⁴¹. Для православных же подобная полемика вряд ли имеет значение. Достаточно довольствоваться констатацией факта пребывания святого Петра в Риме и мученической его кончины в этом городе.

Естественно, нельзя не остановиться и на личности святого Иоанна Богослова, любимого ученика Господа¹⁴². Его значение в первенствующей Церкви было, несомненно, велико. Так, Евсевий передает следующие слова Климента Александрийского: «Иакову Праведному, Иоанну и Петру Господь после Воскресения передал знание (παρέδωκεν τῷ ἰωάννῳ), они же передали его остальным апостолам. Остальные же апостолы семидесяти, одним из которых был Варнава...»¹⁴³. Сопоставление святого Иоанна Богослова со святыми Петром и Иаковом указывает на такую значимость, однако достаточно долгое время любимый ученик Господа остается в тени. «В период самоотверженной благовестнической деятельности Петра и Павла он еще не благовествует учение Христово, подобно своим собратьям апостолам, потому что час его еще не пробил. Он не остается в бездействии, но держится в тени, зрея для будущей деятельности и живя воспоминаниями о своем небесном Друге и вместе Боге. Апостол Иоанн продолжает развиваться и преобразоваться, в нем происходит глубокая внутренняя

¹⁴¹ См. на сей счет: Kirschbaum 1974. S. 48–248.

¹⁴² См.: «Иисус Христос любил Иоанна, и Иоанн достоин был любви Его. Он отвечал на Божественную любовь любовью чистою, возвышенною, ни в чем не поколебленною. Любовь эта тихая, молчаливая, углубленная в сердце, в продолжение трехлетнего проповедования Иисуса Христа казалась едва заметною. Пока еще не ознакомилась с трудными переворотами жизни, эта любовь воспитывалась на лоне вечной любви, высилась, укреплялась; но когда настало важное мгновение, подвергшее тяжкому испытанию учеников Христа, время Его страданий и крестной смерти, тогда она открылась в полноте своей силы и святости. Ни один из апостолов не устоял против ужасного опыта; их не было ни одного при страданиях и кресте; только Иоанн остался верным чувству любви своей» (Яковлев 1860. С. 7–8).

¹⁴³ Eusebius. *Historia ecclesiastica* 2, 1, 4 (Евсевий Памфил 1993. С. 54).

работа»¹⁴⁴. Судя по всему, он долгое время оставался в Иерусалиме, заботясь о Пречистой Богородице, и приступил к благовестнической деятельности уже после ее достопамятной кончины¹⁴⁵.

Когда он покинул этот град и вообще Палестину, остается неизвестным: очень возможно, что это произошло перед иудейским восстанием. Дальнейшая его жизнь связана с Малою Азией: «Священное Писание, предания Востока и Запада, жития святых, широкая распространенность писаний апостола Иоанна в Малой Азии уже в самом начале второго столетия, почти бесчисленное множество апокрифов, официальное свидетельство всех Церквей и епископов малоазийских, даже еретиков, говорят несомненно о том, что апостол Иоанн не одно десятилетие посвятил благовестническому служению в Ефесе и других малоазийских городах»¹⁴⁶. Причем «благовестническое служение святого апостола не ограничивалось одним только благовествованием. Он стоял во главе всех малоазийских Церквей, в его руках сосредоточено было все высшее управление ими, высший надзор над ними. Епископ следил за жизнью христиан своего округа, а святой апостол за жизнью и епископов, и всех малоазийских христиан. Его властное отношение к семи апокалипсическим Церквам вполне подтверждает это. Замечая там или здесь какое-либо нестроение в церковной жизни, он спешит туда. Нередко сами пасомые, вынуждаемые какою-либо надобностью, приглашали его к себе. Посещая малоазийские Церкви, апостол рукополагал здесь епископов и клириков. Так, в городе Филадельфии он рукоположил Димитрия; в Смирне — своего ученика Поликарпа, в Пергаме — возлюбленного Гаия¹⁴⁷. При обозрении малоазийских Церквей святой Иоанн некоторых лиц, указанных Духом, принимал в клир, совершал суд над предстоятелями Церквей, разрешал все недоумения, возникшие в той или другой христианской общине, предостерегал христиан от увлечения язычеством и иудейством. Силою его слова вся жизнь христианского общества укладывалась в известное русло»¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Евдоким (Мещерский), еп. 1911. С. 205–206.

¹⁴⁵ Розанов 1879. С. 29.

¹⁴⁶ Евдоким (Мещерский), еп. 1911. С. 220–221.

¹⁴⁷ Ср. 3 Ин. 1, 1.

¹⁴⁸ Евдоким (Мещерский), еп. 1911. С. 306–307.

Иногда высказывается мнение, что начиная примерно с 70 года Малая Азия становится «духовным центром христианства»¹⁴⁹. Если это так, то в этом немалая заслуга любимого ученика Господа. В этом регионе Римской империи он следовал по стопам святого апостола Павла и других благовестников. Ефес здесь, безусловно, занимал центральное и ведущее место¹⁵⁰.

Благодатные дары Святого Духа изливались на членов здешней Церкви, однако имелись и обратные следствия этого явления. Как справедливо замечает владыка Кассиан, «жизнь, бывшая ключом в Ефесе, вела к скрещению разнообразных влияний. Ереси были неизбежным следствием центрального положения Ефеса в жизни общекультурной и в жизни церковной. Есть и особая опасность высоты. Чем больше духовный успех человека, тем большим опасностям тонкого обольщения он подвергается. Этих опасностей не избежали и ефесские христиане»¹⁵¹. О появившихся в Ефесе ересьях и борьбе с ними святого Иоанна Богослова мы также имеем только отрывочные сведения. Но, по крайней мере, одно надежное свидетельство мы имеем из уст святого Иринея, сославшегося на святого Поликарпа, который говорит, что «Иоанн, ученик Господа, в Ефесе пришел в баню и увидев в ней Керинфа, выбежал из бани, не мывшись, и сказал: “Убежим, чтобы не упала баня, потому что в ней враг истины Керинф”»¹⁵². Можно констатировать, что и в первом послании его [апостола Иоанна — *ред.*], написанном, правда, позже, обнаруживаются следы полемики с только что зародившейся ересью гностицизма¹⁵³. Активная деятельность апостола в Ефесе была прервана гонениями на христиан при императоре Доми-

¹⁴⁹ См.: Lightfoot 1883. P. 424.

¹⁵⁰ См. суждение: «Усиленное внимание руководящих деятелей первого христианского поколения к Церквам малоазийским, в частности и в особенности к церкви Ефесской, говорит о ее особом значении. Большая важность Ефесского центра доказывается способностью ефесских христиан вместить возвышенное догматическое учение. Эта способность должна быть поставлена в связь с преизобильным изливанием Святого Духа в первые же годы Ефесской Церкви» (Кассиан (Безобразов), еп. 1950. С. 327).

¹⁵¹ Кассиан (Безобразов), еп. 1950. С. 328.

¹⁵² *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* 3. 3. 4 (Иринея Лионский, св. 1996. С. 224).

¹⁵³ См.: Богдашевский 1890. С. 141–143.

циане. В апокрифах содержатся пространные сказания о многих его злоключениях: вызове в Рим и многих чудесах его там (как он выпил чашу с ядом, был брошен в котел с кипящим маслом и остался невредимым), однако особого доверия эти легенды не вызывают. Но вряд ли можно сомневаться в указании Евсевия¹⁵⁴, что при Домициане «апостол и евангелист Иоанн, бывший еще в живых, за свое свидетельство о Слове Божиим осужден был жить на острове Патмос». Подтверждается это и сообщением блаженного Иеронима: «В четырнадцатый год царствования Домициана, когда он воздвиг второе после Нерона гонение, сосланный на остров Патмос Иоанн написал книгу Апокалипсис, которую так называют Иустин Мученик и Иринея. По умерщвлении же Домициана и по отмене его постановлений, по причине их крайней жестокости, сенатом, он при императоре Нерве возвратился в Ефес и там постоянно, до самого царствования Траяна, устроил и управлял всеми Азийскими Церквами»¹⁵⁵. По всей видимости, ссылка святого Иоанна имела место в 95 году¹⁵⁶. Судя по сообщению блаженного Иеронима, он пробыл там недолго и вскоре опять вернулся в Ефес. Тот же самый Евсевий замечает, что «по возвращении из ссылки с острова он имел попечение о тамошних Церквах. Что он дожил до этого времени, это достаточно засвидетельствовано двумя вернейшими свидетелями — вождями церковного правоверия Иринеем и Климентом Александрийским»¹⁵⁷.

Скорее всего, именно в последние годы своей жизни апостол любви написал Евангелие и три послания. Особую важность всегда имело и имеет Евангелие от Иоанна. В западной библеистике существует много всяких пустых гипотез относительно него: только относительно происхождения этого Евангелия были выдвинуты четыре основные теории, в каждой из которых наблюдается множество более мелких расхождений во мнениях¹⁵⁸. Споры идут об изначальном языке Евангелия,

¹⁵⁴ Eusebius. *Historia ecclesiastica* 3, 18, 1 (Евсевий Памфил 1993. С. 115).

¹⁵⁵ Hieronymus *Stridonensis*. *De viris illustribus* 9 (Иероним, блж. 1879. С. 296–297).

¹⁵⁶ См.: Blanchetiere 1981. P. 72.

¹⁵⁷ Eusebius. *Historia ecclesiastica* 3, 23, 1–2 (Евсевий Памфил 1993. С. 118).

¹⁵⁸ См.: Lindars 1977. P. 107–124.

месте его и т. д.¹⁵⁹, хотя наиболее трезвые западные библеисты (преимущественно из числа католических исследователей) признают принадлежность его святому апостолу Иоанну, констатируя, что он обладал богатейшим регистром богодухновенного дара творчества¹⁶⁰. Такая разногласия мнений совершенно чужда православному Преданию. Здесь единодушно признается, что «Евангелие Иоанна — одно из величайших священных новозаветных писаний. С первых дней появления оно обращало на себя внимание многих людей своими поразительными особенностями. За эти отличительные черты его даже называли особыми именами. Климент Александрийский называет его духовным (πνευματικόν) в ознаменование его возвышенности, святитель Иоанн Златоуст — столпом вселенской Церкви (ὁ στῦλος τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν) по исключительной важности истин раскрытых в нем, святой Ириней Лионский — правилом веры (regulam veritatis)»¹⁶¹.

От последнего периода жизни святого апостола сохранилось предание, запечатленное как в апокрифах, так и у блаженного Иеронима, который пишет: «Блаженный евангелист Иоанн, когда проживал до глубокой старости в Ефесе и едва-едва был относим в церковь на руках учеников, не мог уже произносить длинных речей и обыкновенно в каждом отдельном собрании произносил только следующее: “Дети, любите друг друга”. Наконец, ученики и братья, чувствуя скуку от того, что всегда слышали одно и то же, сказали: “Учитель, почему ты всегда говоришь это?” Он дал достойный Иоанна ответ: “Потому что это заповедь Господа, и достаточно, если бы она была только одна”»¹⁶². Лучше охарактеризовать личность апостола любви трудно. Скончался он, скорее всего, в самом начале II века: согласно «Пасхальной хронике», это произошло в седьмой год царствования Траяна, то есть в 105 г. после Рождества Христова, когда апостолу было уже сто лет и семь месяцев, хотя другие источники разнятся в определении его воз-

¹⁵⁹ См.: Menoud 1958. P. 11–40.

¹⁶⁰ См.: Braun 1959. P. 3–63.

¹⁶¹ Евдоким (Мещерский), еп. 1911. С. 388–389.

¹⁶² *Hieronymus Stridonensis*. In epistolam ad Galatos 3, 6, 10 (Иероним, блж. 1903. С. 205).

раста (колебание от 90 до более 120 лет)¹⁶³. Похоронен он был также в Ефесе; по крайней мере, Евсевий¹⁶⁴ упоминает на сей счет недвусмысленное древнее свидетельство Поликрата Ефесского: «Его гробницу в течение нескольких столетий после того показывали здесь. Она хорошо была известна как христианам Востока, так и христианам Запада, приходившим сюда для молитвы и поклонения праху ученика, “которого любил Иисус”. В Ефесе в память святого апостола верующие выстроили церковь, в которой происходили соборные заседания в 431 году. Император Юстиниан, по свидетельству предания, так украсил ее, что она по великолепию не уступала церквям Константинополя. Прошло пять веков со времени смерти апостола, а могила его не была забыта христианами: в VI веке они еще приходили на могилу апостола и брали оттуда землю. Она была известна даже в XII веке»¹⁶⁵.

Что же касается деятельности других апостолов, то, помимо приведенного выше свидетельства Евсевия, мы имеем разрозненные и очень ненадежные свидетельства апокрифических сказаний. По словам А. М. Иванцова-Платонова, эти сказания «относят деятельность большей части их к странам Передней Азии и Северной Африки. Эти сказания довольно вероятны, потому что в указанных странах были рассеяны иудейские колонии, которые естественно могли служить, так сказать, станциями постепенному распространению апостольской проповеди. По свидетельству различных иудейских источников, колонии эти простирались очень далеко на восток — до Индии и Китая»¹⁶⁶. Апостолы, следуя торговыми путями, доходили до отдаленных стран. Так, апостол Фома после проповеди в Парфии достиг северно-западной части Индии, где в Малабаре благовествовал иудеям, жившим здесь маленькой общиной. Предполагается, что случилось это в 52 году. Затем он стал проповедовать Евангелие и местным жителям. Возможно, его проповедь достигла и других областей Индии, дойдя даже до Китая (если это так, то там она не имела особого успеха). Древние

¹⁶³ Евдоким (Мещерский), еп. 1911. С. 411–412.

¹⁶⁴ *Eusebius. Historia ecclesiastica* 3, 31, 2 (*Евсевий Памфил* 1993. С. 130).

¹⁶⁵ Евдоким (Мещерский), еп. 1911. С. 410.

¹⁶⁶ Иванцов-Платонов 1902. С. 71.

предания малабарских христиан свидетельствуют, что, несмотря на вражду брахманов, христианские общины в Индии, основанные святым Фомой, продолжали существовать вплоть до нового времени. Вероятно, здесь он и скончался, а затем часть его мощей была перенесена в Эдессу — факт, засвидетельствованный святыми Ефремом Сирийским и Григорием Турским. В Индии также действовал и апостол Варфоломей, основавший там ряд общин¹⁶⁷. Тот же Варфоломей проповедовал в Ликаонии и Армении, где, по преданию, претерпел мученическую кончину. Апостол Матфей благовествовал в Парфии и Эфиопии, где и обрел мученичество через сожжение. До Эфиопии дошел и избранный по жребию апостол Матфий, который скончался как мученик в Иерусалиме. Вавилон и Британию, как сказывают, посетил апостол Симон Зилот¹⁶⁸. Вот, вероятно, и всё, что можно сказать о благовестнических трудах святых апостолов.

С кончиной святого апостола Иоанна завершается апостольская эпоха в истории древней Церкви, которая заложила прочный фундамент всего ее дальнейшего исторического бытия. Светом благовествования были озарены не только многие области Римской империи, но и сопредельные и даже весьма отдаленные страны. Разбросанные по различным частям «ойкумены», все христианские общины «с самого начала своего основания мыслились как единая Церковь. Это единство было не только идеальным, но и социальным, не только единством веры, но и единством общества как божественного учреждения <...> Единая Церковь была одним из первых и основных понятий христианства. Один Христос умер за всех, одно Евангелие Христа для всего мира — отсюда одна Церковь, одно братство во Христе, одно Царство Небесное»¹⁶⁹. Впрочем, «это единство христианских общин было чисто нравственного характера. Оно не находило себе выражения во внешнем управлении. Ни в I веке, ни даже до конца II века не существовало никаких форм общецерковной организации, не существовало ни Соборов, ни приматства, которые имели бы обязательную силу для

¹⁶⁷ См.: Thomas 1954. P. 12–28.

¹⁶⁸ Лопухин 1998. С. 724–725.

¹⁶⁹ Мышцын 1908. С. 84–86.

отдельных Церквей. Все частные Церкви были независимы друг от друга и представляли собой совершенно самостоятельные в правовом отношении единицы... Правда, уже в апостольские времена заметны некоторые признаки объединения Церквей, принадлежащих к одной области <...> Но это группирование Церквей по областям, скорее всего, воспроизводило, так сказать, картину миссионерской деятельности апостолов и, может быть, указывало на более живые сношения между Церквями одной области. Но, во всяком случае, оно не обозначало единства во внешней организации их. Мы не видим здесь ни малейших признаков действительно правового преимущества одних Церквей, находившихся в главных городах провинций, перед другими Церквями, не видим иерархии Церквей, из которых одни были бы зависимы от других»¹⁷⁰. Единство зарождающегося христианского мира определялось единством Предания и начавшимся процессом формирования внутреннего устройства Церкви, в первую очередь — апостольским преемством церковной иерархии. Именно апостолы и их преемники — епископы и пресвитеры — начали борьбу с возникающими ересями; наметились и принципиальные формы общения с внехристианским миром, прежде всего с иудаизмом и язычеством. Одним словом, началась история Церкви, которая прокладывала многотрудный путь в сумраке погруженного во грех человечества. Этот путь был «средним, или царским, путем», как обозначили его святые отцы, и он требовал упорной борьбы, стойкости и духовной непреклонности. Идти им могли далеко не все, и история Церкви есть история не только триумфов и побед, но и история поражений, заблуждений и тяжелых падений ряда членов Тела Христова.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алексий, еп. 1879 — *Алексий, еп. Иаков, брат Божий. Его жизнь и послание.* М., 1879. [*Aleksii, ep. Iakov, brat Bozhii. Ego zhizn' i poslanie* (James, the brother of the Lord. Life and Epistle). Moscow, 1879.]
- Артоболевский 1900 — *Артоболевский И.* Первое путешествие святого апостола Павла с проповедью Евангелия. (Изъяснение Деян. XIII — XIV главы).

¹⁷⁰ Мышцын 1908. С. 84—86.

- Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад, 1900. [*Arto-bolevskii I. Pervoe puteshestvie sviatago Apostola Pavla s propoved'iu Evangeliia. (Iz"iasnenie Deian. 13 – 14 gl.). Opyt istoriko-ekzegeticheskogo issledovaniia (The first missionary journey of the Holy Apostle Paul. (Explanations of Acts chapters XIII – XIV). A historical and exegetical study). Sergiev Posad, 1900.]*
- Афанасьев Н., протопр. 2003 – *Афанасьев Н., протопр. Церковные соборы и их происхождение. М., 2003. [Afanas'ev N., prot. Tserkovnyye sobory i ikh proiskhozhdenie (Ecumenical councils and their origin). Moscow, 2003.]*
- Богдашевский 1890 – *Богдашевский Д. Лжеучители, обличаемые в первом послании апостола Иоанна. К., 1890. [Bogdashevskii D. Lzheuchiteli, oblichayemye v pervom poslanii apostola Ioanna (False teachers, denounced in the First Epistle of the Apostle John). Kiev, 1890.]*
- Богдашевский 1907 – *Богдашевский Д. Послание св. апостола Иакова // ТКДА. 1907. № 10. С. 181–210. [Bogdashevskii D. Poslanie sv. Apostola Iakova (Epistle of St. Apostle James) // Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii (Proceedings of the Kiev Theological Academy). 1907. № 10. P. 181–210.]*
- Брянцев 1899 – *Брянцев П. Д. Был ли св. апостол Петр в Риме? Казань, 1899. [Byl li sv. Apostol Petr v Rime? (Was St. Apostle Peter in Rome?) Kazan', 1899.]*
- Глаголев 1893 – *Глаголев Д. Второе великое путешествие св. апостола Павла с проповедью Евангелия (Деян. 15, 40 – 18, 22). Опыт историко-экзегетического исследования. Тула, 1893. [Glagolev D. Vtoroe velikoe puteshestvie sv. Apostola Pavla s propoved'iu Evangeliia (Deian. 15, 40 – 18, 22). Orytistoriko-ekzegeticheskogoissledovaniia (The second great missionary journey of St. Apostle Paul (Acts 15, 40 – 18, 22). A historical and exegetical study). Tula, 1893.]*
- Глубоковский 1905 – *Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1905. Т. 1. [Glubokovskii N. N. Blagovestie sv. Apostola Pavla po ego proiskhozhdeniiu i sushchestvu (The preaching of St. Paul the Apostle: its origin and core meaning). Saint Petersburg, 1905. T. 1.]*
- Глубоковский 1999а – *Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. М., 1999. [Glubokovskii N. N. Blagovestie khristianskoi svobody v Poslanii sv. Apostola Pavla k Galatam (The gospel of Christian freedom in the Epistle of St. Paul to the Galatians). Moscow, 1999.]*

- Глубоковский 1999b — *Глубоковский Н. Н.* Святой апостол Лука. Евангелист и Дееписатель. М., 1999. [*Glubokovskii N. N.* Sviatoi Apostol Luka. Evangelist i Deerpisatel' (Holy Apostle Luke. Evangelist and recorder). Moscow, 1999.]
- Глубоковский 1912 — *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1912. Т. 2. [*Glubokovskii N. N.* Blagovestie sv. Apostola Pavla po ego proiskhozhdeniiu i sushchestvu (The preaching of st. Paul the Apostle: its origin and core meaning). Saint Petersburg, 1912. Т. 2.]
- Горский 1999 — *Горский А. В.* История Евангельская и Церкви Апостольской. Дневники. СПб., 1999. [*Gorskii A. V.* Istoriia Evangel'skaia i Tserkvi Apostol'skoi. Dnevniky (History of the Gospel and the Apostolic Church. Diaries). Saint Petersburg, 1999.]
- Григорий (Борисоглебский), иером. 1892 — *Григорий (Борисоглебский), иером.* Третье великое благовестническое путешествие святого апостола Павла. (Изъяснение Деян. 18, 22 — 21, 16 и Гал. 2, 11—21). Опыт историко-эксегетического исследования. Сергиев Посад, 1892. [*Grigorii (Borisoglebskii), ierom.* Tre't'e velikoe blagovestnicheskoe puteshestvie sviatago apostola Pavla. (Iz'iasnenie Deian. 18, 22 — 21, 16 i Gal. 2, 11—21). Opyt istoriko-ekzegeticheskago issledovaniia (The third great missionary journey of the Holy Apostle Paul. (Explanations of Acts 18, 22 — 21, 16 and Gal 2, 11—21). A historical and exegetical study). Sergiev Posad, 1892.]
- Добронравов Г., свящ. 1911 — *Добронравов Г., свящ.* Гонение Ирода Агриппы I на христиан. Исторический комментарий к XII главе кн. Деяний Апостольских. Сергиев Посад, 1911. [*Dobronravov G., sviashch.* Gonenie Iroda Agrippy I na khristian. Istoricheskii kommentarii k XII glave kn. Deianii Apostol'skikh (The persecution of Christiabns under Herod Agrippa. A historical commentary on Chapter VII of the Acts of the Apostles). Sergiev Posad, 1911.]
- Евдоким (Мещерский), еп. 1911 — *Евдоким (Мещерский), еп.* Св. апостол и евангелист Иоанн Богослов. Его жизнь и благовестнические труды. Опыт библейско-исторического исследования. Сергиев Посад, 1911. [*Evdokim (Meshcherskii), ep.* Sv. Apostol i Evangelist Ioann Bogoslov. Ego zhizn' i blagovestnicheskije trudy. Opyt bibleisko-istoricheskogo issledovaniia (St. Apostle and Evangelist John the Theologian. His life and evangelical works. Experience Biblical-historical research. A historical and exegetical study). Sergiev Posad, 1911.]
- Иванцов-Платонов 1902 — *Иванцов-Платонов А. М.* История Апостольского времени. М., 1902. [*Ivantsov-Platonov A. M.* Istoriia Apostol'skago vremeni (History of the apostolic time). Moscow, 1902.]

- Иларион (Троицкий), архиеп. 1997 — *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. [*Iarion (Troitskii), arkhiep.* Ocherki iz istorii dogmata o Tserkvi (Essays on the history of Church dogma). Moscow, 1997.]
- Кассиан (Безобразов), еп. 1950 — *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. П., 1950. [*Kassian (Bezobrazov), ep.* Khristos i pervoe khristianskoe pokolenie (Christ and the first Christian generation). P., 1950.]
- Курциус 1894 — *Курциус Е.* Ап. Павел в Афинах и следы греческого влияния в его языке и мирозерцании // ХЧ. 1894. № 7–8. С. 3–26. [*Curtius E. Ap. Pavel v Afinakh i sledy grecheskogo vlianiia v ego iazyke i mirosozertsanii* (Apostle Paul in Athens and traces of Greek influence in his language and outlook) // Khristianskoe Chtenie (Christian Reading). 1894. № 7–8. P. 3–26.]
- Лопухин 1998 — *Лопухин А. П.* Библейская история Нового Завета. Сергиев Посад, 1998. Т. 3. [*Lopukhin A. P. Bibleiskaia istoriia Novogo Zaveta* (The biblical story of the New Testament). Sergiev Posad, 1998. T. 3.]
- Мищенко 1907 — *Мищенко Ф. И.* Речи святого апостола Петра в книге Деяний Апостольских. К., 1907. [*Mishchenko F. I. Rechi sviatago Apostola Petra v knige Deianii Apostol'skikh* (Holy Apostle Peter's speeches in Acts of the Apostles). Kiev, 1907.]
- Мышцын 1908 — *Мышцын В.* Отношение церковного устройства к строю общественному и государственному в первые два века // БВ. 1908. Т. 3. № 9. С. 67–102 (3-я пагин.). [*Myshtsyn V. Otnoshenie tserkovnogo ustroistva k stroiu obshchestvennomu i gosudarstvennomu v pervye dva veka* (The relationship between church structure and public and state organization in the first two centuries) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1908. T. 3. № 9. P. 67–102 (3-ia pagin.).]
- Мышцын 1909 — *Мышцын В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. [*Myshtsyn V. Ustroistvo khristianskoi Tserkvi v pervye dva veka* (Organization of the Christian church in the first two centuries). Sergiev Posad, 1909.]
- Николин 1905 — *Николин И.* Деяния святых апостолов. Опыт историко-критического исследования. Сергиев Посад, 1905. [*Nikolin I. Deianiia sviatykh Apostolov. Opyt istoriko-kriticheskogo issledovaniia* (Acts of the holy Apostles. A historical and exegetical study). Sergiev Posad, 1905.]

- Покровский 1914 — *Покровский А. И.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914. [*Pokrovskii A. I.* Sobory drevnei Tserkvi epokhi pervykh trekh vekov. Istoriko-kanonicheskoe issledovanie (Councils of the ancient Church of the first three centuries. A historical and exegetical study). Sergiev Posad, 1914.]
- Поснов 1964 — *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Бр., 1964. [*Posnov M. E.* Istoriia Khristianskoi Tserkvi (do razdeleniia Tserkvei — 1054 g.) (History of the Christian Church (before the schism of 1054)). Bruxelles, 1964.]
- Протасов 1913 — *Протасов Н. Д.* Св. Ап. Павел на суде у Феста и Агриппы. Историко-экзегетический анализ содержания XXV и XXVI глав Книги Деяний по греческому тексту. М., 1913. [*Protasov N. D.* Sv. Ap. Pavel na sude u Festa i Agrippy. Istoriko-ekzegeticheskii analiz soderzhaniia XXV i XXVI glav Knigi Deianii po grecheskomu tekstu (Holy. Ap. Paul on trial in the court of Festus and Agrippa. Historical and exegetical analysis of the content of chapters XXV and XXVI of the Book of Acts in the Greek text). Moscow, 1913.]
- Розанов 1878 — *Розанов П. П.* История христианской Церкви в век апостольский. К., 1878. [*Rozanov P. P.* Istoriia khristianskoi Tserkvi v vek apostol'skii (History of the Christian Church in the Apostolic Age). Kiev, 1878.]
- Самарин 1908 — *Самарин Ф.* Первоначальная христианская Церковь в Иерусалиме. М., 1908. [*Samarin F.* Pervonachal'naia khristianskaia Tserkov' v Ierusalime (The first Christian Church in Jerusalem). Moscow, 1908.]
- Толковая Библия 1912 — Толковая Библия. СПб., 1912. Т. 10. [*Tolkovaia Bibliia* (Bible with commentary). Saint Petersburg, 1912. Т. 10.]
- Толковый Апостол 1876 — Толковый Апостол. 1. Деяния святых апостолов на славянском и русском наречии с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями архимандрита Михаила (Лузина). М., 1876. [*Tolkovyi Apostol. 1. Deianiia sviatykh apostolov na slavianskom i russkom narечii s predisloviiami i podrobnymi ob»iasnitel'nyimi primechaniiami arkhimandrita Mikhaila (Luzina)* (Acts of the Apostle with commentary. 1. Acts of the Apostles in the Slavic and Russian dialect with forewords and detailed explanatory notes by Archimandrite Michael (Luzin)). Moscow, 1876.]
- Троицкий 1894 — *Троицкий Ф.* Апостол языков Павел и апостолы обрезания в их отношении друг к другу в жизни и учении. Казань, 1894. [*Troitskii F.* Apostol iazykov Pavel i Apostoly obrezaniia v ikh otnoshenii drug k drugu v zhiz-

- ni i uchenii (Paul the apostle of the gentiles and the Apostles of the circumcised and their relationship to each other in the life and teachings). Kazan', 1894.]
- Трухманов М., свящ. 1883 — *Трухманов М., свящ.* Симон Петр, апостол Господа. Воспитание его, жизнь и деятельность для Царства Божия. Харьков, 1883. [*Trukhmanov M., sviashch.* Simon Petr, apostol Gospoda. Vospitanie ego, zhizn' i deiatel'nost' dlia Tsarstva Bozhiia (Simon Peter, the apostle of the Lord. His upbringing, life and work for the Kingdom of God). Kharkov, 1883.]
- Яковлев 1849 — *Яковлев Ф.* Апостолы. Вып. I. Очерк жизни и учения святых апостолов Петра, Андрея и Иакова, брата Иоанна Богослова. М., 1849. [*Iakovlev F.* Apostoly. Вып. I. Ocherk zhizni i ucheniia sviatykh apostolov Petra, Andreia i Iakova, brata Ioanna Bogoslova (The Apostles. Volume I. An essay on the life and teachings of the Holy Apostles Peter, Andrew and James the brother of John the Evangelist). Moscow, 1849.]
- Яковлев 1860 — *Яковлев Ф.* Апостолы. Вып. II. Очерки жизни и учения святого апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, в Евангелии, трех посланиях и Апокалипсисе. М., 1860. [*Iakovlev F.* Apostoly. Вып. II. Ocherki zhizni i ucheniia sviatogo apostola i Evangelista Ioanna Bogoslova, v Evangelii, trekh poslaniiax i Apokalipsise (The Apostles. Edition II. Essays on life and teachings of the holy Apostle and Evangelist John the Theologian, as found in the Gospel, his three epistles and the Apocalypse). Moscow, 1860.]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Евсевий Памфил* 1993 — *Евсевий Памфил.* Церковная история / Пер. М. Е. Сергеевко. М., 1993. [*Evsevij Pamfil.* Cerkovnaja istorija (Church history) / Per. M. E. Sergeenko. Moscow, 1993.]
- Иероним, блж.* 1879 — Творения блаженного Иеронима Стридонского. К., 1879. Т. 5. [Творениа блаженнаго Иеронима Стридонскаго (Works of blessed Jerome of Strido). Kiev, 1879. Т. 5.]
- Иероним, блж.* 1903 — Творения блаженного Иеронима Стридонского. К., 1903. Т. 17. [Творениа блаженнаго Иеронима Стридонскаго (Works of blessed Jerome of Strido). Kiev, 1903. Т. 17.]
- Иоанн Златоуст, свт.* 2003 — Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 2003. Т. 9. Кн. 1. [Polnoe sobranie tvorenii sv. Ioanna Zlatousta (Complete works of St. John Chrysostom). Moscow, 2003. Т. 9. Кн. 1.]

Ириней Лионский, св. 1996 — *Ириней Лионский, св.* Творения. М., 1996.

[*Irinei Lionskii, sv.* Tvoreniia (Works). Moscow, 1996.]

Сульпиций Север 1999 — *Сульпиций Север.* Сочинения. М., 1999. [*Sul'pitsii Sever.* Sochineniia (Essays). Moscow, 1999.]

Феофан Затворник, свт. 1996 — Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования Посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М., 1996. [Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Feofana Zatzornika. Tolkovaniia Poslanii Apostola Pavla. Poslanie k Galatam (Works of our father among the saints Theophanus the Recluse. Exegesis of the Epistles of Ap. Paul to the Galatians). Moscow, 1996.]

Abstract

Sidorov A. I. Formation of the early Church. Part II. Beginning from the appointment of the first deacons to the end of the apostolic period

This publication is a continuation of the essay on the history of the formation of the early Christian Church, based on first-hand evidence and engaging a wide range of views of domestic and foreign researchers of early Church history. Both the results of Paul's preaching, the emergence of differences among early Christians, and the subsequent Apostolic Council, which approved some sort of compliance with the regulations of the Old Testament, are all considered in the context of the emergence among early Christians of the so-called "Hellenists", who brought the preaching of the Gospel beyond Palestine, while Paul and his associates founded Christian communities in many parts of the "Oecumene". Moreover, the article tells the story of the death of St. James the Just, and the fate of the Church of Jerusalem. It describes the activities of Apostle Peter and John, as well as the other apostles, up until the end of the apostolic period in the history of the ancient Church.

Keywords: Apostolic Council, Apostle Peter, Apostle Paul, Apostle John, St. James the Just, the spread of Christianity, Christianity in Antioch, apostolic period, the fate of the Church of Jerusalem.

АРХИМАНДРИТ ПЛАТОН (ИГУМНОВ)

СВЯТОЙ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР РУСИ

УДК 281.93 (281.1)

Аннотация

Статья посвящена празднованию 1000-летия святого равноапостольного великого киевского князя Владимира Святославича, под скипетром которого Древняя Русь осуществила цивилизационный и религиозно-мировоззренческий выбор, ставший промыслительно-судьбоносной вехой в открывшейся тысячелетней перспективе ее исторического развития. В богословско-историческом контексте показана ключевая роль святого Владимира в учреждении на Руси христианства; представлен духовно-нравственный образ Владимира-христианина как государственного и политического деятеля, осознавшего смысл исторического предназначения народов Руси в задаче актуального исполнения Евангелия в человеческой жизни; обобщен исторический путь России, явившей в своей истории второй после Византии величайший тип православной христианской цивилизации.

Ключевые слова: религиозный выбор, культурно-исторический процесс, ценность, преображение, цивилизация.

Заслугой всемирной истории, истории государств и народов — с присущей им общей устойчивой закономерностью, которая обнаруживается в тенденции формирования идеальных представлений о государственном устройстве и о связанном с ним образе государственного правителя, — следует признать создание необходимых предпосылок для усвоения новозаветной концепции государственной власти как богоустановленного института, способного гарантировать присутствие в человеческой жизни абсолютного Божественного начала, которое придает всему мировому историческому процессу смысл, ценность и полноту и, что особенно важно, высшее и безусловное оправдание.

Киевская Русь творчески восприняла идею богоустановленной природы власти и в следовании Евангельской истине стремилась к благоустройению своего бытия как актуальному исполнению Божественного замысла о мире в его предвечном предназначении.

Взирая на пройденный Россией исторический путь, размышляя о будущих судьбах России, мы, как пронизательно заметил И. А. Ильин, «мысленно обращаемся к Божьему замыслу, положенному в основание русской истории, русского национального бытия»¹. История народа сокрыта в его метафизической судьбе. Наш взгляд на современную Россию есть в своей сокровенной сущности взгляд «на всю нашу тысячелетнюю жизнь как на продолжение испытания вер, начатого еще до Владимира и до сих пор неоконченного»².

Судьба России была и остается соотносительной ее религиозному и культурному предназначению. В своих первоначальных истоках она была освящена мировоззренческой новизной христианства, которое вошло в мир как сила, способная формировать историю. Под знаком новой исторической парадигмы Древняя Русь вступила на порог своего цивилизационного совершеннолетия.

История христианства в России открывается событием крещения всего русского народа святым равноапостольным великим киевским князем Владимиром Святославичем, которого Н. М. Карамзин неслучайно сравнивал с императором Карлом Великим, основателем империи Каролингов.

Введение христианства в России означало утверждение в мирозерцании и жизни русских людей вечных и универсальных начал, придающих высокий духовный смысл человеческому существованию и гарантирующих достижение идеальной полноты бытия каждой отдельной человеческой личностью. С эпохи князя Владимира в России «была принята система ценностей — евангельских ценностей, которых не существовало в языческом обществе»³. Эта система ценностей ут-

¹ Ильин 1992. С. 93.

² Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве или родстве... 2 (Федоров 1982. С. 96).

³ Кирилл, патр. Выступление в передаче «Слово пастыря». 27 июля 2013 г. (Кирилл, патр. 2014. С. 299).

верждала достоинство бытия в его глубинном постижении и интегральном охвате, достоинство каждой человеческой личности в ее индивидуальной уникальности и исключительной значимости. Эта система призывала человека к ответственному отношению к жизни и выводила людей на битву со всеми нестроениями и бедами, наполнявшими их бытие. Она давала нравственные силы противостоять разрушительным и стихийным тенденциям во всех сферах личной и общественной жизни. Она вела человека к спасению от зла и обеспечивала нравственное обновление и преображение прежнего языческого уклада русской жизни. Она имела основанием идеал евангельского совершенства, богоподобия и святости и открывала путь к актуальному воплощению в личной и социальной жизни норм справедливости, солидарности и любви.

«Крещение Руси — это событие эпохального значения не только для самой Киевской Руси, не только для Европы. Это событие имеет эпохальное значение для всего мира»⁴.

Фернан Бродель, один из крупнейших историков XX века, в своей «Грамматике цивилизаций» отметил: «Принятие христианства произошло в правление святого князя Владимира, которого и сейчас называют Владимиром Красное Солнышко»⁵.

В «Хронике человечества», содержащей «рассказ о прошлом и настоящем всех стран и народов»⁶ в хронологических рамках от появления первого человеческого общества до 31 декабря 1995 года включительно, помещено повествование о Крещении Руси: «Киевский князь Владимир был крещен в 988 году в Корсуни по византийскому обряду <...> В Киеве он повелел “опрокинуть идолы” <...> На другой день в Днепре крестили киевлян <...> С принятием христианства на Руси начинает распространяться письменность»⁷.

Историческую судьбу России всемирная история, как и наша отечественная история, связывает с именем святого князя Владимира. Выбор Владимира открыл для России путь христианского цивили-

⁴ Кирилл, *патр.* Выступление в передаче «Слово пастыря». 27 июля 2013 г. (*Кирилл, патр.* 2014. С. 299).

⁵ Бродель 2014. С. 505.

⁶ Харенберг 1996. С. 5.

⁷ Там же. С. 277.

зационного предназначения с его новой и универсальной онтологической парадигмой, освященной Божественным обетованием всеобщего Царства Божия как Царства всех веков, наступающего за временными пределами конечной истории мира. С новой онтологической парадигмой исторический путь просвещенной святым крещением Киевской Руси был озарен, в лучах эсхатологической перспективы, славой всеобщего воскресения, обетованного Евангелием. С верой в торжество вечных Божественных обетований христианская Русь прозревала глубинный метафизический смысл всех ключевых исторических моментов в контексте событий своей исторической судьбы. История России начинается с момента ее религиозного выбора. По оценке Арнольда Тойнби, автора широко известного труда «Цивилизация перед судом истории», «русские отчетливо сделали свой выбор, приняв восточно-православное христианство от Византии»⁸. В. В. Розанов, размышляя о крещении Руси при киевском князе Владимире и утверждая, что «религия есть душа нации»⁹, говорит, что «русские вслед за Византиєю вошли как бы в тихий, недоступный волнениям и вместе недоступный оживлению затон, тогда как западноевропейские народы, увлеченные за кораблем Рима, вступили в океан необозримого движения, опасностей, поэзии, творчества и связанного со всем этим черным трудом неблагообразия»¹⁰. По его далеко не бесспорной, но все же достойной и яркой оценке, «разница между тишиною и движением, между созерцательностью и работою, между страдальческим терпением и активной борьбою со злом — вот что психологически и метафизически отделяет православие от католичества и протестантизма»¹¹.

Событие крещения Руси святым Владимиром как один из эпизодов исполнения во времени вечных Божественных предначертаний о судьбах различных народов земли включено в континуум русской и всемирной истории. Ноуменальным центром исторической жизни мира являются совершившиеся в начале нашей эры события Боговоплощения и

⁸ Тойнби 1996. С. 107.

⁹ Розанов В. В. Русская Церковь (Розанов 1990. С. 329).

¹⁰ Там же. С. 329.

¹¹ Там же. С. 329.

Пятидесятницы. Повествуящее об этих событиях Евангелие несет последнюю новость в истории мира, и никакой другой онтологически значимой новости в потоке исторического времени уже не будет. Наступит момент, когда историческое время, достигнув полноты¹², перейдет в вечность и откроется Царство Христа, которому, по евангельскому обетованию, *не будет конца*¹³.

Глазами эсхатологической веры Церковь видит непостоянство, скоротечность и преходящий характер бытия человека в мире, конечность и обреченность каждой человеческой судьбы. Но все человеческие судьбы, как и судьба всего мира, обретают ценность и смысл в перспективе Царства Божия, открываемого среди событий земного исторического времени в благодатной и живоносной стихии жизни Церкви.

Решение великого киевского князя Владимира крестить Русь и учредить в России Христианскую Церковь явилось результатом его личного мировоззренческого и религиозного поиска. Этим решением был продиктован новый, смелый и ответственный шаг на пути проводимой им внешней и внутренней политики.

Что могло побудить великого князя-язычника переменить веру своих отцов и последовать за Христом? Может быть, в момент его религиозных исканий его убедил своей проповедью ученый греческий философ? Или им руководили исключительно честолюбивые замыслы и выгодный политический расчет? Или, наконец, его решение было продиктовано стремлением породниться с самим византийским императором?

Среди исторического многообразия различных культурно-цивилизационных, национально-политических и религиозно-мировоззренческих перспектив решающим фактором, однозначно определившим выбор великого князя, явилось его личное видение исторической ситуации, его исключительно индивидуальное нравственно-мировоззренческое предпочтение, его личная склонность и безошибочная политическая интуиция.

Несомненно, предпосылкой крещения Руси явилась радикальная мировоззренческая и нравственная перемена, происшедшая в душе

¹² Гал. 4, 4.

¹³ Лк. 1, 33.

самого великого князя. Несомненно также и то, что эта перемена произошла в нем по Божественной благодати, и в этом сакраментальном и потаенном смысле ее следует рассматривать как чудо всеблагого Божественного Промысла.

Чудом является не только лишь та рационально непостижимая реальность, которая присутствует в таинствах Церкви, но и то сокровенное преобразование души, которое совершается в глубине человеческой личности и которое также представляется необъяснимым в своей духовной свободе и онтологической значимости.

«Акт свободной воли, изменяющий место человека к лучшему <...> ранневизантийские авторы обозначают тем словом “метабо́лэ”, которое соответствовало понятию “преложения” или “пресуществления” хлеба и вина в Евхаристии в плоть и кровь Христа»¹⁴.

Жизнь отдельной человеческой личности, равно как и историческая жизнь вселенского человечества, есть в своей сокровенной ноуменальной сущности путь к трансценденции, имеющей целью метаморфозис, то есть нравственное преобразование души и нравственное преобразование жизни мира.

«Мета-но́я» есть «метабо́лэ», покаяние — это пресуществление, и притом, как выражается Феодорит Кирский, пресуществление «неимоверное» или «парадоксальное»¹⁵.

Покаяние Владимира — это обращение князя-язычника к истине христианской веры, это переплавление ветхого «человеческого естества» в нового человека, созданного по Богу в *праведности и святости истины*¹⁶, как учит святой апостол Павел, актуально испытавший перерождение в момент обращения ко Христу. Тот, кому надлежало просветить вселенную, «омрачается», то есть на какое-то время теряет зрение, которое вновь обретает в Дамаске, где принимает крещение¹⁷. Великий князь Владимир, которому надлежало просветить Русь, тоже на время «омрачается» и вновь обретает зрение в купели крещения.

¹⁴ Аверинцев 1977. С. 166.

¹⁵ Там же. С. 166.

¹⁶ Еф. 4, 24.

¹⁷ Деян. 9, 18.

Святое крещение есть просвещение, представляющее феноменальный аспект того внутреннего сокровенного переплавления ветхого естества, с которым было связано парадоксальное пресуществление личной человеческой природы, совершившееся в душе великого князя под воздействием Божественной благодати.

В святом крещении человек облекается во Христа, Который, будучи самой существенной и самой фундаментальной основой человеческого бытия, делает человека «независтно» причастником Своей Божественной благодати во всей доступной человеку полноте.

«Следовательно, — рассуждает А. Ф. Лосев, — человек есть бог уже по причастию, стало быть и по благодати, а не по сущности, и может, должен стать им, то есть энергично стать, неотлично отождествиться с Ним по смыслу, имея единственное отличие от Него по сущности, по субстанции, по факту, по бытию»¹⁸.

Сознательное крещение человека, уверовавшего во Христа, связано с покаянием, образ которого мы видим в жизни великого князя Владимира.

«Ему было в чем раскаиваться, — отмечает В. С. Соловьев, — но его раскаяние, как ни глубоко и искренно оно было, не побудило его замкнуться в одиночестве. Он принял христианство в его целом и был проникнут во всем своим существе нравственным и социальным духом Евангелия»¹⁹.

Богом, которого возвестило Евангелие, Владимир заменил еще не вполне заверченный русский языческий пантеон. По крылатому выражению Филарета, «Бог Владимира <...> чрез роды и веки предал и сохранил нам чистую, святую, православную веру Христову»²⁰.

На основе исторических данных, заявляет К. Д. Кавелин, «мы едва замечаем, что, судя по некоторым указаниям, русский Олимп едва начал слагаться около времен Владимира и, вероятно, поэтому не удер-

¹⁸ Лосев 1993. С. 867.

¹⁹ Соловьев В. С. Владимир Святой и христианское государство 2 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 253).

²⁰ Филарет (Дроздов), свт. Слово 84 (СССХСV), в день память святителя Алексия (1855 год) (Филарет (Дроздов), свт. 2003. С. 491).

жался в народной памяти»²¹. По оценке А. С. Панарина, «наше язычество, недостаточно просветленное античным логосом, ближе было к дионисийской вакхической стихии»²² и поэтому «не могло не испытывать глубокого комплекса неполноценности»²³ в эпоху исторического торжества христианской духовности.

Русская историческая наука, опираясь на свидетельства источников, представила вполне убедительную реконструкцию мировоззренческой динамики великого киевского князя. «Овладев Киевом, Владимир совершил несколько набегов и расширил границы Киевского государства, присоединив к нему ряд соседних неславянских племен. Это и побудило мудрого князя дать своей великой и разнообразной державе такую религию, которая бы сделала Русь единой и сильной»²⁴.

Примечательно, что «Владимир становится киевским созеренком на волне языческой реакции»²⁵, которая «прокатилась не только по Руси, но и по всему славяно-германскому миру»²⁶. Но Владимир «не забывает великой национальной задачи, усвоенной им в Новгороде, — единства государства»²⁷. Он видит, что «славянские земли, подвластные его предкам вне Великого пути, успели отпасть за время смуты»²⁸. Молодой князь не дает себе изнежиться в киевской роскоши. «Почти непрерывно, один за другим, следуют его победоносные походы. Кратко говорит о них летопись, но, взглядываясь в карту, — отмечает Б. С. Сергеевский, — мы с изумлением видим энергию Владимира»²⁹. Геополитическое значение военных побед Владимира персонифицируется в сакрально-ритуальном образе его «жен». «Жены Владимира — это взятые им города, завоеванные земли и княжества»³⁰.

На волне своих военных успехов Владимир решает «реставрировать язычество»³¹, но, «не достигнув ожидаемого успеха в попытке обновления язычества, приходит к мысли принять Христову веру и привести к ней народ своего государства»³². Будучи живым олицетворением сла-

²¹ Кавелин 1989. С. 192.

²³ Там же. С. 5–6.

²⁵ Лисовой 1996. С. 25.

²⁷ Сергеевский 1996. С. 286.

²⁹ Там же. С. 286.

³¹ Оксюк 1988. С. 172.

²² Панарин 1996. С. 5.

²⁴ Оксюк 1988. С.172.

²⁶ Там же. С. 26.

²⁸ Там же. С. 286.

³⁰ Лисовой 1996. С. 25.

³² Там же. С. 172.

вянской природы, «гостеприимный, общительный, веселый, несмотря на свои увлечения насквозь проникнутой славянским благодушием, великий князь Владимир начинает чувствовать пустоту исповедуемого им язычества»³³ и в своей религиозной неудовлетворенности вступает на путь серьезного мировоззренческого поиска.

А. Н. Уайтхед неслучайно заметил, что «существует неотвратимая закономерность в том, что цивилизация, у которой нет какой-либо высшей цели, погрязает в сладострастии»³⁴. Такая цивилизация в конечном счете истощает свои силы «в бесплодном скептицизме разочарованных сластолюбцев»³⁵. Ведь «только в царстве насилия, преклонения перед властью судьба могла быть столь иронична, что идеалом правителей-полубогов стал знаменитый гарем Соломона с тремя сотнями жен и семьями наложниц»³⁶. В создании летописного образа языческого прошлого князя Владимира этот «идеал» мог сыграть свою роль, хотя реальность была несравненно благопристойнее, что подтверждается историческими и археологическими исследованиями.

«Исследуемая эпоха, — отмечает Н. Н. Лисовой, — время объективного заката язычества, “гибели богов”, если воспользоваться поэтической формулой Р. Вагнера. Боги язычества обречены на гибель»³⁷. Не следует забывать, что «по дорогам Киевского княжества перемещались не только товары, но и странствующие проповедники, несущие слово Божие»³⁸. Однако рассказ о проповеди «греческого философа» в присутствии Киевского князя Владимира «в новейшее время, после строгого научного критического разбора его, признан тенденциозной выдумкой и как таковой отвергнут»³⁹. Тем не менее признанным в исторической науке фактом является факт религиозного выбора Владимира — то, что он «в конечном счете склонился к красоте византийского богослужения»⁴⁰.

Подлинная история христианской православной России начинается с того знаменательного момента, когда религиозно-нравствен-

³³ Данилевский. С. 218.

³⁵ Там же. С. 482.

³⁷ Лисовой 1996. С. 27.

³⁹ Завитневич 1996. С. 262.

³⁴ Уайтхед 1990. С. 482.

³⁶ Там же. С. 482.

³⁸ Бродель 2014. С. 505.

⁴⁰ Бродель 2014. С. 505.

ному преображению Руси предшествовало внутреннее духовное преобразование великого князя. «Когда и как произошел в душе князя Владимира глубокий внутренний поворот к христианству — установить это, разумеется, невозможно. Можно лишь указать на некоторые причины перерождения Владимира-язычника во Владимира-христианина»⁴¹. Н. Я. Данилевский указывает, что «процесс, который происходил в душе князя, был только более определенным и сознательным повторением того, что смутно передумала и прочувствовала вся тогдашняя Русь»⁴².

В. С. Соловьев указывает на «великолепный образ святого Владимира, усердного и фанатического поклонника идолов, который, почувствовав неудовлетворенность язычества и испытывая внутреннюю потребность в истинной религии, долго размышлял и совещался, прежде чем принять эту последнюю»⁴³. Арнольд Тойнби по достоинству оценивает характер свободного конфессионального акта Древней Руси, говоря, что «русские приняли православие в конце X века, и нужно подчеркнуть, что это был осознанный выбор с их стороны»⁴⁴.

В стремлении святого Владимира следовать за Христом В. С. Соловьев видит «не столько подвиг национального духа, сколько прямое действие благодати и Промысла Божия»⁴⁵. Он также ставит в заслугу великому киевскому князю объективное и бесстрастное отношение к вечной евангельской истине, что особенно рельефно проявилось на политическом фоне той эпохи, когда «Владимир и его дружина не побоялись принять новую веру от своих национальных врагов, с которыми были в открытой войне»⁴⁶.

Размышляя «о смысле существования России во всемирной истории»⁴⁷, В. С. Соловьев склонен искать ответ в «вечных истинах

⁴¹ Белевцев И., прот. 1988. С. 138.

⁴² Данилевский 2003. С. 219.

⁴³ Соловьев В. С. Русская идея 3 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 225).

⁴⁴ Тойнби 1996. С. 107.

⁴⁵ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России 1, 2 (Соловьев 1989. Т. 1. С. 285).

⁴⁶ Там же. С. 285.

⁴⁷ Соловьев В. С. Русская идея 3 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 224–225).

религии»⁴⁸. Фундамент национального бытия и всей исторической судьбы России положен, согласно его воззрениям, двумя кардинальными событиями на заре русской цивилизации: учреждением русской государственности варягами и учреждением русского христианства святым Владимиром. Оба события имели для России ключевое и судьбоносное значение.

«Действительно, — признается В. С. Соловьев, — когда я думаю о пророческих лучах великого будущего, озарявших первые шаги нашей истории, когда я вспоминаю о благородном и мудром акте национального самоотречения, создавшем более тысячи лет тому назад русское государство в дни, когда наши предки, видя недостаточность туземных элементов для организации общественного порядка, по своей доброй воле и по зрелом размышлении призвали к власти скандинавских князей, сказав им достопамятные слова: “Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет, приходите княжить и владеть нами”»⁴⁹, тогда «после столь оригинального установления материального порядка»⁵⁰ совершилось «не менее замечательное возрождение христианства»⁵¹. По мнению Н. Я. Данилевского, «варяги послужили только закваской, дрожжами, пробудившими государственное движение в массе славян, живших еще одной этнографической, племенной жизнью»⁵². Вследствие своей малочисленности варяги очень скоро ассимилировались с массой славянского народонаселения, «так что уже внук Рюрика носит славянское имя, а правнук его, Владимир, сделался в народном понятии типом чисто славянского характера»⁵³.

Сплотив вокруг себя боярство и военное сословие, святой Владимир предпринял решительные меры по искоренению язычества в русских землях. «С Владимира начинается упорная и продолжительная борьба христианизировавшегося Киева с массой стойкого язычества русского славянства, которое сильнее язычествовало именно на севере Руси, где

⁴⁸ Соловьев В. С. Русская идея 3 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 225.

⁴⁹ Там же. С. 224–225.

⁵⁰ Там же. С. 225.

⁵¹ Там же.

⁵² Данилевский 2003. С. 285.

⁵³ Там же. С. 285.

прочнее были старые норманнско-новгородские языческие традиции, равно как и старославянский жизненный уклад»⁵⁴.

Однако, как отмечает святитель Московский Филарет, «подобно равноапостольному Константину, равноапостольный Владимир свое языческое царство перерождает в христианское»⁵⁵. Если торжество христианства в Римской империи в эпоху Константина Великого явилось, по отзыву В. В. Соколова, «итогом религиозно-идеологического развития народов Средиземноморья в первые века нашей эры»⁵⁶, то в Киевской Руси, новой обширной державе на востоке Европы, включенной в сферу культурного влияния Византии, введение христианства совершается лишь в конце X века при святом великом князе Владимире. Когда государственная власть в Римской империи преклонилась «под сень креста в лице императора Константина»⁵⁷, когда Церковь и государство осознали свое высшее предназначение как служение делу Божьему на земле, тогда Церковь приняла на себя ответственность за историческую судьбу спасаемого ею мира⁵⁸.

Великие преобразования, начатые Владимиром, отмечает академик М. Н. Тихомиров, одержали победу «над отжившим родовым строем с его язычеством»⁵⁹. В этой связи А. С. Панарин говорит о «безоговорочной капитуляции язычества»⁶⁰. С момента крещения Руси святым князем Владимиром «языческое время остается за порогом истории»⁶¹.

⁵⁴ Пархоменко 1913. С. 658. Распространенное и отчасти утвердившееся в русской исторической науке мнение о продолжительной и упорной борьбе славянского язычества с христианством следует признать, по крайней мере, дискуссионным. Н. Я. Данилевский оспаривает позицию авторов, подвергающих сомнению «полноту летописного рассказа о ходе распространения христианства» (Данилевский 2003. С. 219), когда «в некоторых летописных сказаниях, как, например, о волхве в Ростове, хотят видеть указание на продолжительную борьбу новой религии со старой» (Там же. С. 219).

⁵⁵ Филарет (Дроздов), свт. Слово 80 (CCCLXXIII), в день рождения благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича (1853 год) (Филарет (Дроздов), свт. 2003. С. 474.

⁵⁶ Соколов 2015. С. 237.

⁵⁷ Булгаков С., прот. 1945. С. 332

⁵⁸ Там же. С. 332.

⁵⁹ Тихомиров 1953. С. 32.

⁶⁰ Панарин 1996. С. 6.

⁶¹ Флоровский Г., прот. 1937. С. 2.

Восприятие христианства языческой Русью по характеру ее отношения к новой религии контрастно отличалось от его восприятия в условиях античного греко-римского мира. Для греков, римлян и представителей других этносов великой средиземноморской ойкумены торжество проповеди Евангелия означало победу веры простых людей, принявших нравственную простоту евангельской истины, над высокомерным снобизмом греко-римской учености и культуры. Для язычников Древней Руси, напротив, Евангелие и проповедь христианства открывали собой новое пространство интеллектуальной образованности и духовного просвещения и вводили их в новый мир мировоззренческой, художественной и нравственной культуры, в мир христианской цивилизации⁶².

В истории русской цивилизации святой Владимир был первым князем, который по образцу автократоров РOMEЙСКОЙ державы чеканил свою монету⁶³.

И языческая Римская империя, и древняя языческая Русь преобразуются под скипетрами своих венценосцев — Константина Великого и святого Владимира в православные христианские царства, но это преобразование совершается в разное время и в разных культурно-исторических условиях. «Христианские цари были водителями ко Христу своих народов»⁶⁴.

Своим конфессиональным выбором «святой русский князь Владимир заложил краеугольный камень в основание, на котором в течение почти тысячи лет воздвигался храм русского православия, росло и укреплялось русское национальное самосознание, русская государственность и русская культура»⁶⁵.

С момента своего крещения Русь становится полноправной участницей всемирно-исторического цивилизационного процесса. Она осознает себя преемницей культурной византийской традиции, от которой она получила свое рождение и которая сделала ее христианской православной нацией⁶⁶.

⁶² Шпидлик 1988. С. 211.

⁶³ Милютенко 2008. С. 369.

⁶⁴ Булгаков С., прот. 1945. С. 337.

⁶⁵ *Николай Сербский, свт.* Святой князь Владимир — креститель Руси (*Николай Сербский, свт.* 2001. Ч. 3. С. 109).

⁶⁶ Шмеман А., прот. 1971. С. 220.

В напряженном религиозном поиске святой Владимир уподобился не тому человеку, о котором Евангелие говорит, что он нашел сокровище в поле, — он уподобился купцу, о котором в Евангелии сказано, что он искал прекрасные жемчужины⁶⁷. Случайная находка и целенаправленный поиск предполагают существенное различие в аксиологическом ранге между «обретателем» и «искателем».

«Но как раз в то время, — рассуждает В. С. Соловев, — когда утонченные греки отбросили евангельскую жемчужину Царства Божия, ее поднял полудикий русский. Он нашел ее покрытой византийской пылью»⁶⁸. Здесь следовало бы возразить и подчеркнуть, что Русь обрела жемчужину евангельской веры не «покрытую византийской пылью», а помещенную в драгоценную оправу византийского литургического благочестия с его утонченной и одухотворенной художественной культурой. «Что же касается самой жемчужины, то она осталась сокровищем в душе русского народа. Но, — продолжает В. С. Соловьев, — прежде чем отдать ее душе народной на хранение, Владимир Святой показал ее своим современникам во всей ее чистоте и во всем блеске как пророчество и залог наших грядущих судеб»⁶⁹.

В истории русской святости образ князя Владимира озарен сиянием нравственного достоинства. Святой Владимир актуально исполнил заповедь Евангелия: «Ищите прежде всего Царства Божия и правды его»⁷⁰. В его лице Церковь увидела конкретный документально-исторический пример воплощения богозаповеданной нравственной добродетели в реальных условиях частной и общественной жизни. Исключительность привилегии великого князя, его морального совершенства и нравственной доблести заключалась в обладании индивидуальным образом Господа Иисуса Христа, Сына Божия, и в следовании за Ним в соответствии со своим осознанным личным предназначением.

Владимир «не хотел быть христианином только в своей частной жизни, он хотел быть им и как глава государства, в деле внутреннего

⁶⁷ См. Мф. 13, 44–46.

⁶⁸ Соловьев В. С. Владимир Святой и христианское государство 2 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 252).

⁶⁹ Там же. С. 252.

⁷⁰ Мф. 6, 33.

управления, а также в международных сношениях с остальным христианским миром»⁷¹.

Основываясь на описаниях и свидетельствах Нестора, В. С. Соловьев преклоняется пред «чисто человеческим духом нашей первобытной монархии»⁷², говорит об отеческой заботливости князя «о малых и бедных»⁷³, о «совершеннейшем равенстве и свободе»⁷⁴, которые «царили при киевском дворе»⁷⁵. Говоря о русском законодательстве относительно вопроса о смертной казни, Н. Я. Данилевский отмечает, что «при самом принятии христианства Владимиром, он почувствовал всю несообразность ее с высоким учением, которым просветился, и тем доказал, что более проникся духом его, чем его учителя и наставники»⁷⁶. При святом равноапостольном Владимире и Владимире Мономахе русское законодательство блистало высокой гуманностью, представлявшей собой яркий контраст разгару «средневекового варварства в Европе»⁷⁷. Желание святого Владимира следовать за Христом и жить «в страхе Божиим»⁷⁸ простиралось до его стремления «применить христианскую мораль ко всем вопросам общественного и политического характера»⁷⁹. Внутреннее перерождение князя Владимира из стихийного язычника в светоносного, милостивого и любвеобильного монарха было настолько очевидным, что народ стал называть его Красным Солнышком⁸⁰.

«Вокруг имени Владимира группировались различные народные предания. Они отразились и в воспоминаниях о щедрости князя, его многолюдных пирах, куда приглашались едва ли не все дружинники»⁸¹. В

⁷¹ Соловьев В. С. Владимир Святой и христианское государство 2 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 252).

⁷² Там же. С. 254–255.

⁷³ Там же. С. 254.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Данилевский 2003. С. 285.

⁷⁷ Там же. С. 285.

⁷⁸ Там же. С. 254.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Кирилл, патр. Выступление в передаче «Слово пастыря». 27 июля 2013 г. (Кирилл, патр. 2014. С. 299).

⁸¹ Лихачев 1980. С. 72

характере народного бытия, как отмечает протоиерей Сергей Булгаков, «Древняя Русь имела много прекрасных и трогательных черт патриархального благополучия»⁸². История сохранила летописное свидетельство о том, что в Господские праздники Владимир ставил три тризны: одну — духовенству, другую — нищим, третью — себе и боярам. Помимо этой традиции «он устраивал торжества и на всю Русь, собирая на празднества, церковные и национальные, лучших людей со всей земли»⁸³. Таким торжеством, например, было празднование освящения нового храма в честь Преображения Господня в Василёве, близ Киева, торжество по случаю избавления Руси от нашествия печенегов и последующее за ним празднование в Киеве Успения Богородицы. «Самый факт массового объединения за богослужением, трапезой и общим праздником победы христианства над язычеством и победы Руси над злыми кочевниками должен был дать неизгладимое впечатление людям, лишь начинавшим осознавать свое единство и свою национальную мощь»⁸⁴.

Верой святого князя Владимира, его идеальным нравственным примером было положено начало русской святости, «чтобы, — по словам П. Я. Чаадаева, — весь дивный подвиг нашего исторического прохождения озарился самым ярким светом»⁸⁵. Убедившись в превосходстве греческого закона, Владимир принимает восточный христианский обряд, византийское православие. «За ним, почти без сопротивления, принимает его весь русский народ»⁸⁶.

На призыв великого князя креститься Русь ответила радостным и единодушным согласием. «Испытание вер при Владимире не было делом отдельных лиц, каким оно было до него, а делом общим князя и народа»⁸⁷, сознательно и свободно осуществивших религиозный и мировоззренческий выбор.

«Не только обряд народного совещания, на котором решено было принять веру Христову, но и самый приговор народный сохранен ле-

⁸² Булгаков С., прот. 1945. С. 336.

⁸³ Сергеевский 1996. С. 298.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Чаадаев П. Я. Письмо из Ардатова в Париж (Чаадаев 1989. С. 243).

⁸⁶ Данилевский 2003. С. 219.

⁸⁷ Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве или родстве... 2 (Федоров 1982. С. 121).

тописцем: “Володимер, — говорит он, — посла по всему граду глагол, аще кто не обрящется завтра на реце, противник мне да будет”... Итак, очевидно, — резюмирует П. Я. Чаадаев — что народной воле одолжены мы введением христианства в наше Отечество»⁸⁸.

Владимир был вдохновлен идеалом Божественной правды; принимая крещение и приглашая народ последовать его примеру, он хотел лишь стать христианином и сделать русских христианской нацией. Учреждая на Руси христианство, святой Владимир стремился сделать Русь блестящей и образованной нацией по образцу Восточной Римской империи — Византии.

«При святом Владимире впервые обозначились те культурные особенности, которые назначен был развивать в недрах своих национально-государственный русский тип»⁸⁹.

Как ключевая личность, стоящая у истоков русской истории, святой Владимир исполнил в доступной ему полноте свое религиозное и национальное призвание. «Верховным правилом его политики было не поддержание своей власти, не национальный интерес или национальное самолюбие, но правда, любовь и мир»⁹⁰. Владимир создал христианское государство и «завещал осуществление его русской истории»⁹¹.

В историческом осуществлении крещения Руси «не только сам русско-славянский род привился к животворному древу Христовой Церкви, но послужил посредником привития к тому же древу и многих других народов»⁹². Через святого Владимира «невидимо преподавалось пренебесное благословение и всему русскому народу; отсюда потекли источники воды живой не только в полунощные страны Европы, но и в глубины Азии до Алтая и Камчатки <...> даже до пределов Америки <...> Храм Святого Владимира в Чикаго есть показатель сего возрождения и за океаном»⁹³.

⁸⁸ Чаадаев 1989. С. 243.

⁸⁹ Леонтьев 1996. С. 509.

⁹⁰ Соловьев В. С. Владимир Святой и христианское государство 2 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 255).

⁹¹ Там же.

⁹² Никандр, архиеп. 1915. С. 16.

⁹³ Там же.

Святой Владимир принадлежит сонму божественных избранных, о которых с полным правом можно сказать, что «личностями являются, как правило, легендарные герои человечества, те, кто вызывает восхищение, любовь и поклонение, истинные чада Божии, чьи имена “не пройдут в эонах”»⁹⁴.

Героизм исторической личности, какой была личность святого Владимира, освящен ее подлинным величием, источником которого всегда является верность Божественному призванию. Такие личности, как апостол Павел, Константин Великий и святой равноапостольный Владимир, словно вершины гор, возвышались над временем и, следуя голосу Божественной истины, выбирали новую стезю.

Вслед за Крестителем Руси русский народ, оставив древнее языческое заблуждение, вступил на новый путь своего религиозно-национального бытия. Придавая ключевое значение крещению Руси святым равноапостольным князем Владимиром, митрополит Киевский Иларион видит в этом событии отмеченный Божественным Промыслом судьбоносный момент русской истории. Первому витку русской словесности, «автору “Слова [о законе и благодати]”, удалось передать то духовное ликование, которое было характерно для молодого русского христианства»⁹⁵. Русь пережила радикальное духовное обновление под благодатным религиозно-нравственным влиянием «новой веры, пришедшей на смену обветшавшему язычеству»⁹⁶.

Своим религиозно-конфессиональным выбором, своей энергично проводимой внутренней политикой, реформировавшей мировоззренческие и нравственные устои народной жизни, святой равноапостольный Владимир преобразил лик Древней Руси. «Русь приняла крещение от Византии. И это сразу определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь»⁹⁷. Перемена в жизни Руси носила глубокий, всеобщий, универсальный и, можно добавить, молниеносный характер.

⁹⁴ Юнг 1998. С. 463.

⁹⁵ Иларион (Алфеев), митр. 2012. С. 131.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Флоровский Г., прот. 1937. С. 4.

Когда через 930 лет после крещения Руси в России грянула революция, когда с Россией произошла страшная катастрофа и «она ниспала в темную бездну»⁹⁸, тогда так же молниеносно переменился лик России, как отметил Н. А. Бердяев. Судьба нации написана на ее лицах: «изменилось выражение лиц русских людей, за несколько месяцев оно стало неузнаваемым»⁹⁹.

Сто лет назад, во время церковного празднования 900-летия преставления святого Владимира, архиепископ Варшавский Николай говорил: «Когда я созерцаю все это вдали прошедших времен, когда гляжу на развалины Херсонеса, на эти обломки величия и славы его, я невольно обращаю взоры свои к моему Отечеству — к Святой Руси, к ее будущему, пытаюсь приподнять завесу и этой тайны»¹⁰⁰.

Сам святой Владимир не мог не сознавать, что он духовно преображает Русь. Знаменательно, что «после своего крещения Владимир поставил в городе Василёве церковь Преображения Господня»¹⁰¹ как символ преображения языческой Руси в православную христианскую нацию. Он радовался душой, видя, что «народ его стал христианским»¹⁰², и желал «быть отцом своих подданных и братом равных ему»¹⁰³.

В сфере проводимой им внутренней политики «исполнение Христовых заветов сделалось теперь задачей всей жизни великого князя»¹⁰⁴.

Коренное преобразование мировоззренческих и нравственных основ народной жизни, осуществленное великим князем Киевским, являло свою историческую цивилизационную значимость на протяжении всего тысячелетнего русского пути после святого Владимира. Осознав свою всемирную миссию как историческое призвание Третьего Рима, православная Россия воплотила в своей судьбе «интенции европейской цивилизации с ее прорывным духом, с ее

⁹⁸ Бердяев 1990. С. 123.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Николай, архиеп. 1915. С. 47.

¹⁰¹ Соловьев В. С. Владимир Святой и христианское государство 2 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 253).

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. С. 259.

¹⁰⁴ Платонов 1915. С. 55.

творческим беспокойством»¹⁰⁵, с ее обращенностью «не в прошлое, а в будущее»¹⁰⁶, сумев «творчески распорядиться специфическим евразийским наследием и творчески освоить опыт двух предыдущих Римов»¹⁰⁷. И теперь, спустя тысячу лет после своего успения, как «новый Константин Великого Рима»¹⁰⁸, как просветитель России «по-прежнему вздымает святой Владимир над великой рекою свой крест»¹⁰⁹.

Возрождение христианских основ национального русского бытия, начавшееся в достопамятном 1988 году с момента празднования 1000-летия крещения Руси, явилось ярким подтверждением пророческих прозрений В. С. Соловьева, верившего в великое историческое предназначение России и в то, что Россия «не отказалась от смысла своего существования»¹¹⁰, она не отреклась от веры, в которой возростала с эпохи святого Владимира, не отреклась от «любви первой своей юности»¹¹¹, всегда сохраняя в своей исторической судьбе, в своей верности торжеству Царства Божия, принадлежащего «в полноте своей будущему веку»¹¹², воспоминание о золотом веке молодой русской монархии, озаренном сиянием святости Владимира Красного Солнышка.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев 1977 — *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы*. М., 1977 [*Averintsev S. S. Poetika rannevizantijskoi literatury (The poetics of Early Byzantine literature)*. Moscow, 1977.]
- Белевцев И., прот. 1988 — *Белевцев И., прот. Образование Русской Православной Церкви // 1000-летие Крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция (Киев, 21–28 июля 1986 года)*. Материалы. М., 1988. С. 135–148. [*Belevtsev I., prot. Obrazovanie Russkoi Pravoslavnoi*

¹⁰⁵ Панарин 1996. С. 143.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Беляев 1964. С. 44.

¹⁰⁹ Малахов 2005. С. 445.

¹¹⁰ Соловьев В. С. Русская идея 4 (Соловьев 1989. Т. 2. С. 227).

¹¹¹ Там же.

¹¹² Вениамин (Новик), игумен 2006. С. 324.

- Tserkvi (The establishment of the Russian Orthodox Church) // Tysiacheletie Kreshcheniia Rusi. Mezhdunarodnaia tserkovno-istoricheskaiia konferentsiia (Kiev, 21–28 iuliia 1986 goda). Materialy (Millenium anniversary of the Baptism of Rus'. International church and historical conference (Kiev, July 21–28, 1986). Materials). Moscow, 1988. T. 28. P. 135–148.]
- Беляев 1964 – *Беляев И. Д.* Святой Владимир равноапостольный, великий князь Киевский и вся Русь. М., 1964. [*Beliaev I. D.* Sviatoi Vladimir ravnoapostol'nyi, velikii kniaz' Kievskii i vseia Rusi (Saint Vladimir Equal-to-the-Apostles, Great Prince of Kiev and all Rus'). Moscow, 1964.]
- Бердяев 1990 – *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Литературная учеба. М., 1990. Кн. 2. С. 123–139. [*Berdiaev N. A.* Dukhi russkoi revoliutsii (Spirits of the Russian Revolution) // Literaturnaia ucheba (Literary studies). Moscow, 1990. Kn. 2. S. 123–139.]
- Бродель 2014 – *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. М., 2014. [*Braudel F.* Grammatika tsivilizatsii (Grammaire des civilisations). Moscow, 2014.]
- Булгаков С., прот. 1945 – *Булгаков С., прот.* Православие. П., 1945. [*Bulgakov S., prot.* Pravoslavie (Orthodoxy). P., 1945.]
- Вениамин (Новик), игумен 2006 – *Вениамин (Новик), игумен.* Христианский социализм прот. Сергия Булгакова // Русское богословие в европейском контексте. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль / Ред. В. Порус. М., 2006. С. 315–326. [*Veniamin (Novik), igumen.* Khristianskii sotsializm prot. Sergiia Bulgakova // Russkoe bogoslovie v evropeiskom kontekste. S. N. Bulgakov i zapadnaia religiozno-filosofskaia mysl' (Russian theology in the European context. Bulgakov and Western religious and philosophical thought) / Red. V. Porus. Moscow, 2006. P. 315–326.]
- Данилевский 2003 – *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М., 2003. [*Danilevskii N. Ia.* Rossiia i Evropa (Russia and Europe). Moscow, 2003.]
- Завитневич 1996 – *Завитневич В. З.* Владимир – Красное Солнышко // Святая Ольга. Владимир Святой. М., 1996. С. 241–280. [*Zavitnevich V. Z.* Vladimir – Krasnoe Solnyshko (Vladimir the Beautiful Sun) // Sviataia Ol'ga. Vladimir Sviatoi (Saint Olga. Vladimir the Holy). Moscow, 1996. P. 241–280.]
- Иларион (Алфеев), митр. 2012 – *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. М., 2012. [*Ilarion (Alfeev), mitr.* Pravoslavie (Orthodoxy). Moscow, 2012.]
- Ильин 1992 – *Ильин И. А.* Наши задачи. М., 1992. [*Il'in I. A.* Nashi zadachi (Our goals). Moscow, 1992.]

- Кавелин 1989 — *Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии, русской истории и культуре. М., 1989. [*Kavelin K. D.* Nash umstvennyi stroi. Stat'i po filosofii, russkoi istorii i kul'ture (Our mental state. Articles on philosophy, Russian history and culture). Moscow, 1989.]
- Леонтьев 1996 — *Леонтьев К.* Восток, Россия и Славянство. Философия и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996. [*Leont'ev K.* Vostok, Rossiia i Slavianstvo. Filosofii i politicheskaia publitsistika. Dukhovnaia proza (1872–1891) (The East, Russia and the Slavs. Philosophy and political journalism. Spiritual Prose (1872–1891)). Moscow, 1996.]
- Лисовой 1996 — *Лисовой Н. Н.* У истоков Русской державы // Святая Ольга. Владимир Святой. М., 1996. [*Lisovoi N. N.* U istokov Russkoi derzhavy (At the root of Russian power) // Sviataia Ol'ga. Vladimir Sviatoi (Saint Olga. Saint Vladimir). Moscow, 1996.]
- Лихачев 1980 — *Лихачев Д. С.* История русской литературы X–XVII веков. М., 1980. [*Likhachov D. S.* Istoriia russkoi literatury X–XVII vekov (History of Russian literature of the X–XVII centuries). Moscow, 1980.]
- Лосев 1993 — *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. [*Losev A. F.* Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii (Essays on antique symbolism and mythology). Moscow, 1993.]
- Малахов 2005 — *Малахов В.* Уязвимость любви. К., 2005. [*Malakhov V.* Uiazvimosť liubvi (The vulnerability of love). Kiev, 2005.]
- Милютенко 2008 — *Милютенко Н. И.* Святой князь Владимир и Крещение Руси. СПб., 2008. [*Miliutenko N. I.* Sviatoi kniaz' Vladimir i Kreshchenie Rusi (Saint Prince Vladimir and the Baptism of Rus'). Saint Petersburg, 2008.]
- Никандр, архиеп. 1915 — *Никандр, архиеп. Херсонский.* Великие подвиги равноапостольного князя Владимира // Похвальный венок равноапостольному просветителю Руси князю Владимиру. Пг., 1915. [*Nikandr, arkhiep. Khersonskii.* Velikie podviga ravnoapostol'nogo kniazia Vladimira (The great feats of the Equal-to-the-Apostles prince Vladimir) // Pohval'nyi venok ravnoapostol'nomu prosvetitel'iu Rusi kniaz'iu Vladimiru (Appreciation wreath for the Equal-to-the-Apostles enlightener of Rus' prince Vladimir). Petrograd, 1915.]
- Николай, архиеп. 1915 — *Николай, архиеп.* Воспоминания, связанные с местом крещения св. Владимира и заветы от этого места Православной России // Похвальный венок равноапостольному просветителю Руси князю Владимиру. Пг., 1915. [*Nikolai, arkhiep. Varshavskii.* Vospomnaniia, sviazan-

- nye s mestom kreshcheniia sv. Vladimira i zavety ot etogo mesta Pravoslavnoi Rossii (Reminiscences associated with the place of baptism of St. Vladimir and the precepts from the place of the Orthodox Russia) // Pokhval'nyi venok ravnoapostol'nomu prosvetiteliu Rusi kniazuiu Vladimiru (Appreciation wreath for the Equal-to-the Apostles enlightener of Rus' prince Vladimir). Petrograd, 1915.]
- Оксиюк 1988 — Оксиюк И. Ф. Первые столетия христианства на Руси и латинский Запад // Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция (Киев, 21–28 июля 1986 года). Материалы. М., 1988. С. 167–185. [Oksiiuk I. F. Pervye stoletiiia khristianstva na Rusi i latinskii Zapad (The first centuries of Christianity in Rus' and the Latin East // Tysiacheletie Kreshcheniia Rusi. Mezhdunarodnaia tserkovno-istoricheskaiia konferentsiia (Kiev, 21–28 iuliiia 1986 goda). Materialy (Millennium anniversary of the Baptism of Rus'. International church and historical conference (Kiev, July 21–28, 1986). Materials). Moscow, 1988. P. 167–185.]
- Панарин 1996 — Панарин А. С. «Вторая Европа» или «Третий Рим». Избранная социально-философская публицистика. М., 1996. [Panarin A. S. «Vtoraia Evropa» ili «Tretii Rim». Izbrannaia sotsial'no-filosofskaia publitsistika. Izbrannaia sotsial'no-filosofskaia publitsistika («Second Europe» or «Third Rome»). Selected social and philosophical journalism). Moscow, 1996.]
- Пархоменко 1913 — Пархоменко В. К. К вопросу о крещении святого Владимира и христианизации при нем Руси // Вера и разум. 1913. № 11. С. 649—658. [Parkhomenko V. K. K voprosu o kreshchenii sviatogo Vladimira i khristianizatsii pri nem Rusi (On the question of the baptism of Saint Vladimir and the Christianization of Rus') // Vera i razum (Faith and rationality). 1913. P. 649—658.]
- Платонов 1915 — Платонов А. Ф. Святой равноапостольный князь Владимир. Пг., 1915. [Platonov A. F. Sviatoi ravnoapostol'nyi kniaz' Vladimir (Holy Equal-to-the-Apostles prince Vladimir). Petrograd, 1915.]
- Розанов 1990 — Розанов В. В. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 1. Религия и культура. [Rozanov V. V. Sochineniia v 2 t. (Essays in 2 vols). Moscow, 1990. T. 1: Religiia i kul'tura (Religion and culture).]
- Сергеевский 1996 — Сергеевский Б. С. Время Владимира Святого // Святая Ольга. Владимир Святой. М., 1996. С. 281–300. [Sergeevskii B. S. Vremia Vladimira Sviatogo (The time of Saint Vladimir) // Sviataia Ol'ga. Vladimir Sviatoi (Saint Olga. Saint Vladimir). Moscow, 1996. P. 281–300.]

- Соколов 2015 — Соколов В. В. *Философия как история философии*. М., 2015. [*Sokolov V. V. Filosofia kak istoriia filosofii (Philosophy as the history of philosophy)*. Moscow, 2015.]
- Соловьев 1989. Т. 1 — Соловьев В. С. *Сочинения в 2 т.* М., 1989. Т. 1: *Философская публицистика*. [*Solovuyov V. S. Sochineniia v 2 t. (Works in 2 vols)*. Moscow, 1989. Vol. 1: *Filosofskaiia publitsistika (Philosophical journalism)*.]
- Соловьев 1989. Т. 2 — Соловьев В. С. *Сочинения в 2 т.* М., 1989. Т. 2: *Чтения о Богочеловечестве*. [*Solovuyov V. S. Sochineniia v 2 t. (Works in 2 vols.)*. Moscow, 1989. Т. 2: *Chteniia o Bogochelovechestve (Т. 2: Reading about God-manhood)*.]
- Тихомиров 1953 — Тихомиров М. Н. *Древняя Русь*. М., 1953. [*Tikhomirov M. N. Drevniaia Rus' (Ancient Rus')*. Moscow, 1953.]
- Тойнби 1996 — Тойнби А. Дж. *Цивилизация перед судом истории*. М. — СПб., 1996. [*Тойнбе А. J. Tsivilizatsiia pered sudom istorii (Civilization at the tribunal of history)*. Moscow — Saint Petersburg, 1996.]
- Уайтхед 1990 — Уайтхед А. Н. *Избранные работы по философии*. М., 1990. [*Whitehead A. N. Izbrannye raboty po filosofii (Select works on philosophy)*. Moscow, 1990.]
- Федоров 1982 — Федоров Н. Ф. *Сочинения*. М., 1982. [*Fedorov N. F. Sochineniia (Essays)*. Moscow, 1982.]
- Флоровский Г., прот. 1937 — Флоровский Г., прот. *Пути русского богословия*. П., 1937. [*Florovskiy G., prot. Puti russkogo bogosloviia (The paths of Russian theology)*. P., 1937.]
- Харенберг 1996 — Харенберг Б. *Хроника человечества*. М., 1996. [*Herrenberg B. Khronika chelovechestva (The timeline of humanity)*. Moscow, 1996.]
- Чаадаев 1989 — Чаадаев П. Я. *Сочинения*. М., 1989. [*Chaadaev P. Ia. Sochineniia (Works)*. Moscow, 1989.]
- Шмеман А., прот. 1971 — Шмеман А., прот. *Знаменательная буря // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата*. 1971. № 75–76. С. 196–225. [*Shmetan A., prot. Znamenatel'naia buria (An important storm) // Vestnik Russkogo Zapadno-Evropeiskogo Patriarshego Ekzarkhata (The Western European Patriarchal Exarchate herald)*. 1971. № 75–76. P. 196–225.]
- Шпидлик 1988 — Шпидлик Т. *Авторитет книги в древнерусском монашестве // 1000-летие Крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция (Киев, 21–28 июля 1986 года). Материалы*. М., 1988. С. 211–214. [*Špidlík T. Avtoritetknigi v drevnerusskom monashestve*

- (The authority of books in ancient Russian monasticism) // Tysiacheletie Kreshcheniia Rusi. Mezhdunarodnaia tserkovno-istoricheskaia konferentsiia (Kiev, 21–28 iulia 1986 goda). Materialy (Millenium anniversary of the Baptism of Rus' International church and historical conference (Kiev, July 21–28, 1986). Materials). Moscow, 1988. P. 211–214.]
- Юнг 1998 – Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М., 1998. [Jung C. G. Бог i bessoznatel'noe (God and the unconscious). Moscow, 1998.]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Кирилл, патр. 2014 – Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Проповеди. 2013. СТСЛ, 2014. [Kirill, Sviateishii Patriarkh Moskovskii i vseia Rusi. Propovedi (Homilies). 2013. Sviato-Troickaia Sergieva Lavra. 2014.]
- Николай Сербский, свт. 2001 – Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. М., 2001. [Nikolai Serbskii, svt. Mysli o dobre i zle (Thoughts on good and evil). Moscow, 2001.]
- Филарет (Дроздов), свт. 2003 – Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. [Filaret (Drozdov), svt. Izbrannye trudy. Pis'ma. Vospominaniia (Select works. Letters. Memoirs). Moscow, 2003.]

Abstract

Plato (Igumnov), archimandrite. Holy Equal-to-the-Apostles Great Prince Vladimir and the choice of civilization in Rus'

This article talks about the celebration of the millennium anniversary of the Holy Equal-to-the-Apostles Great Prince Vladimir Sviatoslavich, under whose rule Ancient Rus' decided its fate in regard to its religion and world view. This decision was providential and key to the next millennium of Russian history. In the theological and historical contexts this article explains St. Vladimir's key role in establishing Christianity in Russia, gives a spiritual and moral portrait of Vladimir as a Christian and a man of state, who understood the historical purpose of the peoples of Russia in their quest for a real fulfilment of the Gospel in a man's life. A general picture is given of the historical journey of Russia, a country that showed the second greatest, after Byzantium, type of Orthodox Christian civilization.

Keywords: choice of religion, cultural and historical process, values, transfiguration, civilization.

И. И. БАКУЛИН

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ КАТОЛИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА
В ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОМ КОНТЕКСТЕ В СВЯЗИ
С ДОКТРИНОЙ ТРАНССУБСТАНЦИАЦИИ

УДК 265.31 (141.412)

Аннотация

На примере трудов Фомы Аквинского рассматриваются онтологические и гносеологические аспекты католического учения о реальном присутствии Христа в таинстве Евхаристии. Автор определяет причины, по которым данное учение оказалось проблемным для католической теологии XX века, и осуществляет обзор дискуссий в католическом теологическом сообществе, которые были посвящены попыткам согласовать современные данные естественных наук с классической тридентской евхаристической доктриной реального присутствия Христа в Святых Дарах. Также анализируются сильные и слабые стороны этих попыток в контексте ординарного учительства Католической церкви.

Ключевые слова: католичество, догматическое богословие, реальное присутствие, сакраментология, Евхаристия, томизм, онтология, гносеология, субстанция, пресуществление, трансубстанциация.

В результате деятельности схоластов на исходе Средних веков Католическая церковь получила целостную философскую систему, которая, как казалось, с большим или меньшим успехом могла объяснить все богатство предметов и явлений как материального, так и духовного порядка. Итоговым произведением, определившим развитие католической философии на столетия вперед, стала «Сумма теологии» Фомы Аквинского, которая, наряду с другими его трудами, стала фактически официальной философской системой Католической церкви¹.

¹ См., например, энциклику «Aeterni Patris» папы Льва XIII (4 августа 1879 г.) и канон 252 «Кодекса канонического права» (М., 2007).

Одним из ключевых терминов томистской и, шире, всей схоластической онтологии является термин «субстанция», а основной концепцией этой онтологии — концепция гилеморфизма, определяющая материальную субстанцию как единство материи и формы. Мы не станем излагать здесь подробно содержание томистской онтологии², отметим лишь отдельные ее аспекты, важные для нашей темы.

Субстанцию Фома Аквинский определяет как «вещь, природе которой не подобает быть в другом»³. При этом различаются: первая субстанция — индивидуальная, конкретная вещь, которая существует в собственном смысле слова, и вторая субстанция, которая не существует в субъекте, но сказывается о некоем субъекте: «Надлежит сказать, что, согласно словам Философа в V книге “Метафизики”, о субстанции говорится в двух смыслах. В одном смысле субстанцией называется **чтойность** вещи, которую обозначает определение, в соответствии с чем мы говорим, что определение обозначает субстанцию вещи. И эту субстанцию греки называют *usia*, что мы можем назвать сущностью (*essentia*). В ином смысле субстанцией называется субъект, или суппозит, который самостоятельно существует в роде субстанции»⁴. Таким образом, все материальные предметы, согласно Фоме, следует считать субстанциями. При этом материальная субстанция состоит из материи и субстанциональной формы. Материю Фома разделяет на первоматерию и индивидуализированную материю. Первоматерия не есть нечто материальное в обычном смысле слова, так как она не существует сама по себе, будучи внекачественной. Она, таким образом, не есть полностью субстанция. Существует только индивидуализированная материя, материя конкретной вещи. Эта индивидуализация и происходит в результате соединения первоматерии, которая придает вещи количественные измерения, и субстанциональной формы, которая и делает вещь существующей под воздействием какой-либо действующей причины.

² Краткое изложение, которому мы следуем здесь, см. в: Апполонов 2006. С. iv—1.

³ *Thomas Aquinas Quodlibet IX*, q. 3, ad. 2. Здесь и далее делаются ссылки на сочинения из корпуса Фомы Аквината, который выложен на сайте: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

⁴ *Thomas Aquinas. Summa theologiae I*, q. 29, a. 2, co.

От субстанциональной формы следует отличать акциденциальную форму. Первая, как было сказано, делает вещь существующей, и при ее разрушении исчезает и сама вещь. Вторая же придает вещи не бытие, а определенные качества — акциденции, благодаря которым мы и познаем данную вещь. Акциденции материальной вещи могут изменяться, но эти изменения не приводят к субстанциональным изменениям или исчезновению субстанции.

Всякий материальный предмет является или элементарным — нерасчленимым на составные части, или сложным — состоящим из частей, на которые его можно в принципе расчленить. Согласно Фоме, составность некоторого предмета не означает, что в этом предмете присутствует множество субстанций. В ходе своего возникновения из некоторых предшествующих элементов происходит субстанциональное изменение: субстанциональная форма каждого из элементов разрушается, оставляя после себя внекачественную первоматерию, которая соединяется с новой субстанциональной формой, воспринимающей на себя функции исчезнувших субстанциональных форм исходных элементов.

Применение указанных онтологических принципов к объяснению исповедуемого Католической церковью реального присутствия Христа в Святых Дарах после их освящения на алтаре в таинстве Евхаристии привело к формулированию доктрины транссубстанцииации, ставшей после IV Латеранского Собора официально признанной католичеством⁵. Согласно этой концепции, при совершении мессы после освящения хлеба и вина субстанции последних исчезают, а их место занимают Тело и Кровь Христовы.

Рассуждая о таинстве Евхаристии, Фома говорит, что в этом таинстве Христос пребывает истинно, субстанциально и всецело, однако постигнуть это пребывание чувством или разумом невозможно. Оно

⁵ Хотя и после указанного Собора некоторые католические теологи продолжали считать ортодоксальными иные концепции реального присутствия Христа в таинстве Евхаристии, причем сам термин «транссубстанцииация» мог привлекаться этими теологами для обозначения таких концепций, которые более или менее отличались от привычной нам тридентской евхаристической доктрины. Подробнее об этом см.: Масы 1994. Р. 11–41, а также: Малицкий 1917; O'Connor 1934; Masi 1967; Cipolla 1974; Михаил Желтов, диак. 2008.

постигается лишь верой. Отдельные тексты блаженного Августина и некоторых других отцов Церкви, в которых говорится о Евхаристии в символическом ключе, подвергнуты Фомой последовательной реалистической реинтерпретации⁶ в том смысле, что речь идет о непохожести евхаристического Тела Христа на историческое. Именно в силу сакраментального характера евхаристического Тела Христова возможно одновременно исповедовать его присутствие и в Церкви на множестве алтарей, и на небесах одесную Отца⁷, не предполагая при этом дробности Тела Господня. Здесь же находится и основание для исповедания присутствия всего Христа (*totus Christus*) в Евхаристии. При этом Фома возражает против слишком натуралистического понимания этого присутствия, при котором забывается об особом чудесном способе существования Тела Христова по Воскресении и чудо явления Тела Христова в Евхаристии поясняется чуть ли не в терминах естествознания⁸. Для пояснения происходящего со Святыми Дарами Фома многократно использует термин «транссубстанциация», хотя в поздних работах он предпочитал говорить о «субстанциональном превращении» (*conversio substantialis*). Оба термина синонимичны и означают изменение всей субстанции хлеба и вина в субстанцию Тела и Крови Христовых⁹.

Если предположить, что при освящении Даров изменяется лишь материя хлеба, но не его субстанциональная форма, то придется сказать,

⁶ Пример реинтерпретации им утверждения свт. Иоанна Златоуста о том, что в Евхаристии нет ничего телесного, но все духовно, см. в издании: Пономарев 1905. С. 12.

⁷ «Тело Христово представлено в таинстве не таким же образом, как тело в к.-л. месте, поскольку своими параметрами соразмерно месту; но неким особым образом, который свойствен только этому таинству. Поэтому мы говорим, что Тело Христово находится на разных алтарях, но не как в разных местах, а как в таинстве (*in sacramento*)» (*Thomas Aquinas. Summa theologiae III, q. 75, a. 1, ad. 3*). «Тело Христово пребывает в этом таинстве по способу субстанции (*per modum substantiae*), т. е. по способу, которым субстанция пребывает в измерениях (*per modum quo substantia est sub dimensionibus*)» (*Thomas Aquinas. Summa theologiae III, q. 76, a. 3, co.*). А также: «... всё присутствует во всем и всё в каждой (части), взятой отдельно» (Пономарев 1905. С. 15).

⁸ Пономарев 1905. С. 21. В этом излишнем натурализме обвиняли Пасхазия, а в XX веке эта проблематика возникнет вновь в полемике вокруг взглядов Ф. Сельваджо и К. Коломбо (см. далее).

⁹ Пономарев 1905. С. 11.

что после освящения на алтаре появляется лишь материя Тела Христова, а это противоречит словам Христа о евхаристическом хлебе: «*Sic est Telo Moe*»¹⁰, которые Фома вполне традиционно понимает как указание на то, что весь Христос (*totus Christus*) присутствует в евхаристических Дарах¹¹. Этот аргумент от Писания и церковной традиции Фома дополняет аргументом логического порядка: если предположить, что по освящении Даров субстанциональная форма хлеба сохраняется, то, следовательно, она должна сохраняться или в совокупности с материей, бывшей до освящения материей хлеба (но в этом случае нельзя говорить о транссубстанции, так как указанная совокупность и представляет собой субстанцию хлеба), или же в совокупности с какой-либо иной материей, или без всякой материи, что невозможно, поскольку форма без материи является лишь умопостижимой, а не материальной¹². Таким образом, исходное допущение представляется несостоятельным.

Учение Фомы Аквинского в значительной степени явилось основанием евхаристической доктрины Тридентского Собора, на котором учение о транссубстанции было догматизировано окончательно. Далее, вплоть до XX века, в рамках католичества дискуссии относительно этой доктрины не велись. Однако, когда в конце XIX — начале XX века естественные науки, прежде всего физика, достигли огромных успехов в исследовании материи на микроуровне и появилась квантовая физика, позволившая по-новому взглянуть на структуру материи и, следовательно, на структуру мироздания, тогда томистская онтология материи, гилеморфизм — фактический фундамент тридентской теологии Евхаристии, многим теологам стал казаться несостоятельным. Другие же, напротив, попытались показать, что гилеморфизм вполне отвечает современным данным физики. Ситуация осложнялась еще и тем обстоятельством, что 27 июля 1914 г. папой Пием X были опубликованы двадцать четыре томистских тезиса, в которых гилеморфизм перечислялся среди основных истин томистской философии, обучение

¹⁰ Мф. 26, 26.

¹¹ *Thomas Aquinas. Summa theologiae* III, q. 75, a. 6, co.

¹² *Ibid.*

которым вменялось в обязанность профессорам католических университетов¹³. Таким образом, открытый разрыв с онтологией томизма оказывался сопряженным с угрозой попасть под церковное осуждение.

Очевидным и радикальным решением проблемы была бы последовательная демаркация философии и естествознания. При таком решении ученые могли бы заниматься своей работой без оглядки на теологов, а те, в свою очередь, были бы избавлены от необходимости вписывать научные открытия в философские постулаты средневековья. Подобный выход был бы возможен в области чистой теологии, в смысле рассуждения о Боге в Себе Самом: поскольку христиане убеждены в трансцендентности Бога, постольку такая демаркация просто напрашивается. Однако как раз в области сакраментологии, конкретно при рассуждении о таинстве Евхаристии, такой подход неприемлем: материей этого таинства являются, согласно католической доктрине, хлеб и вино — объекты материального мира, которые должны подчиняться тем же законам, что и прочие предметы материального мира. Кроме того, сам по себе такой подход все равно представлял собой разрыв с томизмом. Таким образом, оставался путь уточнения понятия субстанции в свете данных современной науки. Этот вариант разрабатывал Альберт Миттерер¹⁴, писавший в 1929 г.: «Все отказываются сводить метафизику к роли служанки физики, имея в виду современную физику. Но никто не опасается того, что таким образом метафизика оказывается служанкой древней физики»¹⁵. Однако конкретная разработка такого подхода была связана с решением целого комплекса вопросов.

Непосредственным поводом к началу активной фазы дискуссии стала статья Ф. Сельваджи¹⁶, опубликованная в «Gregorianum» в 1949 г. Сельваджи исходит из того, что новые данные о строении материи, по-

¹³ Acta Apostolicae Sedis: commentarium officiale. R., 1914. Vol. 6. P. 336–341.

¹⁴ Albert Mitterer.

¹⁵ Mitterer 1936. S. 242; Clark 1951. P. 34.

¹⁶ Филиппо Сельваджи (1913–1995) — член ордена иезуитов. Профессор космологии, логики и философии науки на философском факультете Папского Григорианского университета с 1954 по 1958 г. отвечал за всю периодику Папского Григорианского университета.

лученные физиками, не позволяют далее говорить о субстанциях хлеба и вина как о чем-то нумерически едином. Хлеб и вино суть химически сложные конгломераты различных веществ, а с точки зрения физики — совокупность множества элементарных частиц и их взаимодействий. Каждое из этих веществ и каждая из этих частиц изначально представляет собой отдельную субстанцию. При этом нет никаких оснований утверждать, что в процессе производства хлеба эти субстанции каким-либо образом сливаются в одну единую субстанцию. Исходя из такой предпосылки, Сельваджи полагает, что при транссубстанциации вся эта сложная внутренняя структура прекращает существовать, становясь Телом и Кровью Христовыми. Однако поскольку все измеряемые параметры и свойства, определяемые этими параметрами (которые Сельваджи, очевидно, относит к акциденциям), при этом сохраняются в неизменности, постольку оказывается невозможным обнаружить произошедшее изменение никакими естественнонаучными исследованиями. Равным образом невозможно обнаружить это изменение и при помощи обыденного опыта. Как видим, Сельваджи готов отождествлять субстанцию с конкретными материальными реалиями или, по крайней мере, относить эти реалии к субстанциональному уровню. Таким образом, с его точки зрения, о транссубстанциации можно говорить одновременно и как о физическом, и как о метафизическом явлении. Первое справедливо, ибо физическая реальность (или реальности), которая есть субстанция (или субстанции) хлеба и вина, перестала существовать. Последнее же верно постольку, поскольку факт произошедшего изменения невозможно обнаружить путем физическое исследование.

На выступление Сельваджи спустя год откликнулся К. Коломбо¹⁷. В статье 1955 года, вышедшей, как и последующие его статьи

¹⁷ Епископ Карло Коломбо (1909—1991): Работал в различных теологических и церковных журналах, включая «Католическую школу», «Журнал неосхоластической философии» и «Журнал итальянского клира». Участвовал в создании Высшего института религиозных исследований в Гаццаде, и с 1960 года руководил тамошней Академией. В 1960 году папа Иоанн XXIII назначил его членом Подготовительной богословской комиссии II Ватиканского Собора.

по данной теме, в миланском журнале «Scuola cattolica»¹⁸, он подверг позицию Сельваджи резкой последовательной критике. Исходная посылка Коломбо состоит в том, что в догматическом учительстве Католической церкви нигде не содержится дефиниции понятия «субстанция». Это дает теологам определенную свободу в интерпретации догмата Тридентского Собора о транссубстанциации. Коломбо признает, что, согласно общепринятому взгляду, понятия «субстанция» и «акциденции» в католической теологии эпохи Тридента заимствовались из философии Аристотеля. При этом совершенно точно, что отцы Тридентского Собора были весьма далеки от того, чтобы исходить в своем понимании субстанции хлеба и вина из чего-либо похожего на современные научные данные о строении материи. Однако параллельно этому существовали альтернативные попытки объяснения того, что же есть субстанция, причем в этих объяснениях использовались данные физики своего времени, и именно в силу привязки к естественнонаучным моделям эти объяснения к сегодняшнему дню отжили свой век. Коломбо утверждает, что понятие субстанции в теологическом смысле в рамках изъяснения таинства Евхаристии никогда не понималось через призму тех или иных данных физики или той или иной философской школы. Традиционное теологическое понимание субстанции, согласно Коломбо, носит всецело метафизический характер. Любые же попытки согласовать догму с данными науки являются, во-первых, отходом от традиции церковной теологии, а во-вторых, всегда заканчивались неудачей, ибо делали теологию заложницей научных дискуссий. Христос, говоря на Тайной вечере о хлебе и вине, имел в виду не философское и не естественнонаучное значение этих реалий, но вполне обыденное: хлеб и вино как повседневную пищу человека. От этого значения и следует отталкиваться теологу. Таким образом, согласно Коломбо, транссубстанциация есть всецело метафизический процесс, не имеющий ничего общего с уровнем физических исследований. Параллельно с этим Коломбо утверждает наличие у своего оппонента идеи множественной транссубстанциации: Сельваджи якобы умножает единовременный акт транссубстан-

¹⁸ Colombo 1955. P. 89–124.

циации до количества микроэлементов, составляющих то, что в обычной жизни мы именуем хлебом и вином.

В том же 1955 г.¹⁹ в дискуссию вступил Роберто Мази²⁰, частично солидаризирующийся на этом этапе со взглядами Коломбо. При этом Мази отказывается абстрагировать физику от метафизики столь же решительно, сколь это делает Коломбо. С точки зрения Мази, само наличие в прошлом попыток при помощи данных физики объяснить, что есть субстанция и транссубстанциация, даже при том условии, что эти попытки не дали всецело положительных результатов, свидетельствует о невозможности слишком жесткой демаркации между физическим и метафизическим уровнями бытия. Такая демаркация сводит физику к феноменологии, отказывая ей во всяком онтологическом содержании. Мази, в отличие от Сельваджи, все же считает, что вся структура материи относится не к субстанциальному, но к акциденциальному уровню бытия. Одновременно с этим он предлагает аристотелевское понимание субстанции как единства материи и формы (гилеморфизм) если не в качестве составной части, то во всяком случае в качестве философской парадигматической основы для современной физики. В теологии же, при сделанных им ранее допущениях уточняющего характера, с точки зрения Мази, гилеморфизм оказывается способом сделать объяснение евхаристического догмата адекватным как традиции учительства Католической церкви, так и современным естественнонаучным данным. Транссубстанциация, согласно Мази, не затрагивает ничего из тех реалий, которые изучает современная физика: именно сами эти реалии (а не только их свойства и параметры, как утверждает Сельваджи) остаются незатронутыми в ходе данного превращения. Это превращение происходит на более глубоком уровне.

Сельваджи откликнулся на статью Коломбо в следующем 1956 году²¹. В своей новой статье он решительно отмежевался от приписанной ему Коломбо идеи о множественной транссубстанциации: для него

¹⁹ Masi 1955. P. 31–51.

²⁰ Свящ. Роберто Мази — преподаватель космологии на философском факультете, а затем доцент богословия таинств в Латеранском Римском университете. Декан Колледжа святого Аполлинария.

²¹ Selvaggi 1956. P. 16–33.

трансубстанциация конкретной облатки есть единичный и единовременный акт. Что же касается иных аспектов, то, как и Мази, Сельваджи считает ошибочным демаркацию физики и метафизики, предложенную Коломбо. Взгляд последнего предполагает, что субстанция есть некоторое внутреннее ядро, невидимое и неосязаемое, скрывающееся неким таинственным образом за акциденциями. Об этом таинственном, неизвестном нечто наука не может сказать совсем ничего. Следовательно применяя подход Коломбо, мы фактически оказываемся неспособными утверждать даже наличие самого предмета на основании наших наблюдений и исследований. Кроме того, вопреки утверждениям Коломбо, ни в текстах святых отцов, ни в текстах учительства Католической церкви мы не можем найти никаких оснований для такого понимания субстанции. Напротив, по мнению Сельваджи, отцы не делали различия между изменяющейся метафизической реальностью и неизменной физической. Для них именно физическая реальность хлеба становилась Телом Христовым, хотя и без изменения присущих этой реальности физических свойств. Это заключение ставит нас перед необходимостью принять онтологическую парадигму в стиле так называемого субъективного идеализма Дж. Беркли. Вряд ли можно требовать этого как от физиков, так и от теологов.

В этом же году появилась новая статья Коломбо²². Коломбо полагает, что из того факта, что Мази относит всю микроструктуру материи к уровню акциденций, следует и согласие последнего с его взглядом на субстанцию как на объект всецело метафизический, никаким образом не доступный физическому исследованию. Переходя к разбору взглядов Сельваджи, Коломбо констатирует их решительное расхождение с его собственными. Коломбо считает, что из подхода Сельваджи к субстанции в физическом и метафизическом смыслах как к двум аспектам одной и той же неразделимой реальности, следует ряд проблем. С точки зрения теологии, если согласиться с Сельваджи и признать, что отцы понимали субстанцию исходя из данных науки своего времени, то неизбежным будет вывод о необходимости регулярной ревизии церковного вероучения для согласования его с новыми научными пара-

²² Colombo 1956. P. 263–88.

дигмами. Это, по мнению Коломбо, не тот метод, при помощи которого можно успешно защищать учение Церкви. С точки зрения философии, по мнению Коломбо, подход Сельваджи ведет к разрыву с традицией томизма. В рамках этой традиции, в интерпретации Коломбо, субстанция есть реальность всецело метафизическая. Именно так понимали субстанцию отцы Церкви. Подход же к субстанции как к физической реальности, следующий из взгляда Сельваджи на транссубстанциацию как на процесс, эту реальность затрагивающий, есть не что иное, как картезианство. Коломбо настаивает, что субстанция хлеба, то есть онтологическая реальность, становящаяся при транссубстанциации Телом Христовым, совершенно отлична от объекта физического исследования. Физика, хотя и имеет онтологическое содержание, но тем не менее на любом уровне имеет дело с реалиями акциденциального порядка, Таким образом при транссубстанциации неизменными пребывают не только измеримые параметры, но сами элементы, которым эти параметры принадлежат.

С некоторыми незначительными акцентами в 1957 г. позицию Коломбо поддержал Мануэль Куэрво²³.

В этом же году в своей новой статье²⁴ Мази настаивает на том, что физика не может всецело игнорироваться при разговоре о транссубстанциации. Хлеб и вино есть объекты материального мира, и то, что отцы Тридента или даже сами апостолы не имели тех представлений о структуре материи, которые имеют современные физики, не означает, что данные современной физики неважны. Ведь физика имеет дело с вполне реальными, объективно существующими явлениями. То, что апостолы не знали об этих явлениях, не значит, что их нет или когда-то не было. Раз современная физика не позволяет говорить о том, что хлеб есть единая субстанция (ибо внутренняя структура хлеба — это совокупность множества микрочастиц, каждая из которых должна иметь собственную субстанцию), значит, и теологам следует отталкиваться от этого факта. Таким образом, следует считать, что при освящении хлеба акт транссубстанциации умножается до количества исходных субстан-

²³ Cuervo 1957. P. 283–344.

²⁴ Colombo 1957. P. 743–777.

ций, содержащихся в хлебе, подобно тому, как ранее предполагалось, что присутствие Христа в Евхаристии умножается по числу освящаемых облаков. Иной взгляд на транссубстанциацию, по мнению Мази, сводит присутствие Христа в Евхаристии к символическому. Мази согласен, что субстанция не может стать объектом физического исследования, будучи всецело метафизической реальностью. Но он решительно возражает против радикального трансцендирования этой реальности от уровня ее физических проявлений. Пусть атомы и молекулы, доступные физическим исследованиям, есть реалии акциденциального порядка — Мази принимает это (здесь он согласен с Коломбо). Но совокупность акциденций каждой микрочастицы, по его мнению, необходимо должна указывать на отдельную субстанцию, а не на некоторую единую субстанцию, подлежащую не каждой частице, но совокупности в целом. В этом отличие позиции Мази от взглядов Коломбо.

В последовавшей в том же году новой статье²⁵ Сельваджи не предлагает каких-либо новых аргументов по существу вопроса. Он лишь указывает, что понимание субстанции в стиле Коломбо как чего-то абсолютно метафизического — это никак не продолжение, но, напротив, разрыв со всей предшествующей традицией католической томистской теологии, вопреки утверждениям последнего.

В 1958 г. новое и весьма оригинальное решение вопроса предложил Дж. К. Торнер²⁶. Он исходил из предпосылки, что вся материальная реальность есть лишь совокупность волновых взаимодействий различных полей, считая корпускулы лишь эпифеноменом. Например, когда мы видим или трогаем хлеб, мы видим или трогаем не совокупность корпускул, но совокупность взаимодействующих субстанций-сил. После освящения эти субстанции-силы (не все) продолжают воздействовать на наши органы чувств, но некоторые из них, являющиеся сущностными для каждого элемента, перестали существовать. Бог сверхъестественным образом замещает то чувственное воздействие, которое эти силы должны были бы оказывать на нас, поэтому обнаружить физический результат транссубстанциации невозможно.

²⁵ Selvaggy 1957. P. 503—514.

²⁶ Torner 1958. P. 167—186.

Подход Торнера мог бы оказаться весьма плодотворным при том условии, что физикам удалось бы разработать единую теорию поля, но в то время, в которое Торнер выступил со своими взглядами, его позиция оказалась маргинальной.

Особый интерес представляет для нас мнение Дж. де Бакиочи²⁷, опубликовавшего свою статью в 1959 г. Он принципиально не считает необходимым давать ответ на вопрос о том, что происходит с хлебом и вином при транссубстанции в категориях естественнонаучных или философских. Такие термины, как «субстанция», по его мнению, мало что говорят современному человеку (если он не католик), а потому лучше вообще избегать этих терминов. Для де Бакиочи содержание понятия транссубстанции сводится к следующему: то, что было и на эмпирическом уровне осталось хлебом и вином, становится истинным Телом и истинной Кровью Христовыми. Это изменение нельзя сводить к изменению символическому. Однако ответа на вопрос о том, что же есть та самая субстанция, которая изменилась при освящении Даров, де Бакиочи не дает.

В итоге, даже Коломбо выражал сомнения относительно приемлемости позиции де Бакиочи с точки зрения верности католической догме. Он сделал это в своей статье, вышедшей в 1960 г.²⁸ Там же он еще раз сформулировал свою позицию: стремление Сельваджи пояснить евхаристический догмат при помощи апелляций к данным современного естествознания ставит theologов перед необходимостью регулярного пересмотра этого догмата в ответ на новые научные теории. Такой путь, по мнению Коломбо, бесперспективен. Он продолжает настаивать на жестком разграничении физики и теологии. Причем онтологическое содержание Коломбо относит к компетенции последней, оставляя на долю физики лишь исследование феномена, но не самой вещи.

В упомянутой ранее статье 1955 г. Коломбо попытался, среди прочего, найти дополнительные основания для предлагаемой им жесткой демаркации физики и метафизики в том факте, что после Воскресения Тело Христово уже не доступно действию ограничений извест-

²⁷ De Vacicchi 1959. P. 139–164.

²⁸ Colombo 1960. P. 23–55.

ного нам физического мира. Более того, саму транссубстанциацию Коломбо попытался сблизить с тем прославлением, которое, по слову Писания²⁹, ожидает материю по ту сторону Второго Пришествия. Аналогичные взгляды высказывал чуть ранее отец Сергей Булгаков³⁰, однако Коломбо на него никогда не ссылался, очевидно, не будучи знаком с его работами.

Как видно из приведенного обзора, дискуссия по сути сводилась к попыткам так или иначе определить содержание понятия «субстанция», а конкретнее, к вопросу о том, следует или не следует включать в это понятие какое-либо материальное содержание.

Если у субстанции есть какое-либо материальное содержание, тогда необходимо как-то объяснить полное эмпирическое тождество (во всяком случае, с точки зрения физико-химических свойств) хлеба и вина как до, так и после их освящения. Причем это тождество сохраняется и на уровне тех измеримых параметров указанных веществ, которые возможно получить при помощи инструментальных методов, имеющихся в арсенале современных физиков. Сельваджи попытался дать такие объяснения через трансцендирование любых измеримых параметров как макро-, так и микрочастиц от самих этих частиц, относя указанные параметры к акциденциональному уровню, а сами частицы к субстанциональному. Коломбо исходил из противоположной посылки: для него субстанция не несет в себе никакого материального содержания. Таким образом, Коломбо трансцендирует материальную субстанцию от самой материи. Примечательно, что при обоих допущениях физика необходимо сводится на уровень феноменологической дисциплины, так как субстанциональный (онтологический) уровень оказывается для нее закрытым. Хотя в явной форме признал этот факт лишь Коломбо, но по сути в этой точке крайности сходятся. Разница лишь в том, что для Коломбо субстанциональный уровень лежит только в сфере идеального, а для Сельваджи — и в сфере материального. Такой подход нельзя назвать антинаучным: точку зрения, согласно которой ученый-естествоиспытатель исследует не явление, но саму сущность объекта, философы

²⁹ 1 Кор. 15, 51–53.

³⁰ Булгаков С., прот. 2005. С. 188–205.

науки уже давно окрестили «наивным реализмом». Однако при этом нельзя не отметить тот факт, что в своей практической работе ученый, реально занимающийся естествоиспытательской деятельностью, может быть вполне удовлетворен таким подходом. Эта наивность совсем необязательно будет мешать ему делать научные открытия. Разумеется, ученый может размышлять над онтологическими вопросами. В результате этих размышлений он даже может согласиться с тем, что его исследовательская деятельность ограничена лишь миром феноменов. Однако как раз в этом случае ученый вряд ли будет готов согласиться с тем, что посредством исследуемых им феноменов обнаруживает себя именно томистская субстанция, так как ее наличие обосновано исключительно внешним авторитетом (в данном случае авторитетом Церкви) и не может быть доказано экспериментальным путем.

В силу своей конфессиональной принадлежности все участники дискуссии пытались тем или иным образом согласовать свои концепции с традицией учительства Католической церкви. Как говорилось выше, в рамках самих текстов церковного учительства определение понятия субстанции отсутствует, что давало участникам спора определенную свободу. При этом как Сельваджи, так и Коломбо старались согласовать свое («физическое» и «метафизическое» соответственно) понимание субстанции с традицией западной теологии (прежде всего с традицией томизма). Следует признать, что попытки приписать отцам западных Соборов и теологам-схоластам радикальное ограничение содержания понятия субстанции в стиле Коломбо выглядят слишком натянутыми. Очевидно, что и подход Сельваджи есть переосмысление аутентичной томистской онтологии (хотя и при сознательном стремлении оставаться в целом в русле данной традиции). Отдельно стоит сказать, что нумерическое единство субстанции конкретной облатки, на которое в ходе дискуссии оппоненты Сельваджи указывали как на тезис, не совместимый с признанием субстанционального характера тех микрочастиц, из которых она составлена, действительно сложно вписать в учение Фомы Аквинского. Если бы речь шла лишь о макропроцессах, таких как процесс выпекания хлеба из муки и воды, то проблемы бы не было: «Нет никаких препятствий к тому, чтобы искусство производило вещи, форма которых не есть акциденция, но субстанциональная

форма»³¹. Как видим, Аквинат признавал, что человеческое искусство способно производить новые субстанции из исходных. Проблема же состоит в том, что физическими методами возможно зафиксировать атомарную структуру хлеба как до, так и после освящения, что в рамках томистской логики должно означать или отнесение указанных структур к акциденциальному уровню, или, как и указывали Сельваджи его оппоненты, к принятию концепции множественной транссубстанцииации. Хотя современные физики тоже не утверждают, что знакомые нам вещества есть лишь механическое единство составляющих их корпускул, но и отрицать наличие атомарной структуры вещества они не склонны.

Большинство теологов в итоге поддержали Сельваджи, однако при этом нельзя сказать, что был достигнут общий консенсус. Если при подходе Коломбо за физиками в целом признавалась полная компетентность в вопросах исследования материи (пусть для этих исследований и было недоступно постулируемое онтологическое идеальное основание объектов материального мира), то Сельваджи отказывал физикам даже в этом: для него уровень, недоступный физическому исследованию, лежал уже в самой материи. Понимая потенциальную уязвимость такой позиции, ряд католических теологов, начиная с 30-х годов XX века, предложили иные подходы к изъяснению того, каким образом Христос присутствует в таинстве Евхаристии. Однако их обзор уже выходит за рамки настоящей статьи: проблемность этих подходов заключалась не в том, что их сложно было согласовать с новыми онтологическими и гносеологическими парадигмами европейской философии XX в., а в том, что они с трудом могли быть согласованы с традиционными (тридентскими и томистскими) нормами католической ортодоксии. Не удивительно, что на протяжении всего XX в. такие попытки вызывали со стороны Ватикана более или менее резкое осуждение³². Однако с момента появления энциклики Иоанна-Павла II «*Fides et ratio*» (1998), фактически провозглашающей философский плюрализм, дальнейшее обсуждение проблемы

³¹ *Thomas Aquinas. Summa theologiae III, q. 75, a. 6, r. to ob. 1.*

³² См., например: *Humani Generis* от 12 августа 1950 г. и *Mysterium Fidei* от 3 сентября 1965 г.

согласования томистской метафизики с современной физикой в значительной степени потеряло смысл.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Апполонов 2006 — *Апполонов А. В.* Введение: Некоторые важнейшие принципы философии святого Фомы Аквинского // *Фома Аквинский. Сумма теологии.* М., 2006. Т. 1. С. iv—xlix. [*Appolonov A. V.* Vvedenie: Nekotorye vazhneishie printsiipy filosofii sviatogo Fomy Akvinskogo (Introduction: Some of the key principles of the philosophy of St. Thomas Aquinas) // *Foma Akvinskii. Summa teologii (Summa Theologica).* Moscow, 2006. Vol. 1. P. iv—xlix.]
- Булгаков С., прот. 2005 — *Булгаков С., прот.* Евхаристический догмат // *Он же.* Евхаристия. М., 2005. С. 188—205. [*Bulgakov S., prot.* Evkharisticheskii dogmat (The dogma of the Eucharist) // *Ibid.* Evkharistiia (The Eucharist). Moscow, 2005. P. 188—205.]
- Желтов М., диак. 2008 — *Желтов М., диак., Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В., Бернацкий М. М., Ермилов П. В.* Евхаристия // ПЭ. М., 2008. Т. 17. С. 533—696. [*Zhelтов M., diak., Tkachenko A. A., Mikhailov P. B., Petrov V. V., Bernatskii M. M., Ermilov P. V.* Evkharistiia (The Eucharist) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia).* Moscow, 2008. № 17. P. 533—696.]
- Малицкий 1917 — *Малицкий Н.* Евхаристический спор на Западе в IX в. Ч. 1—2. Сергиев Посад, 1917; Ч. 3, Владимир, 1917 (Ученые труды Петроградской духовной академии 8). [*Malitskii N.* Evkharisticheskii spor na Zapade v IX v. (Controversy on the Eucharist in the west in the IX century) № 8. Pt. 1—2. Sergiev Posad, 1917; Pt. 3. Vladimir, 1917 (Uchenye trudy Petrogradskoi dukhovnoi akademii 8 (Scientific works of the Petrograd Theological Academy 8)).]
- Пономарев 1905 — *Пономарев П.* Учение Фомы Аквината о таинстве Евхаристии. Казань, 1905. [*Ponomarev P.* Uchenie Fomy Akvinata o tainstve Evkharistii (St. Tomas' teaching on the Eucharist). Kazan, 1905.]
- Cipolla 1974 — *Cipolla R.* Selvaggi revisited. Transsubstantiation and contemporary science // *TS.* 1974. Vol. 35. P. 667—691.
- Clark 1951 — *Clark J.* Physics, Philosophy, Transsubstantiation // *TS.* 1951. Vol. 12. P. 24—51.
- Colombo 1955 — *Colombo C.* Theologia, filosofiae fisica nella doctrina della transustanziazione // *SCat.* 1955. Vol. 83. P. 89—124.

- Colombo 1956 — *Colombo C.* Ancora sulla dottrina della transustanziazione e la fisica moderna // *SCat.* 1956. Vol. 84. P. 263–88.
- Colombo 1957 — *Colombo C.* L'eucaristia e le scienze // *Eucaristia: Il mistero dell' altare nel pensiero e nella vita della Chiesa* / Ed. A. Piolanti. R.—P.—Tournai—New York, 1957. P. 743–777.
- Colombo 1960 — *Colombo C.* Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica // *SCat.* 1960. Vol. 88. P. 23–55.
- Cuervo 1957 — *Cuervo, Manuel.* La transubstanciación según Santo Tomás y las nuevas teorías físicas // *Ciencia tomista.* 1957. Vol. 84. P. 283–344.
- De Baciocchi 1959 — *De Baciocchi J.* Présence eucharistique et transsubstantiation // *Irénikon.* Vol. 32. 1959. P. 139–164.
- Macy 1994 — *Macy G.* The dogma of transubstantiation in the Middle Ages // *Journal of Ecclesiastical History.* 1994. Vol. 45. №. 1. P. 11–41.
- Masi 1955 — *Masi R.* Teologia eucaristiae fisica contemporanea // *Doctor communis.* 1955. Vol. 8. P. 31–51.
- Masi 1967 — *Masi R.* Transsubstantiation in other terms // *The Eucharist Today: Essay on the Theology and Worship of the Real Presence* / Ed. R. Tartre. New York, 1967. P. 78–85.
- Mitterer 1936 — *Mitterer A.* Profanwissenschaft als Hilfswissenschaft der Theologie // *Zeitschrift für katholische Theologie.* 1936. Bd. 60. S. 241–244.
- O'Connor 1934 — *O'Connor W. R.* Transsubstantiation and modern physics // *Ecclesiastical review.* 1934. Vol. 91. P. 235–250.
- Selvaggi 1956 — *Selvaggi F.* Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica // *Gregorianum.* 1956. Vol. 37. P. 16–33.
- Selvaggi 1957 — *Selvaggi F.* Ancora intorno ai concetti di 'sostanza sensibile' e 'realtà fisica' // *Gregorianum.* 1957. Vol. 38. P. 503–514.
- Torner 1958 — *Torner J. C.* Puede la filosofía de la naturaleza escolástica explicar la transubstanciación eucarística? // *Revista española de teología.* 1958. Vol. 18. P. 167–186.

Abstract

***Bakulin I. I.* The ontological and epistemological problems of XX century Catholic philosophy in the context of natural sciences, in connection with the doctrine of transubstantiation**

The article deals with the ontological and epistemological aspects of the Catholic teaching on the real presence of Christ in the sacrament of the Eucharist. It considers

an explanation of these aspects in the writings of Thomas Aquinas and the reasons why this doctrine proved to be problematic for Catholic theology in the XX century. It reviews the discussions in the Catholic theological community, dedicated to modern attempts to reconcile the data of the natural sciences with the classical Tridentine Eucharistic doctrine of the Real Presence of Christ in the Blessed Sacrament. We analyze the strengths and weaknesses of such attempts in the context of the ordinary teaching of the Catholic Church.

Keywords: Catholicism, dogmatic theology, the real presence, Sacramental Eucharist, Thomism, ontology, epistemology, substance, transubstantiation, transubstantiation.

П. Е. ЛИПОВЕЦКИЙ

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ПУБЛИЦИСТИКА
«БОГОСЛОВСКОГО ВЕСТНИКА» В ПЕРИОД
ПЕРВОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

УДК 304.9

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению и анализу публикаций по общественно-политической тематике официального печатного органа Московской духовной академии, журнала «Богословский вестник», в период революционных событий в России 1905–1907 годов. В связи с публицистической деятельностью журнала упоминается целый ряд церковных деятелей, занимавших ключевые для издания посты в обозреваемый период, которые определяли политику журнала, а также уделяется внимание основным авторам, излагавшим на страницах журнала свои общественно-политические взгляды. Их публикации принесли «Богословскому вестнику» репутацию либерального церковного издания. Рассматриваются наиболее популярные темы, важнейшими из которых были переустройство государства, идеология и деятельность политических партий, готовящийся Поместный Собор, социальное неравенство, а также духовное образование. В заключение отмечается, что авторы журнала отдавали предпочтение либеральному направлению общественной мысли, не стеснялись критики государственного и церковного управления, указывали на кризис в РПЦ, призывая духовенство к «освободительному движению».

Ключевые слова: «Богословский вестник», общественно-политическая публицистика, Первая русская революция (1905–1907), «Общество любителей духовного просвещения», церковный либерализм, Н. П. Попов, В. Н. Мышцын, И. М. Громогласов.

События Первой русской революции 1905–1907 гг. внесли значительные изменения в жизнь России начала прошлого столетия. В государственном устройстве, экономических и религиозных отношениях про-

изошли сдвиги в пользу большей свободы. Вместе с этим происходит легализация политической жизни, создаются партии, а обсуждение острых общественных вопросов приобретает повсеместный характер. Разумеется, Русская Церковь также оказалась втянута в бурные события этого времени. В церковном сообществе происходит обсуждение актуальных проблем общественной жизни. Многие православные христиане начинают симпатизировать тем или иным течениям политической мысли. Между сторонниками различных взглядов зарождается дискуссия как относительно событий современности, так и по теоретическим вопросам, связанным с мировоззренческими проблемами в области политической мысли.

Наилучшую возможность обмена мнениями, помимо личных встреч, в начале XX в. предоставляло печатное слово, наиболее популярным вариантом которого была пресса. В условиях все более развивающегося общественного конфликта страницы периодических изданий начинают изобиловать материалами, освещающими общественные и политические проблемы. При этом, благодаря либерализации законов в области прав человека, становится возможным высказывание самых противоречивых суждений. Все эти процессы сказались и на церковной периодике, публицисты которой не менее активно, чем их светские коллеги, поспешили высказать свое мнение о происходящем.

Анализ оттенков политической мысли в церковной ограде представляется весьма важным элементом изучения истории Русской Церкви в начале прошлого столетия. Наиболее успешным способом выявить политические взгляды представителей церковной общности является изучение материалов отдельных церковных периодических изданий, что способствует складыванию целостной картины идейной позиции.

На момент начала революции 1905—1907 гг. церковный сектор русской журналистики насчитывал более ста двадцати наименований газет и журналов. Церковные издания имели самую разнообразную тематику, широкую аудиторию и различную административную принадлежность. Одним из наиболее известных церковных печатных органов был «Богословский вестник» — журнал Московской духов-

ной академии (МДА). В 1893 г.¹ он заменил собой, в качестве голоса академии, «Творения святых отцов в русском переводе». «Богословский вестник» снискал репутацию уважаемого в православной среде издания. В журнале печатались в основном научные статьи из области богословия. Одновременно орган был призван осветить новости из жизни академии, поэтому на его страницах публиковались журналы заседания Совета МДА, отчеты о жизни учебного заведения и другие материалы, способные дать представление о состоянии духовной школы. Наименьшими по объему места, занимаемого в номерах, были статьи, посвященные современным событиям. Последнее направление составляло публицистический отдел «Богословского вестника».

Разумеется, преваляровавшая тематика издания не могла стяжать журналу большой популярности — подавляющему большинству потенциальных читателей были просто неинтересны специальные вопросы богословской науки. Именно поэтому тираж журнала в начале прошлого столетия составлял на разных этапах от 1200 до 1800 экземпляров², в то время как, например, обязательные к выписке для всех церковных учреждений «Церковные ведомости» издавались количеством около 40 тысяч экземпляров для каждого номера³.

По форме «Богословский вестник» представлял журнал «обычного русского типа», подобный небезызвестным «Вестнику Европы», «Современнику» и другим, с той только особенностью, что основное содержание издания составляли не литературные, а научные произведения. Как и другие подобные издания, «Богословский вестник» выходил к началу XX века 11 раз в год (один номер был сдвоенным) в виде объемной книги в 12–15 печатных листов и обходился своим подписчикам в восемь рублей, что относило его к категории дорогих журналов⁴.

¹ Дионисий (Шленов), игум. 2010. С. 154.

² Сведения о тираже см.: Голубцов С., протод. 1998. С. 24; Гумеров А., свящ. 2009. С. 531–532.

³ Тимофеева 2007. С. 32.

⁴ Для сравнения: рассчитанные на более широкую аудиторию «Кормчий», «Странник» или «Русский паломник» обходились подписчикам несколько дешевле — от четырех до шести рублей за годовой комплект.

По-видимому, основными читателями были представители образованного духовенства и мирян. Судя по свидетельствам современников, «Богословский вестник» читался и горячо обсуждался в среде церковной интеллигенции⁵, поэтому, несмотря на небольшой тираж, московское академическое издание имело довольно громкий «голос» в церковном общественном мнении.

На содержание материалов печатного органа МДА оказывали решающее влияние два человека — редактор и цензор журнала. Первый, как и в любом другом периодическом издании, занимался подбором материалов для публикации. Разумеется, от симпатий редактора зависело, что будет опубликовано, а что так и останется в единственном рукописном экземпляре. Немаловажно отметить, что фигура редактора отражала точку зрения, по крайней мере, большей части Совета академии, так как эта должность была выборной — едва ли члены корпорации стали бы поддерживать несимпатичную для них кандидатуру. Что касается функции цензора, то она сводилась к просмотру выбранного редактором для публикации материала на предмет разного рода «крамольных» вещей. В светском мире искали мысли «неправильного» политического характера, в Церкви цензор отсеивал материалы еще и неправославного содержания. Каждый номер сопровождался подписью цензора — так он брал на себя ручательство в благонадежности напечатанного. В журналах духовных учебных заведений цензорские обязанности, согласно уставу 1884 г., по должности исполнял ректор академии⁶. Наконец, значительное влияние имел епархиальный архиерей, митрополит Московский и Коломенский. Это была не прописанная Уставом возможность, но вполне реальная в силу исключительного влияния, которое московский владыка имел на дела МДА. С помощью неформального распоряжения глава московской епархии мог вмешиваться в редакционную политику «Богословского вестника». Например, во второй половине 1890-х годов в академическом журнале

⁵ К примеру, еп. Арсений (Стадницкий) в своих дневниковых записях неоднократно упоминает об отзывах на материалы журнала самых разнообразных людей (см.: Арсений (Стадницкий), митр. 2015. С. 50, 54, 99, 110, 131 и др.).

⁶ Устав и штат православных духовных академий от 20 апреля 1884 г. § 31 // ПрибТСО. 1884. Ч. 34. Кн. 1. С. 5.

перестали выходить статьи бывшего ректора архимандрита Антония (Храповицкого), поскольку митрополит Сергей (Ляпидевский), не симпатизировавший ему, попросил об этом редактора⁷.

Таким образом, издание корпорации МДА имело значение в области науки и, отчасти, общественной мысли. При этом идейное направление периодического органа зависело от симпатий редактора журнала, ректора академии и московского митрополита.

Первая русская революция оказалась сложным периодом для московской духовной школы. Уже с февраля 1905 г. начинаются забастовки студентов⁸, с которыми приходилось бороться на протяжении всей революции. Для преподавателей — это время дискуссии по вопросу автономии академии, нового академического устава. За два с половиной года МДА потрясли несколько скандалов, закончившихся в итоге увольнением ряда преподавателей⁹. Некоторые из них были связаны с общественной деятельностью и политическими взглядами сотрудников академии.

Многие из этих событий прямо или косвенно получили отражение на страницах «Богословского вестника».

Однако перед анализом материалов, опубликованных в журнале, необходимо сказать о тех, кто занимал ключевые для издания посты в обозреваемый период 1905–1907 гг. Пост редактора «Богословского вестника» во время революции занимали два человека: экстраординарный профессор святой мученик Иоанн Васильевич Попов¹⁰ и экстраординарный профессор Иван Дмитриевич Андреев¹¹. Мученик Иоанн занимал кресло редактора с марта 1903 г. по ноябрь 1906 г., сменив на этом посту тяжело заболевшего А. А. Спасского. И. В. По-

⁷ Соколов 1915. С. 272.

⁸ Голубцов С., протод. 1999а. С. 10.

⁹ По тем или иным причинам свои посты в МДА покинули: и.д. доцента по кафедре Гомилетики инспектор иеромонах Серафим (Остроумов), профессор по кафедре Русской гражданской истории В. О. Ключевский, доцент по кафедре Св. Писания Ветхого Завета В. Н. Мышцын, профессор по кафедре Истории философии П. В. Тихомиров, доцент по кафедре Новой гражданской истории И. Д. Андреев. В 1909 г. был уволен И. М. Громогласов, профессор по кафедре Истории русского раскола, за публикации периода 1905–1907 гг.

¹⁰ 1867–1938 гг.

¹¹ 1867–1927 гг.

пов имел в среде преподавателей репутацию либерально настроенного профессора, что выразилось в его позиции относительно церковной реформы (он ратовал за расширение прав белого духовенства и мирян в деле церковного управления) и активном участии в движении за автономию академии¹². Популярность «Богословского вестника» в период его редакторы возросла, о чем свидетельствует рост тиража издания¹³. Вместе с тем мученик Иоанн «проявлял себя сторонником широкого подхода к богословским вопросам»¹⁴, за что подвергался критике со стороны консервативно настроенных авторов. Публикация почти всех «острых» материалов по общественно-политическим проблемам приходится именно на время его деятельности на посту редактора.

Время редакторы И. Д. Андреева, продлившееся менее года — с декабря 1906 г. по ноябрь 1907 г., характеризуется исследователями как продолжение политики святого Иоанна Попова¹⁵ в области научных публикаций. Однако нельзя сказать того же о материалах по общественным вопросам, число которых значительно уменьшилось.

Публикациям либеральных материалов в «Богословском вестнике» не препятствовал и цензор — ректор епископ Евдоким (Мещерский)¹⁶. Более того, будущий обновленческий митрополит и сам разместил в журнале серию статей по текущим вопросам, о которых его непосредственный начальник, священномученик митрополит Владимир (Богоявленский)¹⁷, в разговоре с епископом Арсением (Стадницким) сказал: «Бог знает что пишет. Понадергает-понадергает отовсюду, поразбавит своими восклицаниями, ходульными выражениями — не разберешь, право, что свое, что чужое»¹⁸.

Уместно сказать и о высокопреосвященном «цензоре». Митрополит Владимир отличался консервативными взглядами и во время

¹² Голубцов С., протоид. 1999б. С. 177.

¹³ Из хозяйственной истории «Богословского вестника» за 25 лет // БВ 1916. № 10, 11, 12. Октябрь, ноябрь, декабрь. С. 618.

¹⁴ Голубцов С., протоид. 1999б. С. 176.

¹⁵ Голубцов С., протоид. 1999а. С. 158.

¹⁶ 1869—1935 гг. Должность ректора МДА занимал в 1903—1906 гг.

¹⁷ 1848—1918 гг.

¹⁸ Арсений (Стадницкий), митр. 2015. С. 99.

революции конфликтовал на идейной почве с частью своего духовенства, входившего в число членов «Общества любителей духовного просвещения»¹⁹, а после поддерживал консервативные партии²⁰. Однако в политику «Богословского вестника» московский архипастырь не вмешивался. Это подтверждается наблюдениями и свидетельствами современников. В. А. Соколов отмечал снисходительность к академическому журналу со стороны митрополита Владимира²¹. А митрополит Арсений передает в своем дневнике разговор митрополита Владимира с епископом Евдокимом, в котором московский владыка жалуется ректору на одну из статей, но не давит на него ввиду изменения политики журнала²². О причинах бескомпромиссности митрополита Владимира по отношению к членам «Общества любителей духовного просвещения», в противостоянии с которыми он был весьма последователен, и одновременно о причинах бездеятельности по отношению к «Богословскому вестнику» остается только догадываться.

Таким образом, в период Первой русской революции авторы московского академического издания не были стеснены какими бы то ни было серьезными административными рамками в высказывании своей точки зрения.

Свободное положение издания открыло возможность для публикации материалов такого характера, который редакция считала нужным. Следствием этого стало появление на страницах «Богословского вестника» целой серии материалов общественно-политической направленности. Хотя содержание журнала уже подвергалось обзору и характеристике в нескольких статьях²³, публицистика по общественным вопросам не была рассмотрена. Между тем многие материалы, опубликованные в академическом журнале, имели определенный резонанс в жизни Церкви или были связаны с важными процессами. Так или

¹⁹ Подробно события описаны в: Зосима (Давыдов), игум. 2004. С. 398–409.

²⁰ Степанов, Платонов 2008. С. 104.

²¹ Соколов 1915. С. 275.

²² Арсений (Стадницкий), митр. 2015. С. 100.

²³ См., например: Гумеров А., свящ. 1993. С. 21–39; Материалы к «Богословско-церковному словарю» // БТ. 1987. № 28. С. 344–352; Дионисий (Шленов), игум. 2010. С. 154–163 и др.

иначе, для ликвидации лакуны в истории журнала МДА следует предпринять небольшой обзор важнейших из них.

Однако нужно сразу оговорить принцип отбора публикаций для обзора. Дело в том, что часть материалов действительно была посвящена исключительно политическим вопросам и без оценки внутрицерковных дел. Но другие статьи занимали пограничное положение, в них рассматривались поставленные проблемы с нескольких сторон. Этому способствовала специфика прессы периода Первой русской революции, когда «на страницах органов массовой информации различной ориентации была четко проведена параллель между церковными преобразованиями и теми политическими процессами, которые проходили в русском обществе, причем либеральной печатью подчеркивалась зависимость направления и эффективности реформы от того, насколько успешным будет освободительное движение в целом»²⁴. Поэтому в обзор будут включены и материалы «смешанного» характера, а также публикации, имевшие резонанс в церковной среде.

За два с половиной года революции вышло 28 номеров «Богословского вестника» (два номера были сдвоенными). На страницах журнала в этот период появилось около тридцати материалов по общественно-политической тематике. Распределялись публикации по номерам неравномерно. Выше уже отмечалось, что наибольшая активность в обсуждении общественных вопросов наблюдалась в то время, когда на посту редактора пребывал святой мученик Иоанн Попов. На этот период приходится, по крайней мере, двадцать пять материалов по обозреваемой тематике. Однако и здесь распределение происходило негармонично: за последние полгода в кресле редактора, с июня по ноябрь 1906 г., Иван Васильевич не опубликовал ни одного материала о событиях в стране. Причиной тому может служить возможная ссора знаменитого патролога с так называемой «мышцынской партией» в Совете академии, о которой упоминает в своей статье протоиерей Сергей Голубцов²⁵. Следствием ссоры стал отказ части профессоров давать произведения в «Богословский вестник», отчего в журнале с

²⁴ Ореханов Г., свящ. 2002. С. 89.

²⁵ Голубцов С., протод. 1998. С. 34.

июля по октябрь не было материалов от сотрудников академии²⁶. Здесь сразу нужно оговориться о составе авторов журнала по общественным вопросам. Большинство публицистов, семь человек из двенадцати, не были сотрудниками академии. Однако именно преподаватели МДА являлись наиболее активными авторами — две трети материалов политического характера были поданы именно ими. Причем постоянным автором, который вел соответствующую рубрику, был В. Н. Мышцын²⁷, написавший более пятнадцати материалов.

Если же говорить о периоде деятельности И. В. Андреева в качестве редактора, то до конца революции им было опубликовано всего три материала. Спад публицистической активности по общественным вопросам можно объяснить, во-первых, увольнением В. Н. Мышцына (после окончания 1905/1906 учебного года), а во-вторых, возвращением в область церковной печати жесткого цензурного надзора, что предписывалось в разъяснительном определении Синода от 7 июля — 1 августа 1906 г.²⁸, и выходом специальных «Правил», регламентировавших общественную деятельность, в том числе письменную, клириков и преподавателей духовных школ²⁹. Разумеется, такое положение дел мало способствовало публикации «крамольных» или просто свободлюбивых материалов.

Оценку политических взглядов авторов лучше отнести к моменту характеристики их произведений. Что же касается жанров, в которые облекались мысли публицистов, то здесь преобладали развернутые статьи, иногда продолжавшиеся в нескольких номерах, и комментированная хроника на основании данных других периодических печатных органов. О последнем можно сказать особо. Формат «Богословского вестника» не позволял сообщать читателям свежие новости, поэтому

²⁶ Голубцов С., протод. 1998. С. 34.

²⁷ 1866–1936 гг.

²⁸ Разъяснительное определение Святейшего Синода от 7 июля — 1 августа 1906 года // ЦВ. 1906. № 33. 19 августа. С. 375–376.

²⁹ Правила, определяющие отношение церковной власти к обществам и союзам, возникающим в недрах Православной Церкви, вне ея и к общественно-политической и литературной деятельности церковных должностных лиц от 18–25 ноября 1906 года // ЦВ. 1906. № 48. С. 505–507.

в нем, как и в других изданиях подобного формата, практиковались публикации в рубрике «Из периодической печати». Из нее читатель мог узнать не только о случившихся за последний месяц событиях по материалам ведущих газет, которые заботливо суммировал автор рубрики, но и прочитать его собственный комментарий, часто весьма обдуманный и остроумный.

Из списка вопросов, затронутых на страницах «Богословского вестника» в период Первой русской революции, можно указать в качестве наиболее популярных тем следующие: государственное переустройство, идеология и деятельность политических партий, готовящийся Поместный Собор, социальное неравенство, духовное образование. Кроме того, вместе с материалами общественно-политического характера следует рассмотреть и публикацию докладов, читавшихся в «Обществе любителей духовного просвещения» и организаций-правопреемниц Общества, поскольку их публикация на страницах «Богословского вестника» была сама по себе демонстрацией определенной общественной точки зрения.

С указания этих публикаций и стоит начать. Дело в том, что с весны 1905 г. «Общество любителей духовного просвещения» становится площадкой для обсуждения московскими клириками и представителями церковной интеллигенции происходящих в стране событий. Решением большинства членов «Общества» высказывается в поддержку самых решительных реформ не только в Церкви, но и в государстве, что в скором времени приводит к конфликту с московским митрополитом Владимиром (Богоявленским). Воспользовавшись своей административной властью, архиерей попытался прекратить вредную, с его точки зрения, деятельность «Общества», лишив их места собраний в Московском епархиальном доме³⁰. Но вскоре члены общества нашли выход из положения, приняв предложение «Союза 17 октября» продолжить работу под крылом этой политической партии³¹. Конфликт московского либерального духовенства и консервативно настроенного митрополита продолжался до 1908 г. Между тем на протяжении

³⁰ Зосима (Давыдов), игум. 2004. С. 398–409.

³¹ Перед церковным собором. М., 1906. С. VII.

1905–1906 гг. на собраниях общества звучали сообщения его членов на разные актуальные темы. Некоторые из них впоследствии вошли в сборник «Перед церковным собором»³², а другие были опубликованы в «Богословском вестнике». Если говорить точнее, на страницах академического журнала можно прочесть доклады трех человек: заведующего библиотекой епархиального дома Н. П. Попова³³, протоиерея³⁴ Николая Добронравова³⁵ (1861–1937) и профессора МДА В. А. Соколова³⁶ (1851–1918). Протоиерей Николай и В. А. Соколов посвятили свои доклады³⁷ сугубо церковным проблемам в рамках подготовки Собора и их интерес заключался в самом факте печати доклада, который был произнесен в либерально настроенном учреждении, оппозиционном епархиальной власти. Этого нельзя сказать о сообщении Н. П. Попова «Об отношении пастыря Церкви к современным общественным движениям». В нем автор решает несколько важных вопросов, связанных с позицией, которую должны занять священнослужители в условиях революции. Во-первых, докладчика интересовало, может ли священник в принципе принимать активное участие в общественной жизни. Это был типичный вопрос, задававшийся и разрешавшийся на страницах церковной периодики с 1905 по 1907 год³⁸. Анализируя каноны, исторические прецеденты и, наконец, само Священное Писание, автор приходит к однозначному выводу: участие в жизни общества, а если потребуется, и в политической борьбе не только воз-

³² Перед церковным собором. М., 1906.

³³ Попов 1905. С. 778–815.

³⁴ Впоследствии архиепископ Владимирский, священномученик.

³⁵ Добронравов Н., прот. 1906. С. 263–283.

³⁶ Соколов 1906. С. 34–59.

³⁷ Любопытно отметить, что оба сообщения потом были включены и в сборник «Перед церковным Собором», подготовленный Вероисповедной комиссией.

³⁸ Церковная периодика действительно изобиловала материалами на эту тему. Ср., например: Участие духовенства в предстоящих выборах в Государственную Думу // Известия по Харьковской епархии. 1905. № 17. 15 сентября. С. 794–795; Сергей (Страгородский), еп. 1905; Церковь и политическая жизнь // ЦВ 1905. № 42. С. 1318–1319; К вопросу об участии православного русского духовенства в общественной жизни русского народа // Киевские епархиальные ведомости. 1905. № 42. 16 октября. Неофициальная часть. С. 1043–1046.

можно для пастыря, но даже и необходимо. «Как же смеет пастырь быть безучастным к общественному движению, от которого зависит судьба не только многих миллионов желудков, но весь гражданский порядок и нравственное миропонимание масс?!»³⁹ — патетически восклицает Н. П. Попов.

При появлении возможности для духовенства участвовать в общественной жизни возникала необходимость определиться с занимаемой позицией. Здесь докладчик рисовал довольно мрачную картину современной ему церковной жизни. Острые критики епархиального библиотекаря было направлено на государство, которое, по его мнению, превратило Русскую Церковь в свою прислужницу на идеологическом фронте. Проведя исторический обзор хроники подчинения Церкви государству, автор приходит к неутешительному выводу о глубоком нравственном падении русского православия⁴⁰. Соответственно, поддержка монархической государственности, осуществляемая «официальной Церковью», представляется докладчику не соответствующей ни задачам духовенства, ни действительным идеям православия. Поэтому главная цель христианства в России — очищение от скверны слияния с государством и возвращение «к апостольскому представлению о Церкви»⁴¹. В чем заключается это последнее — из текста не ясно. Создается лишь устойчивое впечатление, что с «апостольским представлением» связано все самое хорошее, в противовес нынешнему состоянию русского православия, которое характеризуется лишь как исключительно плохое.

Отвечая на вопрос «что делать?», автор не забывает и про первый традиционный вопрос «кто виноват?». Виноватыми Н. П. Попов находит представителей черного духовенства и, в частности, епископат. На них возводится целый ряд обвинений: преклонение перед сильными мира сего, отречение от своих обетов, властолюбие, презрение к слабым и т. п. В противовес архиереям и монахам живой силой Церкви объявляется белое духовенство, на плечи которого и должно лечь обновление

³⁹ Попов 1905. С. 788–789.

⁴⁰ Там же. С. 795.

⁴¹ Там же. С. 812.

жизни. Наконец, силой, которая будет способствовать возвращению православия к добрым началам станет, по мысли Н. П. Попова, начавшаяся революция. Именно «освободительное движение» в борьбе с произволом чиновников в государстве и Церкви должно привести к победе положительных начал. Отсюда следовал вывод о том, что на «освободительное движение <...> Христова Церковь должна ответить освобождением Себя от вековых пут»⁴². Далее докладчик предлагал целый набор практических действий, которые помогли бы достичь желанного очищения.

Таким образом, программный доклад Н. П. Попова дает хорошее представление о формировании целой системы воззрений, характерной для либерально настроенного духовенства и церковной интеллигенции. В фундаменте этой системы лежит идея недовольства церковной действительностью, которая требует исправления. Вообще, уже сама мысль об осквернении не просто конкретных членов Церкви, а вообще всего организма с его укладом представляется весьма специфичной. Столь же необычны и выводы, к числу которых относится разделение Единого Тела Христова по социальному признаку на властвующий епископат и угнетаемое низшее духовенство и мирян с обязательным противопоставлением их друг другу. А также попытка решить вопрос обновления духовной жизни революционными методами радикального разрыва с традиционным укладом и почти насильственным отстранением от служения неугодных автору лиц. Все это показывает, насколько серьезно дух времени повлиял на воззрения богословов начала прошлого столетия. Оценки несогласных с мыслями Н. П. Попова были весьма красноречивы: епископ Никон (Рождественский) отказался дать докладчику благословение, а консервативный публицист Л. А. Тихомиров не устал удивляться на страницах своего дневника воззрениям богословов⁴³.

Разумеется, публикация такого материала на страницах «Богословского вестника» свидетельствует о господствующих в преподавательской корпорации мнениях.

⁴² Попов 1905. С. 807.

⁴³ Зосима (Давыдов), игум. 2004. С. 398–409.

Далее приступим к рассмотрению материалов главного публициста «Богословского вестника» периода Первой революции — Василия Никаноровича Мышцына⁴⁴, доцента по кафедре Ветхого Завета. На протяжении первых полутора лет революции, с января 1905 г. по май 1906 г., почти к каждому свежему номеру «Богословского вестника» им готовился материал, в котором содержалось обозрение текущих событий с развернутым комментарием автора.

В своих рассуждениях В. Н. Мышцын имеет те же изначальные послы, что и Н. П. Попов: кризис церковности находится в зависимости от отношений с государством. Правда, предложения по изменению сложившегося положения у Василия Никаноровича несколько шире. По его мнению, для улучшения положения требуется всецелая либерализация жизни не только в самой Церкви, но и в государстве. Именно поэтому многие рассуждения доцента кафедры Ветхого Завета сопровождаются стенаниями о несправедливости государственного порядка⁴⁵. В одном месте публицист договаривается даже до того, что связывает государственный строй с духовным состоянием человека. В. Н. Мышцын предлагает читателю внимательно посмотреть вокруг себя: и тогда, пишет он, «вы почувствуете всю силу нравственного рабства, все развращающее влияние абсолютического режима. Эта атмосфера духовной порабощенности <...> противна <...> возвышенному христианскому учению»⁴⁶. Таким образом, спасение ставится в прямую зависимость от формы государственного управления. Правда, в столь радикальных рассуждениях преподаватель МДА все же не до конца последователен. В небольшом очерке «Библия и царская власть» В. Н. Мышцын, разобрав учение Ветхого Завета о монархии, все же приходит к выводу о временном характере государственных режимов по сравнению с вечными вопросами духовной жизни⁴⁷. Тем не менее представляется возможным вынести некоторое суждение о политических симпатиях автора из такой непоследовательности. Изучение

⁴⁴ 1866–1936 гг.

⁴⁵ См., например: Мышцын 1905б. С. 832–837; Мышцын 1905с. С. 651–677.

⁴⁶ Мышцын 1906а. С. 601.

⁴⁷ Мышцын 1905а. С. 568.

оценки царской власти в Священном Писании для В. Н. Мышцына, похоже, является частью полемики с консерваторами, утверждавшими, как известно, богоизбранность монархического способа правления. Поэтому опровержение этого тезиса от Писания выбивало из рук идеологических оппонентов важный аргумент.

Вывод о нейтралитете Библии по отношению к политическим системам обусловлен исследовательской честностью преподавателя академии, так как в Священном Писании действительно редко говорится о способах управления государством. Но это вовсе не мешает автору обнаружить «удивительную близость <...> (конституционного строя — П. Л.) к понятиям христианским и формам древнецерковным»⁴⁸. Наконец, не могут не удивлять слова профессионального библеиста о том, что недовольство Бога желанием иудеев установить монархию имело корень в том обстоятельстве, что монархия «наносила ущерб не только власти и правам Иеговы, но вместе с тем власти и правам народа, грозила опасностью <...> свободе народной»⁴⁹.

Понимание взглядов В. Н. Мышцына как политического аналитика еще больше проясняется в критике им социализма и марксизма. В своих обзорах популярных политических течений публицист неоднократно указывает на несостоятельность многих положений леворадикальных учений. В частности, доцент кафедры Ветхого Завета по целому ряду пунктов обрушивается на С. Н. Булгакова⁵⁰, увлекавшегося в тот период христианским социализмом. В. Н. Мышцын категорически отвергает путь насильственного обобществления собственности, ясно демонстрирует противоречивость в соотношении программ «минимум» (проведение широких социальных реформ) и «максимум» (уничтожение капиталистического строя) в изложении будущего протоиерея. Наконец, замечает странную последовательность развития общественной жизни во взглядах С. Н. Булгакова: едва ли с христианством вяжется положение, что коммунизм (как некая форма справедливого общественного устройства) приведет мир к Царствию Небесному, а не на-

⁴⁸ Мышцын 1906а. С. 601.

⁴⁹ Там же. С. 567.

⁵⁰ 1871–1944 гг. Впоследствии протоиерей.

оборот — духовное совершенствование конкретных людей сделает возможным существование справедливого общества⁵¹.

Что касается марксизма, то здесь Василий Никанорович указывает на подмену, которую пытаются провести его идеологи. Не имея никакой морали, кроме борьбы за личные экономические интересы, что, по сути, является эгоизмом, теоретики марксизма пытаются показать свою философию как высшую точку человеческой добродетели, узурпируя тем самым добродетели, возведенные Евангелием⁵².

Все изложенные мысли позволяют характеризовать В. Н. Мышцына как публициста либерального направления. Разумеется, либерализм этого автора имел определенное влияние христианства: многие рассуждения строились с учетом христианских понятий, однако при этом приходится признать, что и вероучительные установки подвергались определенной корректировке со стороны политического учения.

Во многом именно материалы В. Н. Мышцына создавали «Богословскому вестнику» репутацию либерального издания. Церковные деятели часто отрицательно отзывались о том направлении мысли, которое процветало на страницах академического издания. По свидетельству митрополита Арсения (Стадницкого), многие видные церковные деятели, такие как митрополит Владимир (Богоявленский), К. П. Победоносцев, В. К. Саблер, без сочувствия относились к общественной публицистике «Богословского вестника». В частности, обер-прокурор Святейшего Синода говорил бывшему ректору академии в 1905 г.: «Одно безобразие — статья Мышцына. И все это — одно желание реформировать, реформировать, забывая, что это далеко не так легко, как кажется, что нужно трудиться и трудиться, учиться и учиться»⁵³. Сам митрополит Арсений, напротив, симпатизировал публицисту.

Особо в ряду общественно-публицистических статей стоит рецензия⁵⁴ Ильи Михайловича Громогласова⁵⁵ на сборник статей «Духовная

⁵¹ Мышцын 1906b. С. 388–391.

⁵² Мышцын 1906c. С. 287.

⁵³ Арсений (Стадницкий), митр. 2015. С. 54.

⁵⁴ Громогласов 1906d. С. 577–596.

⁵⁵ 1869–1937 гг. Впоследствии протоиерей.

школа»⁵⁶. Отзыв на книгу, опубликованный будущим священномучеником в 1906 г., оказался для него роковым через несколько лет, когда за эту публикацию и еще за несколько материалов в других печатных органах⁵⁷ И. М. Громогласова изгнали из МДА как неблагонадежного, с политической точки зрения, преподавателя. Разумеется, он указывал на то, что печатался с разрешения цензоров (все журналы сохраняли цензуру на момент издания материалов), однако это не возымело никакого результата, и профессору академии пришлось искать новое место службы. Упорство, с которым И. М. Громогласова обвиняли в неблагонадежности спустя несколько лет после публикации сомнительных материалов и оставление без ответственности цензоров, пропустивших публикации, натолкнули исследователей на мысль о том, что причины увольнения были отнюдь не политического, а личного характера и крылись в неприязни ректора МДА епископа Феодора (Поздеевского) к опальному профессору⁵⁸.

Анализ текста «Бастилии духа» поможет внести некоторые разъяснения в поднятый вопрос. Рецензия И. М. Громогласова носит довольно пространственный характер, материал занял девятнадцать страниц очередного номера «Богословского вестника». На всем протяжении материала профессор Громогласов не столько дает характеристику статьям сборника «Духовная школа», сколько рассуждает о проблемах духовного образования в Российской империи. Нужно отметить, что предложения и замечания автора не носят радикального характера. В тексте поднимаются традиционные проблемы православных семинарий и академий: противоречие между общеобразовательной и специальнообразовательной функциями духовных семинарий, узкая сословность среднего и высшего духовного образования, отставание учебных программ в области общественных наук и др. При этом пути решения, предлагавшиеся автором, предполагают лишь активное реформирование духовного образования. Единственное, что действительно

⁵⁶ Духовная школа. М., 1906.

⁵⁷ Громогласов 1906d. С. 18–28; Громогласов 1906b. С. 296–297; Громогласов 1906c. С. 142–147.

⁵⁸ Голубцов С., протоид. 1999а. С. 45–51.

привлекает внимание при чтении материала на предмет политического радикализма, это некоторые фразы, которые позволяет себе автор. Во-первых, само название рецензии «Бастилия духа» уже достаточно красноречиво. Бастилия⁵⁹ со времени Великой французской революции носит вполне четкий образ места произвола и тирании. Во-вторых, автор допускает сравнение семинарии с преисподней: «Как над дверями дантовского ада, над современной духовной школой могла бы быть водружена надпись, предупреждающая о безнадежности, по крайней мере для большинства вступающих в нее, выхода к иным светлым сторонам жизни»⁶⁰. Наконец, автор характеризует всю современную ему систему духовного образования как «безумие», прохождение которого гарантирует «ужасные» последствия⁶¹. Более ничего «криминального» в материале Ильи Михайловича читателю едва ли удастся найти. На фоне же мыслей Н. П. Попова или даже В. Н. Мышцына, также получивших место на страницах «Богословского вестника», материал И. М. Громогласова носит характер невинного рассуждения, поэтому предположение о несостоятельности обвинения будущего священномученика, по крайней мере за «Бастилию духа», получает подтверждение.

Подводя итог обзору общественно-политической публицистики на страницах «Богословского вестника» в период Первой русской революции, следует отметить следующие детали.

Во-первых, общественно-политическая публицистика «Богословского вестника» 1905–1907 гг. обязана своим появлением особым условиям времени: популярности либеральных и революционных идей, а также ослаблению цензурного контроля над печатью.

Во-вторых, авторы журнала отдавали симпатии либеральному направлению общественной мысли. Все материалы на политические темы пропитаны именно этими идеями. Главными характерными чертами материалов были: критика государственного и церковного управления, указание на кризис в Русской Церкви, призывы к духовенству спо-

⁵⁹ Политическая тюрьма в Париже XIV в., разрушенная в 1790 г. революционно настроенными парижанами.

⁶⁰ Громогласов 1906а. С. 581.

⁶¹ Там же. С. 579.

собствовать «освободительному движению». Идеи, высказывавшиеся на страницах журнала, несомненно, были своеобразным смешением политической философии и некоторых элементов православного богословия.

В-третьих, публикации академического издания являлись частью более масштабных явлений, чем развитие церковной журналистики, в частности в случае с рецензией И. М. Громогласова, а также конфликта московского белого духовенства со своей епархиальной властью.

Все вышеизложенное позволяет считать общественно-политическую публицистику «Богословского вестника» периода 1905–1907 гг. значительным явлением в истории Русской Церкви времен революционных лихолетий, отражающим многие противоречивые процессы и явления того времени.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арсений (Стадницкий), митр. 2015 — *Арсений (Стадницкий), митр. Дневник*. М., 2015. Т. 3: 1903–1905. [*Arsenii (Stadnitskii), mitr. Dnevnik: 1903–1905 (Diary)*]. Moscow, 2015. Vol. 3: 1903–1905.]
- Голубцов С., протод. 1998 — *Голубцов С., протод.* Из истории «Богословского вестника» // БВ. 1998. Т. 2. Вып. 2. С. 20–38. [*Golubtsov S., protod. Iz istorii «Bogoslovskogo vestnika» (From the history of the «Theological herald») // Bogoslovskii vestnik (Theological herald)*]. 1998. Т. 2. Вып. 2. Р. 20–38.]
- Голубцов С., протод. 1999а — *Голубцов С., протод.* Московская духовная академия в эпоху революций. М., 1999. [*Golubtsov S., protod. Moskovskaia dukhovnaia akademiia v epokhu revoliutsii (Moscow Theological Academy during the revolutions)*]. Moscow, 1999.]
- Голубцов С., протод. 1999б — *Голубцов С., протод.* Стратилаты академические. Ратоборцы за Церковь из корпорации Московской духовной академии первой половины XX века. Жизнь, труды, крестный путь. По материалам архивов и публикаций. М., 1999. [*Golubtsov S., protod. Stratilaty akademicheskie. Ratobortsy za Tserkov' iz korporatsii Moskovskoi dukhovnoi akademii pervoi poloviny XX veka. Zhizn', trudy, krestnyi put'. Po materialam arkhivov i publikatsii (Guards of the Academy. Defenders of the Church among the faculty of the Moscow Theological Academy in the first half of the XX cen-*

- ture. Life, works, and way of the cross. Based on material found in archives and publications). Moscow, 1999.]
- Громогласов 1906a — Громогласов И. М. Бастилия духа. [Рец. на:] Духовная школа: Сборник статей // БВ. 1906. Т. 1. № 3. С. 577—596 (2-я пагин.). [*Gromoglasov I. M. Bastiliia dukha. [Retsenziia na:] Dukhovnaia shkola: Sbornik statei (The Bastille of the spirit. Spiritual school: Collection of articles) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1906. Vol. 1. № 3. P. 577—596 (2-ia pagin.).*]
- Громогласов 1906b — Громогласов И. М. До каких же пор? (об отношении Церкви к амнистии) // Московский еженедельник. 1906. № 10. С. 296—297. [*Gromoglasov I. M. Do kakikh zhe por? (ob otnoshenii Tserkvi k amnistiitii) (How much longer? (on the Church's stand concerning the amnesty)) // Moskovskii ezhenedel'nik (The Moscow weekly). 1906. № 10. P. 296—297.*]
- Громогласов 1906с — Громогласов И. М. Наше общественно-политическое обновление и современные задачи Церкви: Освободительное движение и официальная церковь // Московский еженедельник. 1906. № 5. С. 142—147. [*Gromoglasov I. M. Nashe obshchestvenno-politicheskoe obnovlenie i sovremennye zadachi Tserkvi: Osvoboditel'noe dvizhenie i ofitsial'naiia tserkov' (Our socio-political renewal and the Churches modern goals: Liberation movement and the official church) // Moskovskii ezhenedel'nik (The Moscow dai-ly). 1906. № 5. P. 142—147.*]
- Громогласов 1906d — Громогласов И. М. Освободительное движение и официальная церковь // Перед Церковным Собором. М., 1906. С. 18—28. [*Gromoglasov I. M. Osvoboditel'noe dvizhenie i ofitsial'naiia tserkov' (The liberation movement and the official church) // Pered Tserkovnym Soborom (Before the Church Council). Moscow, 1906. P. 18—28.*]
- Гумеров А., свящ. 1993 — Гумеров А., свящ. Три четверти века академического богословия: (Духовное наследие «Прибавлений к творениям святых отцов» и «Богословского вестника») // БВ. 1993. Т. 1. № 1. С. 21—39 (1-я пагин.). [*Gumerov A., sviashch. Tri chetverti veka akademicheskogo bogosloviia: (Dukhovnoe nasledie «Pribavlenii k tvoreniiam sviatykh ottsov» i «Bogoslovskogo vestnika») (Three quarters of a century of Academic theology: (The spiritual heritage of “Appendices to the works of the Holy Fathers” and the “Theological herald”)) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1993. Vol. 1. № 1. P. 21—39 (1-ia pagin.).*]
- Гумеров А., свящ. 2009 — Гумеров А., свящ. Богословский вестник // ПЭ. 2009. Т. 5. С. 531—532. [*Gumerov A., sviashch. Bogoslovskii vestnik (Theo-*

- logical herald) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2009. Т. 5. Р. 531–532.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2010 – *Дионисий (Шленов), игум.* Периодические издания Московской духовной академии: дореволюционный период // Московской духовной академии 325 лет: Юбилейный сборник в 2 т. Т. 1. Кн. 2: История Московской духовной академии. 1685–1995. М., 2010. С. 154–163. [*Dionisii (Shlenov), igum.* Periodicheskie izdaniia Moskovskoi dukhovnoi akademii: dorevoliutsionnyi period (Periodical publications of the Moscow Theological Academy: prerevolutionary period) // Moskovskoi dukhovnoi akademii 325 let: Iubileinyi sbornik v 2 t. Т. 1. Кн. 2: Istoriia Moskovskoi dukhovnoi akademii. 1685–1995 (Moscow Theological Academy 325 years: Anniversary edition in two tomes. Tome 1, Book 2: The history of Moscow Theological Academy 1685–1995). Moscow, 2010. Р. 154–163.]
- Добронравов Н., прот. 1906 – *Добронравов Н., прот.* Участие клира и мирян на соборах в первые десять веков христианства: Реферат, прочитанный в собрании Общества любителей духовного просвещения 1905 г., 2-го декабря // БВ. 1906. Т. 1. № 2 (2-я пагин.). Февраль. С. 263–283. [*Dobronravov N. P., prot.* Uchastie klira i mirian na soborakh v pervye desiat' vekov khristianstva: Referat, pročitannyi v sobranii Obshchestva Liubitelei Dukhovnogo prosveshcheniia 1905 g., 2-go dekabria (The participation of clergy and laity in the Councils of the first ten centuries of Christianity: Summery, read at the meeting of the Society of Amateurs of Religious education, 1905, December 2) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1906. Т. 1. № 2 (2-ia pagin.). February. Р. 263–283.]
- Зосима (Давыдов), игум. 2004 – *Зосима (Давыдов), игум.* «Московская церковная революция», или деятельность московского общества любителей духовного просвещения в 1905–1908 гг. // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. М., 2004. Т. 14. С. 398–409. [*Zosima (Davydov), igum.* «Moskovskaia tserkovnaia revoliutsiia», ili deiatel'nost' moskovskogo obshchestva liubitelei dukhovnogo prosveshcheniia v 1905–1908 gg. («Church revolution in Moscow» or the activity of the society of amature of religious education in 1905–1908) // Ezhegodnaia Bogoslovskaiia konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo bogoslovskogo instituta (Yearly Theological conference at St. Tikhon's Orthodox Institute). Moscow, 2004. Т. 14. Р. 398–409.]
- Мышцын 1905а – *Мышцын В. Н.* Из периодической печати: Библия и царская власть <...> // БВ. 1905. Т. 3. № 11. С. 565–587 (2-я пагин.).

- [*Myshsyn V. N. Iz periodicheskoi pečhati: Bibliia i tsarskaia vlast' <...>* (From periodical press: The Bible and kingly rule) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 1905. Т. 3. № 11. Р. 565–587 (2-ia pagin.).]
- Мышцын 1905b — *Мышцын В. Н. Из периодической печати: Духовное обновление народа и наше духовенство <...>* // БВ. 1905. Т. 2. № 4. С. 831–852 (3-я пагин.). [*Myshsyn V. N. Iz periodicheskoi pečhati: Dukhovnoe obnovenie naroda i nashe dukhovenstvo <...>* (From periodical press: Spiritual renewal of the people and our clergy) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 1905. Т. 2. № 4. Р. 831–852 (3-ia pagin.).]
- Мышцын 1905с — *Мышцын В. Н. Из периодической печати: О духовных семинариях* // БВ. 1905. Т. 2. № 7/8. С. 651–677 (3-я пагин.). [*Myshsyn V. N. Iz periodicheskoi pečhati: o dukhovnykh seminariiaikh* (From periodical press: on seminaries) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 1905. Т. 2. № 7/8. Р. 651–677 (3-ia pagin.).]
- Мышцын 1906а — *Мышцын В. Н. Из периодической печати: Государственная Дума и Государственный Совет. Конституция и христианство* // БВ. 1906. Т. 1. № 3. С. 597–603 (2-я пагин.). [*Myshsyn V. N. Iz periodicheskoi pečhati: Gosudarstvennaia Duma i Gosudarstvennyi Sovet. Konstitutsiia i khristianstvo* (From periodical press: The State Duma and State Council. Constitution and Christianity) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 1906. Т. 1. № 3. Р. 597–603 (2-ia pagin.).]
- Мышцын 1906б — *Мышцын В. Н. Из периодической печати: Политическая роль духовенства. Союз христианской политики* // БВ. 1906. Т. 1. № 2 (2-я пагин.). Февраль. С. 388–391. [*Myshsyn V. N. Iz periodicheskoi pečhati: Politicheskaia rol' dukhovenstva. Soiuz khristianskoi politiki* (From periodical press: Political role of the clergy. Council of Christian politics) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 1906. Т. 1. № 2 (2-ia pagin.). February. Р. 388–391.]
- Мышцын 1906с — *Мышцын В. Н. Политические партии и их идеалы* // БВ. 1906. Т. 1 № 2. С. 284–322 (2-я пагин.). [*Myshsyn V. N. Politicheskie partii i ikh idealy* (Political parties and their ideals) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 1906. Т. 1. № 2. Р. С. 284–322 (2-ia pagin.).]
- Ореханов Г., свящ. 2002 — *Ореханов Г., свящ. На пути к Собору. Церковные реформы и первая русская революция*. М., 2002. [*Orekhonov G., sviashch. Na puti k Soboru. Tserkovnye reformy i pervaiia russkaia revoliutsiia* (On the path to the Council. Church reforms and the first Russian Revolution). Moscow, 2002.]

- Попов 1905 — *Попов Н. П.* Об отношении пастыря Церкви к современным общественным движениям // БВ. 1905. Т. 3. № 12. С. 778–815 (4-я пагин.). [*Rorov N. P.* Ob otnoshenii pastyria Tserkvi k sovremennym obshchestvennym dvizheniiam (On the relationship of a Church pastor to social movements) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1905. T. 3. № 12. P. 778–815 (4-ia pagin.).]
- Сергий (Страгородский), еп. 1905 — *Сергий (Страгородский), еп.* Наш новый долг перед родиной // Церковный Вестник. 1905. № 34. 25 августа. Стб. 1060–1063. [*Sergii (Stragorodskii), ep.* Nash novyi dolg pered rodinoi (Our new duty before our homeland) // Tserkovnyi vestnik (Church herald). 1905. № 34. 25 August. Col. 1060–1063.]
- Соколов 1906 — *Соколов В. А.* Предстоящий Всероссийский церковный собор, его состав и задачи: Публичное чтение от Союза 17 октября // БВ. 1906. Т. 2. № 5. С. 34–59 (2-я пагин.). [*Sokolov V. A.* Predstoiashchii Vserossiiskii tserkovnyi sobor, ego sostav i zadachi: Publichnoe chtenie ot Soiuzia 17 oktiabria (The upcoming Russian church council, its members and its goals: Public reading from the Union of October 17) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1906. T. 2. № 5. С. 34–59 (2-ia pagin.).]
- Соколов 1915 — *Соколов В. А.* Пять с половиной лет в должности редактора // БВ. 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 239–276 (1-я пагин.). [*Sokolov V. A.* Piat' s polovinoi let v dolzhnosti redaktora (Five and a half years as rector) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1915. T. 3. № 10/11/12. С. 239–276 (1-ia pagin.).]
- Степанов, Платонов 2008 — *Степанов А., Платонов О.* Владимир (Богоявленский) // Энциклопедия черной сотни. М., 2008. С. 130–104. [*Stepanov A., Platonov O.* Vladimir (Bogoiavlenskii) (Father Vladimir (Bogoyavlenny)) // Entsiklopediia chernoï sotni (Encyclopedia of the Black Hundred). Moscow, 2008. P. 130–104.]
- Тимофеева 2007 — *Тимофеева С. Е.* Церковные ведомости (1888–1918). История издания: дисс. ... канд. филологических наук. М., 2007. [*Timofeeva P. E.* Tserkovnyye vedomosti (1888–1918). Istoriia izdaniia: diss. ... kand. filologicheskikh nauk (History of publication: dissertation ... candidate of Philology). Moscow, 2007.]

Abstract

Lipovetsky P. E. Socio-political journalism of the “Theological Herald” during the First Russian Revolution

The article is devoted to the review and analysis of publications on social and political topics of the official press of the Moscow Theological Academy — the “Theological Journal” during the revolutionary events in Russia of 1905–1907. In connection with the journalistic activities a number of church leaders are mentioned, who held key positions in the publication team of this period, who determined the policy of the journal. Also attention is paid to the major authors, who expressed in the magazine their socio-political views, through the publication of which the “Theological Journal” earned the reputation of a liberal church publication.

The article considers the most popular topics covered in the pages of “Theological messenger” during the First Russian Revolution, the most important of which were the reorganization of the state, the ideology and activities of political parties, preparation of the Local Council, social inequality, as well as religious education. In conclusion, it states that the authors of the journal favored the liberal direction of public opinion, did not hesitate to critique the state and church administration, and pointed out the crisis in the Russian Orthodox Church, urging the clergy to a “liberation movement”.

Keywords: Theological Journal, social and political journalism, the First Russian Revolution (1905–1907), “the Society of Lovers of spiritual enlightenment”, Church liberalism, N. P. Popov, V. N. Myshtsin, I. M. Gromoglasov.

ЛИТУРГИКА

ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП БЫТОВАНИЯ МОЛИТВ УТРЕННИХ И ВЕЧЕРНИХ ПО ПЕЧАТНЫМ ИСТОЧНИКАМ (1596–1622): ВОЗНИКНОВЕНИЕ, ВАРИАТИВНОСТЬ СОСТАВА, ПУТИ ПЕРЕДАЧИ ТЕКСТА

К 420-ЛЕТИЮ ПЕРВОГО ПЕЧАТНОГО ИЗДАНИЯ
ДОМАШНЕГО МОЛИТВЕННОГО ПРАВИЛА

УДК 249 (821.161)

Аннотация

Статья представляет собой первую публикацию из серии статей, посвященных истории печатных последований молитвослова, — молитв утренних и вечерних. Автором предложена периодизация истории бытования келейного правила в три этапа: начального появления традиции, широкого распространения и вариативности, а затем освоения и окончательного закрепления. Детально рассматривается в статье первый из них — начальный этап. Осуществляется краткий обзор предшествующей книжной традиции, ставшей источником первопечатных изданий с молитвами для частного молитвенного обихода (или по устоявшемуся выражению «келейного правила»). Указаны авторитетные книжные центры и их основные издания, через которые происходила передача состава последований и текста келейных молитв. Кроме того, перечисляются имена редакторов-составителей, внесших определяющий вклад в формирование состава келейных молитвенных последований.

Ключевые слова: восточнославянская книжность; келейное правило; частный молитвенный обиход; утренние молитвы; вечерние молитвы; молитвы «спальные»; полунощные молитвы; книгопечатание; Брестская уния; православные братства; типография Виленского Свято-Духова братства; Острожская типография; Московский Печатный двор; типография Киево-Печерской Лавры; богослужебные сборники; Псалтирь с воследованием; Часослов; Молитвы повседневные; Анфологион; «Полуустав»; Василий Суражский; преподобный Леонтий (Карпович); иеромонах Павел (Люткович-Телица).

ВВЕДЕНИЕ

Публикация открывает серию статей по истории вечерних и утренних молитв в старопечатных книгах. Чтобы удобно рассмотреть весьма обширную совокупность источников, выделим три этапа бытования интересующих нас молитвенных собраний¹.

1. Начальный этап — появление и становление традиции молитв частного обихода на территории Великого княжества Литовского в изданиях типографии Виленского Свято-Духова православного братства и Острожской типографии (1596—1622 гг.).

2. Этап широкого распространения и вариативности — корректировка традиции Виленского братства с учетом предпочтений редакторов Киево-Печерской обители в киево-печерских изданиях (1625—1721 гг.)² и распространение последований нового состава (при существенной вариативности последнего) в изданиях православных типографий Западнорусской митрополии.

3. Этап освоения в московских книгах — перенос киево-печерской традиции в издания Московского Печатного двора, ее переработка с учетом особенностей бытования молитв частного обихода в местной рукописной книжности и окончательное закрепление в составе изданий (1679—1701 гг.).

Данная статья посвящена начальному этапу печатного вида последований частного молитвенного обихода³. Постараемся раскрыть тему в контексте истории Русской Церкви, поскольку ущербно было бы рассматривать эти молитвенные собрания только как явление в рамках

¹ Этапы выделяются по двум параметрам: по месту и хронологии издания печатных источников.

² Крайний верхний рубеж хронологии определен здесь не выходом какого-либо богослужебного издания, но событием истории, когда, выполняя волю Петра I, Синод издает указ от 31 августа 1721 г., согласно которому подчиняет себе Киево-Печерскую и Черниговскую типографии и запрещает печатать богослужебные книги по киевскому изводу и традиции.

³ В дополнение к тексту статьи прилагаем схему (см. в Приложении), в которой согласно принципам хронологической последовательности и локализации показаны описываемые печатные издания и связи и взаимовлияния между ними, а также обозначен путь передачи текста последований. Изменения состава последований вечерних и утренних молитв по изданиям сведены в табличной форме в Приложениях 6 и 7.

церковной книжности. В ходе исследования стало ясно, что принципиально важен культурно-исторический контекст, в котором складывалась традиция знакомых нам последований.

1. У ИСТОКОВ: ПРЕДЫСТОРИЯ ВОПРОСА

С началом утверждения политической самостоятельности Руси (отправной точкой примем 1380 г. — Куликовскую битву) началось активное возрождение церковной жизни: стали умножаться и крепнуть монастыри. Духовные нужды обителей побудили их насельников активно взяться за восстановление церковной книжности. На Русь буквально хлынули потоком новые тексты от южных славян — сербов и болгар, расцвет книжности которых завершился с турецким вторжением на Балканы⁴. Богатейший исходный материал был накоплен в книжных центрах Московской Руси к середине XVI века — моменту, когда открылась возможность начать книгопечатание. Когда же начало сему было весьма удачно положено, препон положили невежество и человеческая зависть⁵: в 1566 г., вскоре после издания знаменитого Апостола, а за ним Часослова, царь Иоанн Грозный из-за недовольства Земского собрания «почетно» выдворил из Москвы Ивана Федорова и Петра Мстиславца⁶. Царская монополия на

⁴ Для Сербии и ее культуры поворотной точкой стало 15 июня 1389 года — битва на Косовом поле. Концом Тырновского царства по традиции считается 1393 г., когда от турецкой осады пала столица Болгарии Тырново.

⁵ См. послесловие Ивана Федорова к львовскому Апостолу 1574 г., где сказано о причинах удаления печатников из Москвы: «...вследствие великих бед, часто случившихся с нами не из-за самого русского государя, но из-за многих начальников, и церковных начальников, и учителей, которые нас по причине зависти во многих ересях обвиняли, желая благо во зло превратить и Божие дело окончательно погубить, как это свойственно злонаправным, и невежественным, и несведущим в науках людям, которые и в искусстве грамматики не умудрены, и духовного разума лишены, но втуне и всеу слова злые изрекают. Таково свойство зависти и ненависти, которая без нужды клеветает, не знает, как ходит и на чем утверждается. Эта ненависть нас и погнала с земли, и с родины, и от родичей наших и в другие страны неведомые переселила» (см.: Лихачев, 2003).

⁶ Подробнее о причинах выезда московских первопечатников в ВКЛ см.: Скрынников 1991. С. 267–277 (глава «Книгопечатание и церковь»). Историк убедительно показывает, что явилось причиной удаления из Москвы Федорова и Мстиславца:

книгопечатание способствовала тому, что типография в Москве, по большому счету, так и осталась единственной. Да и работы на ней велись крайне неспешно: только после Смутного времени, а именно к 1640-м годам, завершилась печать полного круга богослужебных книг⁷. Синхронно процессу издания книг шло их исправление, которое приобрело организованные формы при святейшем патриархе Филарете и продолжалось с различной интенсивностью до патриаршества святейшего Иоакима включительно. Таким образом, решение насущных задач не оставляло ресурса для творческой деятельности в книгоиздании на Московском Печатном дворе (МПД) и не позволяло в сколь-нибудь заметном объеме перенести в печатную традицию все богатство рукописного наследия.

2. ПРЕРВАННАЯ ТРАДИЦИЯ МОСКОВСКОЙ КНИЖНОСТИ

В преемственной связи с книжной традицией находится появление в изданиях МПД последования молитв «спальных» (данное название присутствует лишь в колонтитуле). Впервые эти молитвы были напечатаны в Москве довольно поздно: в первом издании Псалтири с воследованием (1625 г.) они помещены под одной главой с малым повечерием, то есть в составе Часослова. Затем, когда МПД осваивает

после разделения государственного управления на земщину и опричнину типография попала в распоряжение земских властей, которые, во-первых, не могли и не хотели выделять деньги на книгоиздание, а во-вторых, были против предпечатной sprawy традиционных рукописных текстов, тогда как Иван Федоров прямо говорил о «растлении» богослужебных книг переписчиками. Хотя сам царь благоволил к книгоизданию, но при яростном столкновении между представителями земства и справщиками, выбрал сторону большинства подданных, а при первой возможности (к нему обратился литовский гетман Г. А. Ходкевич с просьбой послать к нему для нужд православия «друкарню и друкарей», то есть типографское оборудование и печатников) с честью препроводил в Литву «целую друкарню и типографа именем Иоанна Федоровича».

⁷ Вознесенский 2010. С. 65. Эта цель была поставлена еще Иваном Федоровым: «...с самого начала деятельность московских типографов, как об этом и заявлялось в колофоне федоровского Апостола, была связана с решением крайне важной задачи, заключавшейся в создании полного круга исправных богослужебных книг Православной Церкви» (Там же. С. 68).

новый тип книги — Канонник⁸, мы находим уже в первом его издании (1636 г.) после окончания малого повечерия молитвы «спальные». В обоих сборниках состав молитв одинаков и соответствует краткой устойчивой традиции, представленной в рукописях XV—XVI вв. из собрания Троице-Сергиевой лавры⁹. В старших рукописях последование изначально содержит пять молитв, они же сохраняются в печатном варианте, где к ним добавлены те две, которые составляют в рукописной традиции довольно устойчивое сопровождение (пятая и шестая из указанных ниже)¹⁰ для собрания молитв спальных:

1) Бѣже вѣруный, ѿ цѣрѣ вѣлаго воедана; 2) Вседержителю слово ѿтче; 3) Гѣже вѣже нашъ, ѿще что вогрѣшнхъ; 4) Англе хѣвъ, хранителю мой стѣи; 5) Гѣ, впокаланіе мѣ прѣмн; 6) Да воскреснетъ вѣтъ, ѿ разыдѣтса вразн егѣ; 7) Кѣгаго цѣрѣ вѣгла мѣн; 8) Гѣ же хѣ мѣ вѣжн, радн чѣнѣшнхъ мѣн твоѣхъ.

Появление данного последования в московском печатном издании нетрудно объяснить, поскольку справщиками МПД были троицкие книжники из круга прп. Дионисия (Зобниновского), настоятеля Сергиевой обители: старец Арсений Глухой (который, кстати сказать, с 1625 года становится старшим справщиком), старец Антоний Крылов, священник Иоанн Шевелев (по прозвищу Наседка) и другие.

⁸ Сейчас сходную функцию выполняет молитвослов. Таким образом, Канонник — это книга для частной молитвы в отличие от Псалтири с воследованием, которая ориентирована на употребление при храмовом богослужении.

⁹ Рукописи, хранящиеся в НИОР РГБ из собрания ТСЛ—фундаментальное (ф. 304.1) доступны в электронном виде на сайте СТСЛ (<http://old.stsl.ru/manuscripts/index.php>): Часослов № 17 (нач. XV в.), л. 145 — 5 молитв; Псалтирь с воследованием № 310 (XV в.), л. 158 — 5 молитв; Псалтирь с воследованием № 312 (XV в.), л. 238 об. — 6 молитв; Псалтирь с воследованием № 314 (ок. 1485 г.), л. 301 — 5 молитв; Часослов № 345 (исх. XV в.), л. 92 — 6 молитв; Канонник № 277 (нач. XVI), л. 2 — 6 молитв; Канонник № 265 (1520-е гг.), л. 309 — 7 молитв; Псалтирь с воследованием № 322 (1530-е гг., книга митр. Иоасафа), л. 162 — 6 молитв; Псалтирь с воследованием № 316 (1543 г.), л. 194 — 7 молитв; Псалтирь с воследованием № 327 (1540-е гг.), л. 290 — 7 молитв; Канонник № 277 (исх. XVI), л. 2 — 8 молитв; Псалтирь с воследованием № 333 (рубеж XVI—XVII в.), л. 244 — 9 молитв.

¹⁰ Яркий пример рукописи, где непосредственно к пяти «спальным» молитвам примыкают краткие молитвы свт. Иоанна Златоуста и молитва Кресту: ф. 304. I № 328 Псалтирь с воследованием (XVI в.), л. 237.

При никоновской книжной справе состав Псалтири с воследованием (1658 г.) принципиально переработан: тогда-то была прервана традиция и удалены молитвы «спальные». Можно предположить, что новые справщики их рассматривали как необязательное дополнение к богослужебному суточному кругу¹¹. К подобному предположению приводит тот факт, что в изданиях Канонника эти молитвы перепечатывались и после никоновской справы¹², покуда в издании 1679 г. им на смену не пришли «Молитвы на сон грядущим»; тогда же впервые напечатаны «Молитвы утренние». Но это уже была традиция не московской книжности, а влияние православных изданий Западнорусской митрополии — так называемых книг «литовской» печати. Далее проследим, как сформировались и пришли в Москву интересующие нас последования молитв.

3. ВОЗОБНОВЛЕНИЕ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ДВУХ РУССКИХ МИТРОПОЛИЙ

Типографское освоение рукописной книжности Московской Руси, приведшее к публикации частного молитвенного обихода, началось на территории Великого княжества Литовского (ВКЛ), предпосылки для этого сложились уже в 1560-х годах. Так, еще в 1561 г. по поручению Евстафия Воловича, на тот момент руководившего канцелярией ВКЛ, и гетмана Григория Ходкевича в Москву прибыл иеродиакон Киево-Печерского монастыря Исаия¹³. Цель его заключалась в том, чтобы переписать для типографского издания, готовящегося в ВКЛ, Библию из царской библиотеки, перевод «Бесед на Евангелие» свт. Иоан-

¹¹ Вводная фраза в начале последования молитв, унаследованная из рукописей, лишь предлагает их для усердствующих: «Аще кто произволяет».

¹² Последний раз в Каноннике 1672 г. Как издание нестандартного состава можно указать только вышедший до начала никоновской справы Канонник 1646 г., где есть несколько необычных для сборника частной молитвы глав — священнические молитвы утрени и вечерни из служебника, так называемые «светильничные» молитвы, а также глава об уставе христианской жизни из Псалтири с воследованием (Острог, 1598): л. 419–427 об. гл. 15 Молитвы спати ложа; л. 428 об.—450 гл. 16 Молитвы вечерни и утрени иерейския; л. 452–498 гл. 17 От заветания святых апостол и от жительства святых отец о житии христианском.

¹³ О нем см.: Лихачев 1988. С. 444–448.

на Златоуста, а также «Житие прп. Антония Печерского», которого не нашлось в Киеве. Однако Исаия, вследствие интриги заезжего представителя Константинополя митрополита Кизического Иоасафа, разделил участь прп. Максима Грека: он был заключен в одном из монастырей Ростова до конца жизни, где не оставлял книжную деятельность до 1590-х годов. Приезд ученого инок Исаии пришелся на время, которое «было периодом наибольшей темноты и угнетения в западнорусской Церкви»¹⁴.

Не дождавшись Исаии, Волович с 1562 г. финансировал издательство кальвиниста Симона Будного в Несвиже. Ходкевич же остался верен православию, и в его имении — Заблудове — развернули типографскую деятельность Федоров и Мстиславец, почетно выдворенные из Москвы. Но уже в 1570 г. под католическим давлением это издательство было закрыто. Последующая печатная деятельность уже разделившихся к тому моменту Ивана Федорова в Остроге и Петра Мстиславца в Вильне заложила ту основу, благодаря которой книжники Западнорусской митрополии смогли подготовить для православного населения ВКЛ широкий репертуар богослужебных изданий. Первая удачная попытка обращения к помощи Москвы за ее книжными сокровищами видна в деятельности князя Константина Острожского. Известно, что первопечатная славянская Библия (Острог, 1581) в качестве основы имела список Геннадиевской Библии (1499 г.), полученный из Москвы, а именно список с экземпляра царской библиотеки. Благодаря типографиям Острога и Виленского братства многие церковные тексты в короткое время были восприняты из рукописной традиции в печатную, а также составлены новые молитвенные последования.

4. УСТАВНЫЕ МОЛИТВЫ ВИЛЕНСКОГО БРАТСТВА

Начало истории печатного вида утренних и вечерних молитв было положено в конце XVI в. на территории ВКЛ. С 1592 г. Виленское братство получает участок земли для постройки собственного Свято-Духовского храма, и почти одновременно с устройением общины на но-

¹⁴ Харлампович 1914. С. 96.

вом месте возникает типография Братства. Издательское дело возглавил прибывший из Львовского братства Стефан Зизаний¹⁵, который также стал для виленских братчиков «казнодеем» (проповедником) и «дидаскалом» (главой братской школы). В 1595 году он издает для учащихся Катехизис собственного сочинения¹⁶ в форме комментария к Символу веры, а для всех членов Братства сборник «Молитвы повседневные». Основную часть сборника по объему занимает цикл молитв на всю седмицу свт. Кирилла Туровского (XII в.)¹⁷, помещены также последование ко причащению Святых Таин и различные молитвы в продолжение дня. В первой части сборника есть несколько оригинальных собраний молитв, не имеющих точных аналогов с рукописной традицией: здесь впервые находим молитвы при Святой Литургии (числом 24), а также молитвы полунощные (6), утренние (5) и «на сон грядуще» (4) (подробный состав последований см. в Приложении 1). Поскольку названные собрания молитв, как и состав сборника в целом, не имеют соответствий в изданиях Львовского братства¹⁸, которые мог принести Стефан Зизаний, наиболее вероятно предположить, что эти оригинальные собрания представляют собой свод уставных молений Виленского братства.

О степени востребованности в ежедневной жизни православного Виленского братства книги «Молитвы повседневные» говорят следующие факты.

¹⁵ О нем и о его деятельности в качестве главы издательства Виленского братства см.: Левшун 2009. С. 674–682.

¹⁶ Издание не сохранилось, о его содержании можно судить по направленным против Стефана Зизания полемическим произведениям католических авторов конца XVI века. См.: Корзо 2007. С. 229–251.

¹⁷ Цикл молитв свт. Кирилла перепечатывается во всех изданиях «Молитв повседневных». В сборники «Псалтирь с воследованием» (Острог, 1598) и «Полуустав» (Вильна, 1622) в составе воскресной службы помещена одна из молитв цикла — в неделю по заутрене. Сохранена эта молитва на своем месте и в первом киево-печерском издании «Полуустава» (1643).

¹⁸ Первые издания Ставропигиального Львовского братства в 1591–1593 гг. касаются школьной учебной деятельности. С 1594 по 1608 г. нет сведений об изданиях братства, хотя переписка князя Константина Острожского свидетельствует о том, что в 1593–1600 гг. типография работала.

1. Первое издание выходит двумя тиражами с перерывом в три месяца — 25 июля 1595 г. и 26 октября 1596 г. (напомним, что здесь хронология идет по сентябрьскому году). Причем в новосозданной типографии Братства это — первая книга, приоритет издания которой подтверждает ее значимость.

2. Когда Братская типография была закрыта государственными властями между 1596 и 1610 годами (в результате королевского вето, как меры в ответ на противодействие введению Брестской унии посредством полемических брошюр, составленных и изданных в 1596 г. Стефаном Зизанием), православным удалось договориться с униатом Леоном Мамоничем, в типографии которого вышли 2-е и 3-е издания «Молитв повседневных» (соответственно в 1601 и 1609 гг.)¹⁹.

3. В библиографии известно восемь изданий «Молитв повседневных» (Братская типография после указанных выше сборников напечатала его в 1611, 1615, 1621, 1626 и 1635 гг.)²⁰, что превышает число

¹⁹ То, что Леон Мамонич напечатал издание по договору для Духовского виленского братства, можно понять из следующего: во-первых, эти издания входят в общий счет братских изданий данной книги (ср. титульный лист «Молитв повседневных» 1615 и 1621 гг., где указан счет изданий — соответственно 5-е и 6-е, а следовательно, первые четыре издания все входят в этот счет); во-вторых, сам Мамонич не стал бы вносить те небольшие, но значимые изменения в текст издания: добавлять несколько молитв в состав утренних и «на ночь», причем именно из острожской Псалтири (1598), а также вносить новую главу «Правило, внегда случится кому искусится во сне», ибо соответствующие добавления уставные особенности понятны только православному, практикующему молитву по уставу. Конечно же, этот сборник не был востребован ни на московском книжном рынке, ни тем более в униатской среде ВКЛ и, следовательно, издан Мамоничем ради заработка на книге, пользующейся большим спросом у православного населения Вильны.

²⁰ Скорее всего, их было 7, а выделение в библиографии издания «Молитвы повседневные» (1626 г.) является ошибочным. В сводном каталоге единственный дефектный экземпляр (РГБ, Музей книги. Кир. 8° № 6492) помещен как отдельное издание с датировкой «около 1626 г.» (Голенченко 1986. № 104.) и с тем же инвентарем среди экземпляров «Молитв повседневных» последнего издания 1635 г. (Голенченко 1986. № 119). Причину появления ошибки, которая есть уже в сводном каталоге И. В. Лукьяненко (Лукьяненко 1973. Вып. 2. № 73 и № 82), указывает А. А. Романова (Романова 2002. С. 229. Сн. 55). Как в полном экземпляре 1635 г., так и в дефектном «около 1626 г.» в одной из последних статей сборника (ин. л. 13–28, «Сказание о римской Пасце») хронологическая таблица начинается

переизданий любой другой книги из репертуара Братской типографии (например, в сводном каталоге учтено пять изданий простой Псалтири из Братской типографии с 1596 по 1635 год, Новый Завет с Псалтирью издан три раза, столько же известно изданий Часослова).

Среди изданий «Молитв повседневных» в зависимости от особенностей состава можно выделить две группы (два типа), каждая из которых отражает отдельный этап бытования сборника. Укажем основные отличительные признаки состава выделенных типов сборника в связи с темой нашей работы:

а) исходный (краткий) тип: 1595/96, 1601, 1609, 1611 гг. — содержит последования молитв полунощных, утренних и молитв «На ночь» (по сравнению с первым изданием 1595/96 г. число молитв в последующих несколько увеличивается под влиянием острожской Псалтири с воследованием 1598 г., о которой скажем ниже), и один канон для ежедневного частного правила²¹ (см. Приложение 1);

б) усовершенствованный (расширенный) тип: 1615, 1621, 1626, 1635 гг. — содержит последования утренних и вечерних молитв (состав как в острожской Псалтири с воследованием 1598 г.), а также каноны на каждый день седмицы²².

с 1626 г., что и могло дать повод для ошибочной датировки и выделения несуществовавшего издания. Экземпляры «Молитв повседневных» РГБ (указанный выше № 6492 и № 6500, точно датированный 1635 годом) показывают тождество по содержанию и полностное совпадение набора текста. При этом заметно, что относятся они к разным тиражам, поскольку есть различия в частности набора: наличие/отсутствие взметов, варианты надстрочных знаков (облеченное/острое ударение), верстка текста заглавий и оформление колонтитулов. Различие описания экземпляров в сводном каталоге — за счет сбоя нумерации листов: для экземпляра инв. № 6492 в начале тетради с сигнатурой [Е] номер листа 33 (должен быть 41), последний лист предыдущей тетради — 40. Этот сдвиг счета на 8 листов (41–33=8) продолжается до конца нумерованных листов.

²¹ Канон покаянный, «по вся дни и по вся часы глаголемый, творение святого Андрея Критского», 6 гласа: «Ныне приступих аз грешный, обремененный к Владыце и Богу моему». В издании 1611 года после него добавлен еще канон Господу Иисусу Христу.

²² Состав расширенного вида сборника «Молитвы повседневные» несколько переработан и выглядит следующим образом (по изданию 1621 г.): молитвы утренние; молитвы при часех; молитвы при литургии; молитвы пред и после обеда, пред и после

Отметим также, что в изданиях Леона Мамонича (1601 и 1609 гг.) в состав сборника добавлено правило от осквернения, исключено приписываемое свт. Афанасию Великому исповедание веры²³. Глава эта возвращена в состав издания 1611 г. (в конце книги), где добавлена также глава «Катехизис, или краткое изложение веры». Это перевод с польского заключительного десятого раздела (который представляет собой исповедание веры Восточной Церкви²⁴) полемического сочинения Мелетия Смотрицкого «Тренос, или Плач единой, кафолической, апостольской Восточной Церкви»²⁵. Именно за издание этой обличающей церковную унию с Римом книги настоятель Свято-Духова монастыря и глава Братской типографии архимандрит Леонтий (Карпович) подвергался тюремному заключению и пыткам на протяжении двух лет, совершив таким образом подвиг исповедничества²⁶.

Что касается собрания повседневных молитв, то оно вошло также в состав и иного типа сборников, предназначенных для частной молитвы и изданных Виленским братством, а именно: Анфологион (1613), «Полуустав» (1622 г. и его переиздания в 1640-х), Эфимериос (1644²⁷ и 1652). Цикл молитв на всю седмицу свт. Кирилла Ту-

ровского; молитвы на сон грядущим; молитвы на всю седмицу, творение Кирилла Туровского; собрание канонов (числом 7) на каждый день седмицы (канон воскресный; ангелу-хранителю — приписан Иоанну Дамаскину; покаянный — Андрея Критского; молебный Богородице; апостолам — Феофана; о распятии Христовом и молитва; канон Иисусу Сладчайшему в субботу — Феоктиста Студийского); молитвы от осквернения; последование к причащению; молитвы по причащении; Сборник на 12 месяцев (сентябрь — август).

²³ О символе, приписываемом свт. Афанасию, в печатных изданиях рассматриваемого периода см.: Корзо 2007. С. 219—221.

²⁴ Корзо 2007. С. 272—291.

²⁵ Издание на старопольском языке: ТРНОС, to iest lament iedyney s. powszechney apostolskiej wschodniej cerkwie, z obiasnieniem dogmat wiary. Pierwiy z graeckiego na slowiński, a teraz z slowińskiego na polski przelozony przez Theophila Orthologa, teyze swietey wschodniej cerkwie syna. Wilno, 1610.

²⁶ С 7 апреля 1610 г. по 1612 г. Прп. Леонтий (Карпович) прославлен Белорусской Православной Церковью 15 мая 2011 года. О жизни и подвиге прп. Леонтия, архим. Виленского Свято-Духова монастыря, см.: Левшун 2001. С. 12—62.

²⁷ Титульный лист не сохранился, но, судя по составу, книга аналогична изданию 1652 г. (см.: Голенченко 1986. № 147 и № 159)

ровского, представляя собой неотъемлемую часть сборника «Молитвы повседневные»²⁸, содержится в Анфологионе, но его нет в составе «Полуустава» и Эфимериоса.

Прежде чем говорить о расширенной разновидности сборника «Молитвы повседневные», скажем о той книге, откуда заимствован новый состав келейных молитв — это Псалтирь с воследованием (Острог, 1598). Сборник известен также под названием «Правило истинного живота христианского», как названа одна из оригинальных его глав, посвященная уставным правилам о постах, поклонах и прочем²⁹.

5. ОСТРОЖСКАЯ ПСАЛТИРЬ С ВОСЛЕДОВАНИЕМ

Несмотря на то, что типография в Остроге начала издательскую деятельность уже с конца 1578 года, первые богослужебные книги выпущены здесь были лишь в 1598 году — это Часослов и Псалтирь с воследованием³⁰. Готовил их к печати руководитель типографии Василий Суражский³¹, сподвижник Ивана Федорова по изданию

²⁸ Следовательно, и постоянную часть ежедневного правила Братства, свидетельством чего является также заключительная фраза последнего листа с циклом молитв (для сборника расширенного состава, начиная с 1615 г.): «Конец молитвам повседневным», объявляющая собой некую границу между обязательной частью повседневных молитв и дополняющей частью (далее идут каноны и проч.; см. сноску о составе расширенного вида сборника). Подобным образом оканчиваются последования в острожской Псалтири (1598): «Конец молитвам утренним», «Конец молитвам ночным».

²⁹ Поскольку неточности в описании состава книги содержатся даже в наиболее новом сводном каталоге (Гусева 2003. Кн. 2. № 163. С. 1084), приведем развернутую роспись состава — см. Приложение 2.

³⁰ Из 28 изданий Острожской типографии, известных в библиографии, к богослужебным можно отнести всего 8, причем некоторые из этих 8 — с известной долей условности, поскольку Часословы издания 1598 и 1602 гг. — это книги не богослужебные, а учебные. Единственный Часослов богослужебного назначения подготовлен в Острожской типографии в 1612 г., став последним изданием вышедшим здесь. После часословной части здесь помещен Молебник, содержащий последования молитв утренних и «На ночь», по образцу Псалтири с воследованием (1598).

³¹ Фамилия его — Малюшицкий (см. статью: Лукашова 2009. С. 219). Суражский — прозвище-топоним, ибо князь Константин Острожский поставил Василия на должность старосты имения Сураж, где тот имел попечение о самом имении, а также находящихся там школе и благотворительном учреждении.

первой славянской Библии (1581 г.). Псалтирь с воследованием соответствует по содержанию аналогичному типу сборника рукописной московской книжности. И если Часослов — учебная книга³², не содержащая особенных статей, то в Псалтирь с воследованием редактор поместил несколько оригинальных глав. А в остальном, сравнивая эту острожскую книгу и первую Псалтирь с воследованием издания Московского Печатного двора (1625 г.)³³, мы не находим заметных отличий ни по составу сборника, ни по содержанию его частей — все те же Псалтирь, Часослов, Месяцеслов, Канонник. Только количество глав последней части в острожской книге скромнее (18 против 24), и названа она иначе: Молебник. Для этой же части сборника отметим еще одну существенную особенность состава — это первые две гла-

³² Состав острожских Часословов 1598 и 1602 годов издания, как и Часословов из типографии Мамоничей XVI в., восходит к московскому Часовнику 1565 года (последняя книга Ивана Федорова в Москве, вышла в двух редакциях — 29. IX без исправлений исходного текста рукописной традиции и 29. X с редакторской правкой), составленному для школьного обучения грамоте. Псалтирь с воследованием типографии Мамоничей (издание 1586 и переиздания 1590-х гг.) подражает заблудовской Псалтири с Часословцем (1570) Ивана Федорова, где часословная часть также учебного типа. Последования суточного круга в такой книге идут не по порядку, как в богослужебном издании, а по возрастанию сложности при освоении учащимися, а именно: вечерня; часы 3, 6 и 9 с обедней; утренняя с 1 часом; повечерие великое с каноном Божией Матери из Параклиса («Многими содержим напастьми»); далее приложения: тропари воскресные, тропари дневные, отпустительные (Часовник. М., 1565). В Псалтири с Часословцем (Заблудов 1570) к этим главам прибавлены полунощницы вседневная и субботняя. Вполне оправданно отсутствие в учебном издании полунощницы недельной, основную часть которой составляет канон по гласу недели из Октоиха.

³³ Известно, что троицкие справщики уже на начальном этапе своей работы (1618) привлекали Псалтирь 1598 г. в качестве авторитетного источника для сверки текста: говоря о необходимости исправить возглас молитвы «Отче наш» в московских книгах, ссылаются на Псалтирь формата 8° «острожской печати» (см.: Казанский 1848. С. 10). Следует сказать, что среди московских книжников авторитет Василия Суражского и подготовленных им к печати изданий был весьма высок, о чем свидетельствует популярность сборника «Книжица в шести розделах» (Острог, 1598): книга представлена множеством печатных и рукописных экземпляров в российских музейных собраниях. Это была одна из любимых книг старца Симона Азарьина, келаря Троице-Сергиева монастыря. Из сборника Василия Суражского взяты ряд глав в «Кириллову книгу» (МПД, 1644), а еще ранее книга использовалась в 1616–1619 гг. троицкими справщиками во время споров по исправлению Требника (см.: Опарина 1995. С. 86–102).

вы, которые напрасно будем искать в московских книгах, «Молитвы на ночь» и «Молитвы от сна вставши». Вспомним для сравнения, что последование «Молитвы спальные», как уже отмечалось, московскими книжниками обычно помещается в составе Часослова, нередко сразу вслед за малым повечерием. Таким образом, оно воспринималось как устоявшаяся составляющая суточного богослужебного круга, хотя все еще продолжало сохранять традиционную вводную фразу: «Аще кто произволяет <...> чет и молитвы сия».

Василий Суражский, помещая последования в состав Молебника, подает их как составляющие частного молитвенного обихода, то есть для келейного моления. Это унаследовано, на наш взгляд, из традиции Виленского братства, которая представлена в сборнике «Молитвы повседневные» (1596) и явилась базисом для творческой переработки Василия Суражского. Судя по составу рассматриваемых последований острожской книги, он преобразовал три группы молитв виленской традиции (полунощные, утренние и на сон) в два последования — «Молитвы на ночь» и «Молитвы от сна вставши», в каждом из которых поместил по тринадцать молитв (подробный состав последований см. в Приложении 3). Последование «Молитвы от сна вставши» — это объединение полунощных и утренних молитв виленского сборника, при этом исключены две молитвы, о чем скажем ниже. Последование «Молитвы на ночь» составлено на основе «Молитв спальных» из рукописных сборников московской традиции, к которым добавлены некоторые молитвы из первого издания «Молитв повседневных» (а именно, из последования «На сон грядуще» и молитва «на сон», помещенная отдельно в конце книги), а также несколько молитв, традиционных для московских рукописей, где они сопровождают наиболее употребимые каноны.

6. НОВЫЕ МОЛИТВЫ И ОСОБЫЕ ГЛАВЫ В ОСТРОЖСКОМ ИЗДАНИИ

Опыт книжника и искусство редактора-составителя Василия Суражского проявилось во многих аспектах подачи текстов Псалтири 1598 г. Касательно келейных последований и частного правила, отметим следующее.

Во-первых, о составе последований: опираясь на предшествующую традицию книжности, он предлагает свои авторские собрания молитв: утренних («От сна вставши»), вечерних («На ночь»), об избавлении от навязчивых мысленных бесовских прилогов («На злыя помыслы»). В каждое из этих собраний, весьма представительных по количеству текстов, включены только аутентичные молитвы, традиционные исключительно для темы этих последований. И это принципиальный момент, поскольку нередко в восточнославянской книжности можно наблюдать единичные обширные собрания молитв, в которые привлечены тексты из иных устоявшихся по составу тематических последований. Например, к утренним и вечерним молитвам «не по адресу» присоединяются молитвы из последований «Како начати правило в келии», «На злыя помыслы» или же из числа иерейских молитв служебника. Воспринимая традицию келейных молитв Виленского братства, Василий Суражский исправляет подобного рода несообразности состава. Убрана молитва, написанная именем «святаго Антиоха», из числа полунощных Виленского сборника. Начинается она словами: *«Господи Боже мой, иже сонное уныние отложивый от мене»* — и представляет собой вариант редакции иерейской молитвы служебника³⁴ (восьмая из светильничных молитв на утрени): местоимения первого лица множественного числа (мы) заменены в тексте на первое лицо единственного числа (аз)³⁵. Из молитв утренних удалена написанная именем «преподобнаго Павла Фивейскаго», начинающаяся словами: *«Владыко Господи Иисусе Христе, ты помощник ми буди»*. В рукописной традиции она приписывается Стефану Фивейскому, реже Стефану Савваиту и встречается как молитва третья в последовании «Како начати правило в келии»³⁶.

³⁴ Использование иерейских молитв Служебника в составе других последований — не редкость, напомним хотя бы молитвы после кафизм (по 6, 8, 11, 13, 14, 16) в Псалтири, которые в дошедшем до нас составе попали сюда во время никоновской книжной sprawy.

³⁵ Такому же изменению здесь подверглись все те молитвы, которые исходно имели назначение общественного моления. Например, две молитвы из вездневной полунощницы, которые есть и в современных утренних (пятая и шестая).

³⁶ Из фундаментального собрания ТСЛ (ф. 304.1 на <http://old.stsl.ru/manuscripts/>) см., например, рукописи: № 262 Канонник, 1-я пол. XVI в. (л. 358 об.—360 об.); № 315 Псалтирь с воследованием, нач. XVI в. (л. 34—39); № 348 Часослов, XVI в. (л. 3—11)

Во-вторых, составитель дополнил количество молитв и упорядочил их в составе собраний. В частности, им добавлены те три молитвы, которые завершают собрание «От сна вставши», они и в нашем молитвослове сохраняются в конце молитв утренних: «**Многумлѣтнѣ, ѿ вселѣтнѣ бѣже мой**»; молитва Ангелу Хранителю³⁷; «**Прѣга блѣце моа бѣе**». В рукописях XVI в. эти молитвы часто можно встретить после канонов, соответственно, Иисусу Сладчайшему, Ангелу Хранителю, Богородице Одигитрии. Рядом одна за другой помещены две молитвы свт. Василия Великого из вседневной полунощницы (пятая и шестая в наших утренних молитвах), размещенные в прежнем виленском издании раздельно. Вслед за молитвой «полунощной» ко Господу³⁸: «**Безгрѣшнѣ единае твое моа, моа грѣхѣ очисти**» — добавлена «молитва полунощная» к Божией Матери: «**Воспитана блѣ блѣгодѣе твоа блѣце**» (седьмая в наших утренних молитвах). Традиционно рядом эти тексты встречаются в московской книжности, поскольку совпадает как их гимнографический характер (полунощное моление), так и структура — в греческом оригинале они имели алфавитный акростих, что нашло отражение в славянском переводе надписания: «по буквам». Состав молитв «На сон» упорядочен согласно рукописной московской традиции, в эту основу введены и необычные для традиции молитвы из «Молитв повседневных» (1596), а также добавлены три молитвы по выбору составителя: «молитва Петра, инока Студийского» — «**К тебе пречестнейшей мѣри**» (девятая в наших вечерних); «**Гди бже нашъ, выноже вѣроу-бахомъ**» (шестая в наших вечерних); а также молитва, не сохранившаяся в наших вечерних: «**Гди бже нашъ, вѣчыа жизни подателю**».

³⁷ Изначально Василий Суражский поместил молитву «**Аггеле хѣе сѣи, къ тебе принадлеа мѣи**», которая была заменена в московских изданиях на другую: «**Сѣи аггеле, предѣоаи окаянной мой дѣи**».

³⁸ В наших молитвословах не сохранена. Следует отметить, что под одним заголовком здесь помещено две молитвы, слившиеся в одну. Сначала идет молитва полунощная ко Господу с алфавитным акростихом, а затем отделенная подзаголовком «Зачало», другая полунощная молитва ко Господу, первые слова которой: «**Полунощнѣ хвалѣ приношѣ ти. нечестнымъ призри ѡкомъ нама**». Данное слияние двух молитв идет от первого издания «Молитв повседневных» (1596) и сохраняется до тех пор, пока текст входит в состав келейных последований (то есть до издания «Полуустав» (Вильно, 1622) включительно). Как показывает знакомство с рукописной традицией, слияние молитв в один текст наблюдается в рукописных источниках.

В-третьих, что касается статей, вошедших в состав сборника по личному предпочтению редактора: Василий Суражский поместил в начале сборника целый комплекс календарно-хронологических статей³⁹. Непосредственно перед Псалтирью помещены «Указание деньнику» (где даются пояснения, как использовать табличные святцы особого вида) и «Деньник солнечного шествия» (это святцы с пометами на полях: рядом с числом месяца несколько колонок, где имеется указание вруцелета, номера лунного круга и пометы литерами трех «азбук», первая из помет — для вычисления даты Пасхи, вторая — начала Великого мясопуста, третья — Петрова мясопуста). Помимо святцев здесь помещены хронологические таблицы, а также статья с повествованием о единицах измерения времени, содержащая также полемику против григорианской реформы календаря (1582 г.) и утверждающая незыблемость традиций летоисчисления Православной Церкви.

Между месяцесловной частью и молебником помещена глава «От завещаний божественных апостол и от жительства святых отец предание: Како подобает иноком и христианом жити», в которой даны извлечения из так называемого «Скитского устава». Здесь расписаны правила о постах и постных днях, о коленопреклонениях (то есть о земных поклонах), сказано о необходимости личного молитвенного правила («О том што не презирати иноку, такоже и истинному христианину своего ему установленного правила») и в конце главы дан раздел «Правило христианского, пачеже иноческаго жительства» с примером личного правила⁴⁰. Отме-

³⁹ Подробнее см.: Романова 2002. С. 235–236.

⁴⁰ В «Описании славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» (Горский А., прот., Невоструев 1857. С. 729) для рукописи № 330 (хранение: ГИМ, Син. 682. Сборник. 4°, XVI в.) авторы отмечают заимствование из находящейся здесь редакции «Устава скитского» (л. 9–89) некоторых глав в Псалтирь с воследованием (Острог, 1598): гл. 5 (л. 23): «О еже не презирати иноку уставленаго ему правила (соответствует л. 276 Псалтири 1598, с пропусками в тексте), гл. 8 «О коленопреклонениях» (соответствует л. 274 об. Псалтири 1598). Добавим, что начальная часть статьи о постах в острожской Псалтири (л. 269) сходна по содержанию с главами 10–17 рукописи Скитского устава. Указания здесь у Василия Суражского расположены в последовательности годового богослужбного круга, начиная от Пасхи. Сходное содержание (но в своем порядке) имеет гл. 32 Типикона (МПД, 1641 г.; л. 72): «О житии, рекше о пощении и разрешении всего лета».

тим, что «Скитской устав» создан в XIV в. на Афоне для упорядочения монашеской дисциплины живущих вне монастыря скитян. Попадает «Скитской устав» в нашу книжность в процессе второго южнославянского влияния, а получает широкое распространение в кругу учеников прп. Нила Сорского, основавшего русскую традицию скитской жизни.

Большая популярность сборника Василия Суражского в среде православных как Западнорусской митрополии, так и Московского царства свидетельствует о том, что составитель выбрал из книжной традиции Руси наиболее востребованные и нужные для жизни Церкви тексты.

7. АНФОЛОГИОН КАК СБОРНИК ДЛЯ ЧАСТНОЙ МОЛИТВЫ

Церковнославянская книжность на примере печатных книг ВКЛ являет собой некую противоположность московским изданиям в плане редакторского подхода. При общем и едином источнике исходных текстов первая являет собой как бы открытый «полигон» для изменений и преобразований в области состава сборников (вплоть до образования нового типа книги) и редакции отдельных текстов (вплоть до нового перевода с греческого), тогда как вторая — образ традиционализма, часто переходящего в предельный консерватизм: как напечатано в первом издании, так и передается в последующих.

Однако заметим, что дерзновение творчески менять что-либо в «литовских» книгах имели, по всей видимости, лишь руководители издательской деятельности отдельных типографий. Если в Остроге таковым был Василий Малюшицкий, то в издательстве Виленского братства по смерти Стефана Зизания таковым авторитетом обладал настоятель Духовского монастыря архимандрит Леонтий (Карпович). Именно он и несколько его сподвижников смогли подготовить и издать в Братской типографии те книги, которые впоследствии стали ориентиром и авторитетным основанием для изданий Киево-Печерской обители, то есть на следующем этапе жизни келейного правила в печатных изданиях. Ярким примером авторского сборника нового типа стал Анфологион, изданный виленской Братской типографией в 1613 г. О нем, как о содержащем переходный состав молитв в келейных последованиях, скажем подробнее.

Название книги не характерно для сборника с таким содержанием⁴¹: сюда включен Часослов, совмещенный с «Молитвами повседневными»⁴². Не возникает сомнения, что редактором-составителем этого сборника был архимандрит Леонтий. Это видно, в частности, из того, что перед нами новый тип книги — типикарный сборник Братской типографии, объединяющий общецерковные богослужения суточного круга с частными молениями, предназначенными для личной молитвы в продолжение дня по местному уставу Братства. Вполне возможно, что прп. Леонтий создал Анфологион как необходимую в его положении книгу. Дело в том, что по выходе из двухлетнего заточения он ежедневно служил Божественную литургию, а потому, следует думать, и круг суточных служб совершал неопустительно. Его перегруженность заботами о монастыре, Братстве, школе, типографии и прочих нуждах, наверняка, заставляла его выбиваться из общемонастырского богослужебного ритма, что требовало от подвижника ке-

⁴¹ В последующей книгопечатной традиции название Анфологион закрепилось за сборником, включающим службы великих праздников и избранных святых, то есть аналог современной Минеи Праздничной. Подробнее см.: Турилов, Статис, Никитин 2008. С. 10—11.

⁴² Возможно, Часослов (Острог, 1612) с присоединенными Месяцесловом и Молебником послужил некой предпосылкой для создания Анфологиона (1613). Кратко опишем состав последнего: начало полунощницы (чин «от сна восстав»); три полунощницы (вседневная, субботняя и воскресная), не содержащих на ряду кафизм и канона (отсылка к Псалтири и Октоиху); поучение «Како подобает церковные службы чин хранили»; молитвы полунощные (числом 6); утренняя; молитвы утренние (числом 9, сразу за последованием утрени со своим обычным началом); часы 1, 3, 6, 9 и обедница; молитвы «при святей литургии»; молитвы перед обедом и по обеде; вечерня; молитва св. Василия Великого по скончании вечерни («Благословен еси, Владыко Вседержителю, просветивый день светом солнечным»); молитвы пред вечерей и по вечери; молитвы на сон грядущие (числом 5, окончание обычное, молитвы указуя на одр: «Владыко человеколюбче, неужели мне одр сей гроб будет» и «Да воскреснет Бог»); канон покаянный («Ныне приступих аз, грешный и обремененный»); последование к Божественному причащению (канон «Видь, душе, Христа закалаема», молитвы пред причащением и благодарственные); символ свт. Афанасия («О воплощении Господни»); исповедание православной веры свт. Амвросия; молитвы на всю седмицу («творение святаго отца нашего Кирилла инока»); молитвы «с поклоном колен на вся дни» («Всякому правоверному, хотящему спастись, да не будет леностно по молитвах на сон грядущих»); Месяцеслов (краткий, только имена святых под числами).

лейного восполнения. Собственно, для этого и подходит оптимально состав Анфологиона.

Характерная особенность данного сборника в отношении последований для келейной молитвы состоит в том, что это последнее издание Братской типографии, где сохраняется трехчастность последований: молитвы полунощные, утренние и «на сон грядуще». Отличие же состава этих последований от предшествующей традиции — в их полноте:

1) в полунощных молитвах состав не изменяется, только после предначинательных молитв добавлен псалом 50;

2) в утренних молитвах состав расширен с пяти молитв до девяти за счет прибавления четырех молитвословий из последования «Молитв утренних» по острожской Псалтири (1598)⁴³;

3) в молитвах «На сон грядуще» исключена из состава «Что ти принесу, или что ти воздам», однако общее число молитв увеличилось с четырех до семи за счет прибавления четырех из молитв «На сон» острожской Псалтири⁴⁴. Причем добавлены именно те молитвы и в таком порядке, что состав их в Анфологионе воспроизводит традицию «Молитв спальных», какой мы ее видели в московских рукописях (пять молитв и две дополнительные при различии лишь в одной).

Еще одним важным для последующей традиции частной молитвы дополнением Анфологиона стала глава «Всякому правоверному, хотящему спастись, да не будет леностно по молитвах на сон грядущих и сии молитвы с поклоном колен по вся дни глаголати»⁴⁵. Чин поклона после молитв на сон сопоставим с главой из венецианских изданий типографии Вуковичей, а именно из Молитвослова (1547; повторно 1560 г.): «Егда хощещи взлещи спати, сице подобает покланятися» (л. 82 об.—84). В чине Анфологиона за основу принят

⁴³ Процесс увеличения состава происходил постепенно. Две молитвы были добавлены после «молитвы Павла Фивейскаго» уже во 2-ом издании «Молитв повседневных» (1601): «Многомѣтнѣ и величнѣ»; а также: «Прѣла блѣце мол бѣе, ѡжнѣ ѡмнѣ». Издание 4-е (1611) нам пока недоступно (ГИМ, собрание рукописей и старопечатных книг Хлудова; № 56 по каталогу 1872 г. А. Попова).

⁴⁴ Здесь также состав увеличивался постепенно.

⁴⁵ В экземпляре Музея книги РГБ текст сохранился не полностью — только начальные девять кратких молитв с поклоном, далее несколько листов утрачено.

образ молитвы, предложенный сербскими издателями: краткие молитвенные воззвания с земными поклонами после каждого. Несколько первых обращений сохранены так, как в сербском чине (к Пресвятой Троице и первые три к Богородице), а далее прп. Леонтий своими словами составил иные, более развернутые, прошения, подобно порядку прошений «Спаси, Боже, люди твоя» на литии (к Небесным Сидам, Иоанну Предтече и многим святым), расширив краткий сербский чин. Подобный текст «Поклонение на всяк день по правиле» находим позднее в киево-печерских изданиях в составе «молитв на сон»⁴⁶.

Таким образом, заметна двоякая тенденция подхода редактора-составителя: с одной стороны, он стремится сохранить традицию молитвенного обихода Виленского братства, а с другой — привлечь дополнительные тексты молитв из авторитетного острожского издания, очевидно ставшего востребованным среди православных, и из некоторых других источников.

Однако традиция все же была изменена еще при жизни прп. Леонтия. Так, последующее пятое издание «Молитв повседневных» (1615) в отношении собраний для частной молитвы уходит от прежней уставной традиции виленских изданий: здесь видим молитвы утренние и «на сон грядущее», как в острожской Псалтири (1598). Состав последований наиболее полный (см. Приложения 6 и 7), что неизменно сохраняется во всех дальнейших изданиях «Молитв повседневных» (вплоть до 1635 г.), а также в сборнике «Полуустав» (1622), о котором предстоит сказать особо.

После Анфологиона единственным изданием, сохранившим старую традицию устава Виленского братства, является Часослов с воследованием (Черная, 1629). Эту книгу напечатал в собственной передвижной типографии иеромонах Павел (Люткович-Телица), тот самый, что был ближайшим сподвижником архимандрита Леонтия (Карповича) по Братской типографии и руководил издательством во время тю-

⁴⁶ Впервые появившихся в издании «Акафисты» (КПЛ, 1625). С. 170–175 (в издании пагинация).

ремного заключения прп. Леонтия⁴⁷. Но и в этом Часослове заметно проявилось влияние острожской Псалтири: если последования молитв полунощных и утренних здесь практически не отличаются от тех же глав Анфологиона (1613), то «молитвы на ночь» даны как в Псалтири (1598). Интересен тот факт, что надписания последований в Часослове (1629) отражают некоторые особенности старого устава Виленского братства, которые не зафиксированы в виленских изданиях:

1. Молитвы полунощные совершались после полунощницы⁴⁸;
2. Молитвы утренние совершались после утрени келейно, наедине⁴⁹ (последнее замечание, по-видимому, нужно отнести и к другим последованиям);
3. Молитвы «на ночь» совершались непосредственно перед сном⁵⁰.

8. ЧАСОСЛОВ С МОЛИТВАМИ ЧАСТНОГО ОБИХОДА КАК ТИП СБОРНИКА

Несколько забегая вперед, скажем: хотя при жизни архимандрита Леонтия Анфологион не переиздавался, право на существование данного

⁴⁷ После выхода полемического сочинения «Тренос» (1610) король Речи Посполитой Сигизмунд III распорядился конфисковать типографию Братства и заключить в тюрьму издателей. Архим. Леонтий был схвачен, а иером. Павел вынужден был скрываться на Вольни, вероятно, в Дерманском монастыре, который в то время оставался одним из оплотов православия. В 1611 г. он становится игуменом Петропавловского монастыря в Минске, весьма тесно связанного с Виленским братством. Однако бывал в нем редко, поскольку продолжал управлять Братской типографией. Его именем («Павел игумен з Кронь с братьею» Виленского братства) подписано предисловие к изданию «Молитв повседневных» (1611), посвященное архимандриту Елисею (Плетенецкому), настоятелю Киево-Печерского монастыря. Именно в Киеве Домжив Люткович в 1604 г. принял постриг с именем Павел от рук архим. Елисея (изложено по: Колосова 2000).

⁴⁸ В заглавии на л. 31 об. читаем: **МОЛИТВЫ ПОЛЪНОЩНИИ НА ВЪСЪКЪ ДЕНЬ ПО ПОЛЪНОЩНИЦИ ГЛЪМЪА**.

⁴⁹ В заглавии на л. 66 об. читаем: **МОЛИТВЫ УТРНИИ НА ВЪСЪКЪ ДЕНЬ ПО УТРИИ НАЕДИНЪ ГЛЪМЪА**.

⁵⁰ В заглавии на л. 169 об. читаем: **МОЛИТВЫ НАНОЦЪ Егда должно ѣсть спати**. Сама фраза: «Егда должно есть спати» — восходит к сербской книжности, где она традиционно присутствует в надписании последования молитв перед сном как в рукописях, так и в печатных книгах.

типа сборника и его удобство были признаны. Так, Братская типография в последнее десятилетие перед закрытием выпустила подобный сборник дважды (1644 и 1652 гг.), но с другим названием — Эфимериос, что в переводе с греческого означает «ежедневный». Состав молитв здесь опирается уже не на прежнюю виленскую, но на новую киево-печерскую традицию, начавшуюся с книги «Акафисты» (1625) и открывшую следующий этап бытования частного молитвенного обихода.

Именно на следующем этапе бытования частного молитвенного обихода, непосредственно связанном с деятельностью типографии Киево-Печерского монастыря, выходит ряд изданий, типологически сходных с Анфологионом Братской типографии. Например, выпущен сборник, сходный с прототипом даже по названию — Анфология (1636), составленный митрополитом Петром (Могилой) и также совместивший в себе службы дневного круга с частными молитвами. Книга предназначалась для воспитанников Братского киевского коллегиума, почему и состав частных молитв заметно меньше по объему, чем в виленском сборнике, да и сами молитвы по большей части иные. Впоследствии наиболее сходной с виленским Анфологионом стала книга типографии Киево-Печерского монастыря «Часослов и молитвы повседневные» (в библиографии известны четыре издания: 1657, 1667, 1676, 1679). Состав данного сборника молитв практически совпадает с виленским Эфимериосом. Почти аналогичного состава сборник был издан во Львове под названием «Устав молитвенный» (типография Братства, 1670). Необычно в нем то, что состав «Молитв утренних» (л. 63—71) — расширенного типа (как и в Часослове типографии КПЛ 1657 г.)⁵¹, а состав «Молитв на сон грядущим» (л. 139 об.—146) — краткий (как в виленских «Молитвах повседневных» первых четырех изданий) с добавлением особого чина — «Поклонение на всяк день» (л. 146 об.—151). Чин этот впервые появляется в Анфологионе (1613), но во львовское издание попадает в редакции киево-печерских сборников «Акафисты».

⁵¹ Состав молитв утренних представляет собой переработку последования острожской Псалтири (1598). Впервые данного вида состав предложен в сборнике «Акафисты» (КПЛ, 1625): здесь меняются местами молитвы 4-я и 5-я, а также исключаются молитвы 8-я и 9-я (это песни полунощные ко Господу и Богородице соответственно) — всего остается 11 молитв.

9. «ПОЛУУСТАВ» (ВИЛЬНО, 1622).
ЗАВЕРШЕНИЕ НАЧАЛЬНОГО ЭТАПА

Рассмотренный нами начальный период истории частного молитвенного обихода, как было показано, своим началом обязан уставу молитв Виленского Свято-Духова братства. Дальнейшее формирование и бытование последований частной молитвы проходило под влиянием авторитетного острожского издания. Как покажем ниже, датировка верхней границы данного периода связана с окончательной рецепцией в устав Свято-Духова монастыря последований в том виде, как они опубликованы в острожской Псалтири (1598). Это отразилось в сборнике, подготовленном иноками монастыря и выпущенном в 1622 году в типографии Братства под названием «Полуустав». Наиболее вероятно, что состав сборника в целом отражает все ту же местную уставную традицию, чему подтверждением может служить полное сходство, в части собрания канонов и молитв⁵², с изданием «Молитвы повседневные» расширенного типа (1615 г. и позже)⁵³.

Концепция данного сборника отражена иноками-составителями в названии «Полуустав», что находит пояснение в предисловии «К боголюбивому читателю»: «Далеко не всем возможно иметь при себе церковный Устав полностью⁵⁴: с одной стороны, из-за скудости печатных изданий, а с другой, из-за объемности его, для того чтобы носить с собою. Выбрав из него наиболее часто употребляемые главы и связав в снопок книжицы малой (благодаря трудам духовным славной памяти пана Василия Малушицкого, а иждивением священной памяти его милости пана Константина Константиновича князя Острожского)⁵⁵, нам удалось их собрать и “Полъуставом” назвать. Потому священноначалию нашему изволилось

⁵² Состав последований см. в Приложениях 6 и 7.

⁵³ Роспись состава см. в Приложении 5.

⁵⁴ Под выражением «церковный Устав» здесь понимается весь набор богослужебных книг, которые нужны для отправления уставного богослужения, то есть как того требует Типикон. В число типикарных книг входят: Часослов, Октоих, Минея, Третья Пустая и Цветная, Псалтирь, Евангелие, Апостол, Паримийник.

⁵⁵ Это посвящение — очевидная отсылка издателей на взятую за образец Псалтирь с исследованием (Острог, 1598), вышедшую благодаря трудам редактора-составителя Василия Суражского и попечением покровителя типографии князя Константина Острожского.

дать указание издать эти главы повторно⁵⁶. Книжицу эту именуем Требником для мирских людей и всем ее предлагаем, поскольку содержит в себе и общее для всех, и каждому лично необходимое. Ибо известно нам, что необходимо господам, и их слугам на дому, и ремесленнику на месте работы, и лавочнику в магазине, купцу и страннику в дороге, воину в походе и на войне, моряку на воде, и монаху в келье, и священнику дома и в церкви. Также и всем вообще на каждый день и час и всюду: для людей всякого рода деятельности в книжице этой найдутся святые помощники и предназначенные в их память тропари и кондаки (ибо мы знаем много мучеников из воинов и немало святых из купцов и мытарей)⁵⁷.

Сама идея данного сборника, а вероятно, и разработка его состава, нужно думать, инициирована руководителем издательства прп. Леонтием (Карповичем). К этому предположению нас подвигает то обстоятельство, что именно в последнее десятилетие своей земной жизни, активно занимаясь редакторской деятельностью, он подготовил целый ряд оригинальных сборников⁵⁸. Последний из них, «Вертоград душевный», вышел в 1620 г., уже после его смерти, и представляет собой собрание молитв, переведенных прп. Леонтием с греческого⁵⁹. Даже если он и не успел приступить к работе над «Полууставом», сама уставная традиция новосозданного Свято-Духова монастыря сложилась непосредственно под его руководством как первого настоятеля обители, главы братской школы и типографии.

Последующая история печатного текста частного молитвенного обихода связана с изданиями типографии Киево-Печерского монастыря, что обусловлено ведущей ролью обители в школьном образовании и книгопечатании на территории ВКЛ, начиная с 1620-х годов. Типография Виленского братства продолжала выпускать богослужебные книги

⁵⁶ На самом деле виленский «Полуустав» только структурно воспроизводит острожское издание, будучи несколько расширен по содержанию.

⁵⁷ Ненумерованные лл. 9 об.—10. Адаптированный перевод с «простой мовы» — наш.

⁵⁸ Киновион (1618), несколько изданий Требника (1617 и два в 1618), Толкование на «Отче наш» свт. Иоанна Златоуста (1620), Вертоград душевный (1620).

⁵⁹ Обращает на себя внимание особенность: все молитвы переведены заново с греческого оригинала, ибо даже существующие в славянском переводе молитвы, аналогичные молитвам сборника, представлены в новой редакции.

на кириллице еще в 1640-х, до начала 1650-х (последнее известное издание — Эфимериос, 1652).

После преставления прп. Леонтия (Карповича) издания Виленского братства уже не самобытны, начинают ориентироваться на книги киево-печерские. На примере «Полуустава» (типография Братства, 1646) заметно, как идет процесс обратного влияния: состав «Молитв на сон» в этом виленском издании ориентирован на новую киевскую традицию, заложенную в сборнике «Акафисты» (1625) (см. Приложение 6). Впрочем, в последовании «Молитвы полунощные и утренние» все еще сохраняется состав молитв как в «Полууставе» первого издания (1622) (см. Приложение 7). Здесь, как видим, даже в самом названии сохраняется память о том, что последование составлено из двух отдельных собраний молитв предшествующего этапа традиции — полунощных и утренних.

Можно сказать, что православие в Вильне выстояло в лице Свято-Духова монастыря и Братства, однако издательскую деятельность здесь пришлось прекратить, правда уже не столько по причине притеснений, сколько главным образом из-за отсутствия спроса на книги кирилловской печати: язык образования в данном регионе Речи Посполитой и язык обыденного общения, даже в среде православных, окончательно переходит на польский. Не удивительно, что некоторые искусные в книгопечатании мастера из виленской Братской типографии перешли в типографию Киево-Печерского монастыря. Известно также, что киево-печерские издания на начальном этапе использовали в качестве текстовой основы соответствующие виленские книги⁶⁰.

⁶⁰ Первое издание Псалтири (КПЛ, 1624) подготовлено по поручению архим. Елисея (Плетенецкого) монахом Иоасафом (Кирилловичем). Текстовой основой послужило последнее виленское издание Братской типографии (вероятно, того же 1624 года), что сообщает редактор мон. Иоасаф в предисловии (перевод с церковнославянского наш): «Да будет же тебе известно и то, что при подготовке текста Псалтири (хотя мы сохранили и древний извод в Русской Церкви и неискаженное последование), для того чтобы не внести чего-либо нового, переименованного в привычные и слаженные повседневно употреблением при [богослужбном] пении и чтении [псалмы], воспользовался я древнейшим изводом семидесяти толковников (с еврейского на греческий при царе Птолемея переведенным), а опираясь на недавно изданный в Вильне текст, изменив весьма немного в некоторых местах противоречащее правилам грамматики...» (см.: Титов Ф., прот. 1918. С. 89).

10. К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ СБОРНИКОВ
ДЛЯ ЧАСТНОЙ МОЛИТВЫ В ВКЛ

Типологическое родство некоторых рассмотренных нами сборников и Псалтири с воследованием обычного состава рукописной традиции возможно имеет довольно глубокие корни в церковнославянской книжности, как явствует из статьи С. Ю. Темчина «Происхождение названия Малой подорожной книжки Франциска Скорины в свете описи Супрасльского монастыря 1557 года»⁶¹.

Анализ древнейшей описи собрания рукописей Супрасльского Благовещенского монастыря⁶² позволяет констатировать, что в начале XVI века в традиции книжности Западнорусской митрополии существовала структурно-содержательная разновидность Псалтири с видовым именем «Псалтырка проходенка». Одна из характерных особенностей данной разновидности сборника — малый формат (восьмая доля листа). Значимым для нашей темы является факт отождествления печатного экземпляра «Псалтырки проходенки» из монастырского собрания с «Малой подорожной книжкой» Ф. Скорины (Вильна, 1522). Указанный факт позволяет исследователю сделать вывод о том, что под видовым именем «Псалтырка проходенка» скрывается устоявшийся вариант сборника, близкий к Псалтири с воследованием, то есть сборник с частным молитвенным обиходом для совершения личного правила в условиях странствования⁶³. Сборник Скорины весьма близок и имеет типологическое сходство с обычным составом восточнославянской Псалтири с воследованием⁶⁴. Различие же исследователь предлагает видеть в объеме воследования: краткого («Малая подорожная книга», «Псалтырка проходенка») или полного (Псалтирь большого формата: служебная либо келейная). Последнее положение С. Ю. Темчина совсем не бесспорно, поскольку он заметно теоретизи-

⁶¹ См.: Темчин 2007. С. 456–464.

⁶² Основан в 1498 г. А. И. Ходкевичем.

⁶³ Подорожной книга Ф. Скорины названа от слова «пóдорож» (укр. путешествие), а название «проходенка» восходит к славянскому «проходень» — путник, странник. Оба определения в названиях сборников являют семантическое родство, что позволяет предполагать типологическую соотнесенность состава этих книг.

⁶⁴ См. роспись содержания в Приложении 4.

ровал результат своего исследования. Это наглядно проявилось, когда, продолжая развивать противопоставление краткого и полного воследования, автор относит к полной (келейной) разновидности Псалтири с воследованием известные нам издания: Псалтирь с Часословцем (Заблудов, 1570), «Правило истинного живота христианскаго»⁶⁵ (Острог, 1598), «Полуустав» (Вильна, 1622). Однако мы видели, что заблудовское издание Ивана Федорова предназначено содержит простую Псалтирь и учебный Часослов, полного воследования там нет. По составу острожская Псалтирь заметно скромнее «Подорожной книги», что вовсе не позволяет назвать состав ее воследования полным. Только лишь виленский «Полуустав» можно попытаться определить как Псалтирь с полным воследованием, но число основных разделов сборника стандартно. Объем увеличен за счет разнообразия одной его части — «Молитвенника», в который, в отличие от острожского издания (три канона и воскресная служба шестого гласа), помещены каноны на всю неделю⁶⁶. При этом книга Скорины и здесь не уступает: предлагает на неделю восемь канонов и восемь акафистов, да еще добавляет «Шестодневу»⁶⁷.

Сказанного достаточно, чтобы, устранившись от теоретических выкладок, констатировать важную, на наш взгляд, особенность бытования сборников для частного молитвенного обихода: эти книги отражают действительные предпочтения отдельного книжника (если это рукопись) или же особенности местных уставных молений и келейных правил (если это печатный сборник какого-либо центра книжности). Причем, помимо стандартных составляющих общецерковного устава, из всего накопленного корпуса книжности редакторами-составителями

⁶⁵ Напомним, что это второе название книги, а не тип сборника (как это можно сказать о названии «Полуустав»). Основным в заглавии является название — «Псалтирь с воследованием».

⁶⁶ Как мы видели, эта традиция взята из сборника «Молитвы повседневные», то есть отражает особенности местного устава относительно келейного правила.

⁶⁷ Произвольная краткая выборка из Октоиха на каждый день седмицы — некоторые стихирь одного гласа, иногда с присоединением канона: для воскресения и понедельника — 1-го, вторника — 2-го, среды — 3-го, четверга — 4-го, пятницы — 5-го, субботы — 8-го гласа.

естественным образом выбраны наиболее востребованные и авторитетные элементы. Таким образом, собрания молитв частного молитвенного обихода — органичный выбор членов Русской Православной Церкви на территории Западнорусской митрополии, который впоследствии был поддержан и в московских книгах.

Еще один вопрос бытования сборников, обсуждаемый в статье С. Ю. Темчина: для кого издана «Малая подорожная книга» и, следовательно, сборники соответствующего типа? Из предложенных разными исследователями ответов предлагались: для духовных лиц (священников и/или монахов), для мирян и, в частности, для купцов (как часто находящихся в пути). Ответ С. Ю. Темчина: «Наличие краткого (а не полного) воследования говорит об ориентации издания прежде всего на странствующих монахов». Аргументация исследователя строится опять же не на исторических свидетельствах, а на теоретических указаниях на особенности состава (наличие междочасий) и невозможность мирянам самостоятельно ориентироваться в особенностях богослужбного Устава. По этому поводу уместно противопоставить высказывание составителей из предисловия «Полуустава» (1622), обращенное ко всякому православному без исключения, к «каждому церковному докучнику», с пояснением относительно слова «докучник»: «Говорим докучнику, а не гостю, то есть желающему знать, что заключено в нем [т. е. в Уставе церковной службы], не кончиком пальца, но от всей души, [ибо] при повседневном и соответствующем упражнении необходимо усваивать его и навязать».

Мы видели, что острожская Псалтирь с воследованием (1598) создана отнюдь не в монастыре и не лицом из духовенства: Василий Острожский был мирянином. И снова обратимся к предисловию виленского «Полуустава» (1622), где, как показано ранее, составители-монахи прямо говорят, что книга предназначена для каждого православного, будь то мирянин любого сословия и профессии, монах или священник. Еще одно обобщение издателей в предисловии о целевой аудитории: «Для тех еднак⁶⁸ которьи не часто в церкви бывают, а осо-

⁶⁸ Не путать с «единак», так как слово «единак» означает «монах, инок» (Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памят-

бливе для подорожних», где последнее слово имеет четкую параллель с названием сборника Ф. Скорины. Так что сам вопрос о читательской аудитории должен иметь следующее решение: для всякого православного человека, который может и желает воспользоваться книгой, в первую же очередь для лишенных возможности регулярно присутствовать за храмовым богослужением, особенно для странствующих. Исторический материал XVI—XVII веков показывает, что уровень народного благочестия среди православного населения обеих Русских митрополий был весьма высок: вспомним хотя бы описание России середины XVII века архидиакона Павла Алеппского⁶⁹. Смутное время в Московском царстве и события Брестской унии в Великом княжестве Литовском стали источником тяжелых испытаний для православного населения обеих частей Русской Церкви: многие не сохранили веры. Но для верных чад Церкви именно благочестие, опирающееся на подвиг личного молитвенного правила, стало поддержкой в испытаниях. И частью этой поддержки были скромные последования ежедневных молитв, с любовью собранные новыми исповедниками православия из сокровищ древнего церковного предания.

никам. Т. 1: А-К. СПб., 1893. Кол. 810). В нашем тексте на «простой мове» слово «еднак» соответствует нынешнему украинскому «однак» и русскому «однако» (Словник української мови / Упор. з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко: в 4-х тт. К., 1958. Том 1. С. 467). Между тем и слово «единак» сохранилось в украинском языке, только уже обозначает не монаха: єдинак, - ка́, м. 1. Единственный сын, то же, что и одинак, одинець. 2. Старый дикий кабан, живущий в одиночестве (Там же. С. 466).

⁶⁹ «Путешествие Антиохийского патриарха Макария...» М., 1896—1899. Переиздавалось неоднократно в наше время. Разделяется труд на 15 книг, из которых четвертая и начало пятой посвящены Малороссии, а с пятой книги начинается описание трехгодичного путешествия по России. В последних четырех книгах об обратном пути в Алеппо снова затрагивается Малороссия и Молдовахия.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Роспись состава «Молитв повседневных» (Вильна, 1596). 8°

Титул

МОЛИТВЫ ПОВСЕДНЕВНЫЕ

Змнѡгѣи стѣи ѡцѣ цркви хѡи ѡучителѣи,
списма Гречекаго въкратце и зѡраы.

и ныи молитвы

На всѣи Сѣмѣицѣи Сѣтѣи Кирѣла Инокѣи.

Вѣдрѡкованыи соучѣи въ Вѣликии. Вѣдрѡкарнии Братѣи црковѣного,
ѡпрѣвѣланѣи.

Вѣчеи ѡвѣдѣи мѣра хѣ рѣ. ѡ ѡвѣпломѣи хѡи, хѣфѣи, Мѣи ѡкѣтѣи.
къ днѣи.

Развернутое содержание

Сочисленіи молитвъ.

ПРЕДОСЛОВІЕ къ правослѡвному хрѣтианинѣи.

МОЛИТВЫ ПОЛУНОЦНЫЕ

Замолитѡвъ стѣихѣи ѡцѣи нашіихѣи, гдѣи ѣи хѣи бжеи нашіи, помнѣи
нашеи ѡмнѣи.

Тѣи, **МОЛИТВА**, ѡ згречекагои на словѣнискѣи, истиннои прѣложѣна. Сѣи
въстѣи въ благодарѣи стѣи црци:

Слѡваи тоѣи бжеи нашіи, слѡваи тоѣи. Тѣи. Начѣло Сѣичноѣи. Црѣи неѣни.
Трѣи поѡчѣнашіи. гдѣи помнѣи, ѣи. Ипрѣидѣтеи поклонѣи.

МОЛИТВА Сѣтѣи Макаріѣи Великаго.

Сѣи въстѣи полѣноцидѣи прѣкии приношѣи стѣи:

МОЛИТВА Сѣтѣи Антѣоха.

Гдѣи бжеи моѣи, ѣи ѡноѣи днѣи ѡложѣи ѡмнѣи:

МОЛИТВА Сѣтѣи Макаріѣи Великаго.

Безгрѣшнѣи днѣи, теѣи моѣи:

ЗАЧЕЛО

Полѣноцидѣи хѡи приношѣи стѣи. неѡчѣпнѣи призрѣи ѡколѣи наѣи:

МОЛИТВА Сѣтѣи Макаріѣи Великаго.

Гдѣ вседержителю вѣже силъ и вселплотн. ѿже вовышнихъ живый:
МОЛИТВА КопреСѣтѣи Бѣгороднцн.
 Благго црѣ блггл млчн:
МОЛИТВЫ ѿТРИИ
 Начало Сѣкучное. Црѣ нѣный. Трѣгоє поѡченашъ. гдѣ помнлѣн, бѣ.
 Ипрїидѣте поклоннмса. Тл, **МОЛИТВА** Сѣго макарїа великаго.
 Теве блгвлн вышнїи вѣже, нгдѣ млчн:
МОЛИТВА Сѣго макарїа великаго.
 Ктоѣѣ блко ѡколнече ѡмнл възтавъ прнѣѣгн:
МОЛИТВА Сѣго Макаріа Великаго.
 Гдѣ ѿже сынъ многою своею блгчїю, нвеликнми цѣротлмн твоїмн:
МОЛИТВА Сѣго Іѡана Златоустаго.
 Гдѣ нелишнмне нѣныхъ блгъ. Гн нблвн мл вѣчныхъ мѣкъ:
МОЛИТВА Сѣго Пабла Онеїскаго.
 Блко гн іс хѣ, ты помощннкъ мн вѣдн:
 Замолнчоваъ прѣчтыл чн млчере, нвѣѣхъ стѣхъ, гн іс хѣ вѣже нашъ,
 Помнлѣн насъ, аминь.
МОЛИТВЫ ПРНУАСѢХЪ.
МОЛИТВЫ ПРНСѢТѢИ ЛУЧЗРГІИ.
ПРЕДЪ СѢБѢДОМЪ
МОЛИТВА Сѣго Великаго Велилѣ, По скончанїи вѣѣрнн.
 Блвнѣ ѣсн блко вседержителю, просвѣчнвыи днѣ свѣтломъ слнчнымъ:
МОЛИТВА прѣвѣѣрнн. Иадлгъ ннцїн ннасытлгс:
МОЛИТВА Повѣѣрн. Възвелеилъ ны ѣсн гдѣ възтвѣрн твоїи:
МОЛИТВЫ Насонъ Градѣѣ
 Слѣва тоѣѣ ѣе нашъ, слѣва тоѣѣ. Тл, Црѣ нѣный. Трѣгоє. Ипоѡченашъ.
 Гдѣ помнлѣн бѣ. Слѣва, Ипрїидѣте поклоннмса, г. Тл
МОЛИТВА Сѣго Макаріа Великаго.
 Бѣже вѣчннн, црѣн влѣкаго озданїа:
МОЛИТВА Сѣго Антїѡха.
 Вседержителю, слово ѡтѣе, слмвсѣвршенгъсын іс хѣ:
МОЛИТВА Сѣго Макаріа Великаго.
 Чтотн прннеѣд нлн чтотн воздлмъ, велико даровнчгнн велмѣртннн
 црѣ:

МОЛИТВА Свѣтаго іωанна дѣлаксина.

Вѣко чѣколанбече невѣжелн мнѣ ѡдрѣ еи грѣбѣхъ вѣдѣгѣхъ:

ТАЖЕ, КЛАНЯСЯ ГДѢИ ГДѢИ.

Бже млтвнвѣхъ вѣдн мнѣ грѣшномѣ. Бже ѡчисти грѣхн моѣ
нпомнлвѣи мѣ. Бесчнслъ свгрѣшнхъ гдѣи прѡстнмн.

ПОСЕМЪЖЕ

Нѡдрѣтѣ своѣмѣхъ лѣгѣхъ, помышлѣи іако нмашн ѡмрѣтн. н вѣстѣти
нѡвоскрѣсѣніе, нмѣзѡвѣ воспрїѣти, нже тогдѣ вѡдѣгѣхъ гдѣ комѣжо подѣлѡмѣхъ
ѣго.

нглголи. Гдѣи іѣ хѣ бже нѣшѣ помнлѣи мѣ грѣшнаго.

ПОСЛЕДОВАНИЕ Еже Къбжежѣтвѣнномѣ прнчѣсѣніи.

Валмы, тропари, канѡнѣхъ [Вѣждѣхъ дѣше хѣа закалаѣма] Достѡйно ѣсѣгѣ:
Тропарѣхъ: Егда славиши ѡченици: Гдѣи помнлѣи мѣ. Нпоклонѡвѣхъ ѣи, нн
комѣждѡ по силѣ. Нпоемѣхъ молнѣбѣхъ порѣдѣ.

ЕГДАЖЕ ПОЛУЧИШИ дражайшаго прнѡвѣсѣніѣ, жнвѡтѡвѡрнѡхъ чѣннѣхъ
дарѡваннѣхъ. вѣспѡи ѣкн нѣглголарн ѣзѣло. ннѣл чѣплѣ ѡдѣла бѣгоѡа глн.

НСПОВѣДАНІЕ православнон вѣрн, свѣто Амврѡсїѣ, епїпа Медїоланскогѡ.
Тѣбѣ бѣ хѡлмнѣхъ. Тѣбѣ гдѣи нсповѣдѣмѣхъ.

ІЖЕ ВОСТЪХЪХЪ СѡЦА НАШЕГО Арханѣла Архїепїпа Александрїйскаго
Сѡмѡлолѡхъ.

КАНСѡНЪ ПОКАДННІЙ по всѣхъ днн. Ннѣтѣ прнчѣдѣпнхъ ѣзѣ грѣшнннхъ,
ѡвремѣненннхъ.

МЕГДЦЕСЛОБЪ

ПАСХАЛѢ

МОЛИТВЫ НА ВСЮ СЕДМИЦУ тѡворѣніе свѣто ѡца нашегѡ Кѡрнлла
нпока.

Млѣтѡва нѣ всѣхъхъ дѣнь по чѣлѣхъхъ.

Гдѣи ѡчлѡшн мнѣнѣбѣхъ моѣхъ, іако ѣзѣ знѣнн времѣлѣ моѣ блнзѣ свѣце.

Млѣтѡва нѣ сонѣхъ грдѡлѣцн.

Гдѣи цѣіѡ нѣбнннхъ, ѡчѣсѣшнчѣлѡ дѣше нѣчннннн. ѡчлѡносѣрднѣлѣ нпомнлвѣи
мѣ грѣшнаго раба тѡвоѣго:

Сѡ хрїсѣтѣ, Подѣлѣжѣ Трѣднѣшнмѣлѣ Вѣлнкѡѡ Тѡвоѣи Помѡцнѣхъ.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Роспись состава Псалтири с воследованием (Острог, 1598). 8°

(I счет) л. 1–4 Чин и оглавление; (II счет) л. 2–12 Предисловие;

КАЛЕНДАРНЫЕ СТАТЬИ

л. 12–17 Указание деньнику; л. 17 об.–29 Деньник солнечного шествия; л. 29 об.–38 об. «Ведати и се не непотребно есть». О применении календаря; л. 39 Выходные данные; л. 39–40 Таблицею обретение Пасхи; л. 41–44 Ключ пасхалии.

ПСАЛТИРЬ

(III счет) л. 1–7 Из толкования 46 Псалма. Предисловие Псалтири.

(IV счет) л. 1–101 об. Кафизмы; л. 102–111 Песни Священного Писания;

ЧАСОСЛОВ

л. 112 об.–116 Вечерня; л. 117–123 Павечерница великая; л. 124–130 Канон Богородице; л. 131 Павечерница малая; л. 133 Павечерница средняя; л. 134 Полунощница повседневная; л. 138 Полунощница субботняя; л. 140 Полунощница недельная; л. 142 Правило в церкви стояния; л. 144–147 Утреня; л. 147–156 Часы 1, 3, 6, 9 и Обедница; л. 156 об.–159 Междочасия; л. 160–161 Лития по усопшим; л. 161 об.–164 Тропари воскресные, ипакои и богородичны 8 гласов; л. 164–166 Тропари дневные и богородичны; л. 167–167 об. Богородичны и крестобогородичны на 8 гласов.

ТИПИК (святцы, триодные циклы)

л. 168–246 об. Последование церковного пения; л. 247 Службы общие (прокимны, чтения из Апостола и Евангелия); л. 250–260 Последование Четырехдесятницы; л. 260 об.–269 Последование Пятидесятницы;

КАКО ПОДОБАЕТ ИНОКАМ И ХРИСТИАНОМ ЖИТИ
(уставные главы)

л. 269—284 От завещаний божественных Апостол (о посте, поклонах и проч.).

МОЛЕБНИК (канонник)

л. 285—291 молитвы на ночь, егда должно есть спати; л. 292—299 молитвы от сна вставши; л. 299 об.—304 канон покаянен; л. 305—310 правило молебное Ангелу хранителю; л. 310 об.—314 канон Богородице в наведении печали; л. 314 об.—335 служба воскресная 6 гласа; л. 335 об.—338 правило вегда искуситися во сне; л. 338 об.—345 последование о избавлении от стужающих помыслов; л. 345 об.—356 правило молебно иноку наедине; л. 356—371 служба субботы акафиста Божией Матери; л. 371 об.—376 канон за творящих милостыню; л. 377—385 канон за князя и за люди против супостатов; л. 385 об.—392 исповедание грехов повседневно (Каллиста Ксанфопула); л. 392 об.—395 молитва по исповедании Богородице; л. 395 об.—417 последование ко причащению; л. 417 об.—420 молитвы благодарственные по причащении; л. 420 об.—424 канон в Великий пяток о распятии; л. 425—429 канон в Великую субботу о плаче Богородицы; л. 430—434 канон при разлучении души от тела; л. 434 об.—438 канон за умершего.

л. 438—439 послесловие.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Роспись последований утренних и вечерних молитв из состава «Молебника» в Псалтири с воследованием (Острог, 1598).

НАЧАЛО ОУ БМЪ МОЛЕБНИКА.

млѣтвы на пощѣ егда должно естъ спати.

Глн, трѣоѣ. по ѡтѣ нашь. та млѣтвы са,
съ оумнаиіемъ. млѣтва, перваа, догѣа ѡца.

Бже вѣчный, н црѣо всѣаго създаніа:

Млѣтва, б. кѣгѣу нашемѣ іѣ хѣ. Огго антїоха.

Вседержнтелю слово ѡтѣе, самъ съвершенъ сын іѣ хѣ:

Молитва, г.

Гн еже нашь. аще что съгрѣшнхъ въ дни емаъ:

Млѣтва, д, стѣомѣ дхѣу.

Гн црѣо неиный, оутѣшнтелю душе нечтннын. оумносерднел, нполнлди ма
грѣшнаго раба твоѣо:

Млѣтва, е, кѣпрѣтѣн бѣн.

Блгго црѣа, блгаа мачн:

Млѣтва, з, кѣгѣу ншемѣ іѣ хѣ.

Чтѣ чн принесѣ, нлн чтѣ чн въздѣамъ:

Млѣтва, з, кѣлгѣлѣдъ храннтелю душн нчѣла.

Аггѣле хѣъ храннтелю мой стѣн, н покровнтелю душн нчѣлѣ моему:

Млѣтва, н, петра ннока стѣдїискаго, кѣпрѣтѣн бѣн.

Ктевѣ прѣтѣн вѣн мачерн, азъ окалннынн прнпадала молила:

Млѣтва, д.

Гн еже нашь, внгоже вѣровахѣмъ:

Млѣтва, г, кѣломѣдѣ гѣ іѣ хѣ.

Гн іѣ хѣ стѣ вѣн, радн чтѣнѣнша мачере твоѣа:

Млѣтва, б, томоу.

Сѡна вѣтавъ полѹноцидѣ пѣсьнъ приношѹ ти спсе:

Млѣтва, г, томоу.

Ктеѣѣ вѣко ѹколовѣче, ѡна вѣтавъ прнвѣглю:

Млѣтва, д, томоу.

Гдѣ еже вседержителю, прѣмлаѣ ѡнѣныхъ твоихъ сна чрѣтѹнъ пѣсьнъ:

Млѣтва, е, томоу.

Гнѣ, ѣже сынъ мнѡгѡи своеѣ елѣтѣи, ѣвелѣкми цедротѣми твоимѣ:

Млѣтва, з, томоу.

Гнѣ вседержителю, еже сна, ѣ всеѣ плѡти. ѣже вѣвѣшнихъ живѣи:

Млѣтва, з, томоу.

Тебѣ вѣгословѣмъ вѣшнѣи еже, ѣгнѣ млѣти, твѡрѣщаго прѣо снами, вѣлаже ѣнѣнѣдѣмаѣ, слѣвнаже ѣпредѣмаѣ:

Млѣтва, ѣ, полѹноцимаѣ.

Безгрѣшне ѣдне тебѣ молю, моѣ грѣхѣи ѡчиѣти:

Зачѣло.

Полѹноцидѣ хвалаѹ приношѹ ти, невѣсѣпнымъ сѡкомъ призиѣ нѣмаѣ:

б, пѣсьнъ полѹноцимаѣ, кѣпрѣтѣѣ еѣи, поевѣквѣмъ. млѣтва, ф, а.

Взвѣвѣи елѣтѣ твоѣ вѣтѣ, молю теѣ ѹмъ моѣ ѡблѣти:

Млѣтва, г, златѡвѣтаго чнсломаѣ бѣ. часомъ днѣвнымъ ѣ нѡцинымъ.

Гнѣ нелишѣ менѣ нѣныхъ твоихъ елѣтѣ. Гнѣ ѣзѣвѣи мѣ вѣчныхъ моукѣ:

Млѣтва, ѣ . кѣгѣи нѣемѣ ѣ хѣ.

Мнѡго млѣтѣе, ѣвемлѣтѣе еже моѣ, гнѣ ѣ хѣ:

Млѣтва, бѣ, кѣвоемоу ѣгладѣ храниѣтелю дѣи ѣтѣла.

ѣггѣ хѣѣ сѣи, кѣтеѣѣ припадѣа молиѣа храниѣтелю моѣ сѣи:

Млѣтва ѹтѣрѣа конѣчѣна кѣпрѣтѣѣ еѣи.

Прѣла вѣтѣ моѣ еѣе, ѡженѣ ѡменѣ смнрѣнаго ѣокаѣннаго рѣлѣ твоѡго:

Конѣцѣ млѣтѣамъ ѹтѣрѣнымъ.

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

Роспись состава «Малой дорожной книжки»
(Вильно, 1522). 8°

Предисловие
ПСАЛТИРЬ

л. 1 титул; л. 1 об.—4 об. Предисловие; л. 4—128 Кафизмы 1—20; л. 129—140 Псалмы избранные (на праздники и дни памяти святых, певаемые на полиелее).

ЧАСОСЛОВ

(I счет) л. 1 титул; л. 2—7 Полунощница повседневная; л. 7—8 Полунощница певаема в субботы; л. 8—15 об. Утренья; л. 15 об.—28 об. Часы 1, 3, 6, 9 с междочасиями и обедница; (II счет) нн. л. 1—4 Канон Богородице, певаемый на павечернице; (III счет) л. 1—4 об. Канон покаяльный; л. 5—10 Вечерня вседневная; л. 10 об.—19 Павечерница великая; л. 19—20 об. Павечерница малая; л. 21—28 Полунощница по вся недели; л. 28 выходные сведения.

АКАФИСТЫ И КАНОНЫ (попарно 8+8, на всю седмицу)

Акафист гробу Господню и канон Живоносному гробу; Акафист архангелу Михаилу и канон архангелу Михаилу со всеми небесными чины; Акафист Иоанну Предтече и канон; Акафист Богородице и канон благодарственный; Акафист первоверховным апш. Петру и Павлу и всем дванадесяти апостолам и канон; Акафист чудотворцу Николе и канон; Акафист животворящему Кресту Господню и канон; Акафист пресладкому имени Господа нашего Иисуса Христа и канон со стихирами.

ШЕСТОДНЕВЕЦ краткий на всю седмицу, с канонем покаяльным

л. 1 Титул; л. 1 об.—4 В субботу вечер (1 глас); л. 4—13 В неделю на заутрени, канон и стихиры на хвалите; л. 13—16 В неделю на обедни; л. 16 об.—17 об. В неделю вечер стихиры; л. 17 об.—20 об. В понедельник на утрени; л. 20 об.—21 об. В понедельник вечер стихиры (2 глас); л. 21 об.—22 Во вторник на заутрени; л. 22—23 Во вторник на обедни;

л. 23—24 об. Во вторник вечер стихиры (3 глас); л. 24 об.—25 об. В среду на заутрени; л. 25 об.—26 об. В среду на обедни; л. 26 об.—27 об. В среду вечер (4 глас); л. 27 об.—28 об. В четверток на заутрени; л. 28 об.—29 об. В четверток на обедни; л. 29 об.—31 В четверток вечер (5 глас); л. 31—32 В пяток на заутрени; л. 32—33 об. В пяток на обедни; л. 33 об.—34 об. В пяток вечер стихиры (8 глас); л. 34 об.—35 об. В субботу на заутрени; л. 35 об.—36 об. В субботу на обедни.

Канон покаяльный, глаголемый на утрени по вся дни (6 глас); Канон в субботу, глаголемый на утрени.

СОБОРНИК (Святцы и пасхалия)

л. 1 Титул; л. 1 об.—13 Святцы на 12 месяцев; л. 13 об.—20 об. О пасхалии и Пасхе.

ПРИЛОЖЕНИЕ 5

Роспись состава сборника «Полуустав»
(Вильно, 1622). 8°

тит. л., 1 нн.;

2 нн. — 9 нн., посвящение чашнику Волинской земли Лаврентию Древинскому;

9 нн. об. — 11 нн. об., предисловие «До чителника побожного»; 11 нн. об. — 12 нн. об., оглавление;

л. 1—112 ПСАЛТИРЬ

л. 1 Псалтирь блаженного Давида пророка и царя; л. 100 Песни Моисеовы (и прочие песни Священного Писания); л. 110 Молитва пред началом Псалтири; л. 111 Молитва по совершении Псалтири;

л. 113—163 об. ЧАСОСЛОВ

л. 113 Чин вечерни; л. 116 Павечерница великая; л. 130 Павечерница малая; л. 131 Павечерница средняя; л. 132 Полунощница повседневная; л. 136 Полунощница субботняя; л. 137 Полунощница в субботу Лазареву; л. 138 Полунощница недельная; л. 139 Правило еже в церк-ви стояния, и прочаго чину церковнаго указание; л. 140 Чин утрени; л.

144 час 1, и междочасие 1-го часа; л. 147 час 3, и междочасие 3-го часа; л. 149 час 6, и междочасие 6-го часа; л. 152 час 9, и междочасие 9-го часа; л. 155 Обедница; л. 157 Тропари воскресны, ипакои, богородичны на 8 гласов; л. 160 Тропари дневные, богородичны и кондаки; л. 162 Тропари богородичны и крестобогородичны;

(ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ГЛАВЫ К ЧАСОСЛОВУ)

л. 164 Акафист Пресвятей Богородице; л. 178 Канон ко Господу нашему Иисус Христу и пресладкому имени Его; л. 183 Правило молебное иноком;

л. 194—282 КАНОНЫ НА ВСЮ СЕДМИЦУ (Молебник)

л. 194 В неделю, служба воскресна, 6 гласа (молитва Кирилла мниха Туровского по утрени); л. 214 В понедельник, канон ко Ангелу хранителю; л. 220 Во вторник, канон св. Иоанну Крестителю; л. 223 В среду, канон Пресвятей Богородице (Печальных наведения...); л. 227 В четверток, канон свв. Апостолом; л. 231 В пяток, канон о распятии Господнем, и о плаче Пресвятыя Богородицы; л. 234 В субботу, канон о Боготелесном погребении Господа; л. 239 Службы общии различным святым, и усопшим, Прокимны, и Аллилуарии, и указание Апостольским и Евангельским чтениям; л. 249 Восследование святыя 40-цы; л. 253 Восследование святыя 50-цы; л. 262 Молитвы на сон грядуще; л. 263 Правило от осквернения; л. 273 Молитвы от сна вставши;

л. 279 Правило христианское, паче же иноческое;

л. 282 об.—360 ВОССЛЕДОВАНИЕ ЦЕРКОВНАГО ПЕНИЯ 12-им месяцем, еже есть Святцы, с тропарями и кондаками, и с типиками велми потребными;

л. 361—419 об. (Дополнительные каноны и молитвы)

л. 361 Канон покаянен ко Господу нашему Иисус Христу (свт. Кирилла Туровского); л. 366 Канон молебен за творящих милостыню; л. 371 Канон на исход души; л. 375 Канон за умершаго; л. 379 Лития, како творима бывает по усопшим; л. 380 Правило на зल्या помыслы; л. 387 Исповедание грехов повседневных; л. 393 Молитва по исповеди ко Пресвятей Богородице; л. 395 Последование к Божественному Причащению; л. 416 Благодарение по Причащении.

ПРИЛОЖЕНИЕ 6. Состав молитв на сон по старопечатным

Молитвы повседневные Вильна 1596 РГБ, № 2301	Псалтирь с восследованием Острог 1598 РГБ, № 2729, 4680	Молитвы повседневные Вильна 1601 РГБ, № 2302, 2303	Часослов Острог 1612 РГБ, № 6211	Анфологион Евьы 1613 РГБ, № 1347	Молитвы повседневные Вильна 1615; РГБ, № 2304 Вильна 1635; РГБ, № 6500	
ā	ā	ā	ā	ā	ā	
ḅ	ḅ	ḅ	ḅ	ḅ	ḅ	
ḥ	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ	
ḡ	ā	ḡ	ā	ē	ḥ	
	ē	ḡ	ē	ḥ	ā	
	ḥ	ḥ	ḥ	ōkōnānīe	ḡ	
	ḥ		ḥ	ḡ	ḡ	
	ḡ		ḡ	ḥ	ā	
	ā		ā		ḥ	
	ōkōnānīe		ōkōnānīe		ōkōnānīe	
(в конце книги)	ḡ		ḡ	(в конце книги)	ḡ	
ā	ḥ		ḥ	поклопѣнїе	ḥ	

ā Макaría Великаго, до Бā Отца . Бē вѣчный и Црѣ всакаго създа́нїа:

ḅ Къ Гāдъ ншѣмъ ꙗ́е Хѡ отаго А́нчїоха . Вѣдержителю слово ѿтѣе, салма съвершѣнъ сын ꙗ́е Хѣ:

ḥ . Гāн Бже нашъ, аще что согрѣшнхъ водни ѣмъ:

ā отомъ Ахѡ. Гāн Црѣ небный, оутѣшителю дше ѡчтнннннн:

ē ко прѣтѣи Бѣн . Блāго Црѣ блгаа Мѣн:

ḥ ко Гāдъ ншѣмъ ꙗ́е Хѡ. Чтò ти принѣдъ , нлн что ти воздамъ:

ḥ ко А́ггѣлъ хранителю дши и чѣл . А́ггѣл Хѡъ хранителю мой отъи :

ḡ Петрѣ ꙗ́ока отъдѣйкаго, ко прѣтѣи Бѣн . Ктѣкѣ прѣтѣи бжн Мѣн:

ḡ . Гāн Бже нашъ, вънигоже вѣровахомъ:

УТРЕННИЕ И ВЕЧЕРНИЕ МОЛИТВЫ: НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП

изданиям начального этапа и позднейшим виленским

Полуустав Вильна 1622 РГБ, № 2487, 2488	Акафисты Киев 1625 РГБ, № 2872	Псалтирь с восследов. МПД 1625 РГБ, № 2731	Часослов полууставный Черная 1629 РГБ, № 3578	Эфимериос Вильна 1644 Вильна 1652 РГБ, № 2283	Полуустав Вильна 1646 РГБ, № 6299
ā	ā	ā	ā	ā	ā
ḅ	ḅ	ḅ	ḅ	ḅ	ḅ
ǣ	ā	ǣ	ǣ	ǣ	ǣ
ā	ǣ	ē	ā	ḡ	ḡ
ē	ḡ	ā	ē	ǣ	ǣ
ḡ	ē	ǣ	ḡ	ōkončanie	ē
ǣ	ǣ	ē	ǣ		ǣ
ā	ōkončanie	ǣ	ā		ǣ
ḡ	bi	ōkončanie	ḡ		ōkončanie
ā	poklonenie		ā		bi
ā	ǣ		ā		ǣ
ōkončanie			ōkončanie		
bi			bi		
ǣ			ǣ		

ī Къ сломомъ Гдѣ Іс Хъ . Гдн Іс Хе Гне Бжнн , радн чтиѣнша Матере твоеа:

āи ко Гдѣи ѡмѣмъ Іс Хъ . Гдн Бже нашъ, вѣчннѣи жизни подателн:

bi . Бже члкомбече, не оужелн мнѣ Одръ ии гробъ вѣдече:

ǣ . Да воскрѣнече Бже:

номер для особой молитвы из «спальных» по изд.: Псалтири с воследованием (МПД, 1625)

āи . млчѣа . Почаюомъ . Гн , бпокалннѣ мѣ прймн . Гн , неостѣн менн . (12 ночных из 24 молитв Ионна Златоуста на каждый час дня)

ПРИЛОЖЕНИЕ 7. Состав молитв утренних по старопечатным

Молитвы повседневные Вильна 1596 РГБ, № 2301	Псалтирь с восследованием Острог 1598 РГБ, № 2729, 4680	Молитвы повседневные Вильна 1601 РГБ, № 2302, 2303	Часослов Острог 1612 РГБ, № 6211	Анфологшон Евье 1613 РГБ, № 1347	Молитвы повседневные Вильна 1615; РГБ, № 2304 Вильна 1635; РГБ, № 6500
Ѡ	Ѡ	Ѡ	Ѡ	Ѡ	Ѡ
Г	Б	Г	Б	Г	Б
Є	Г	Є	Г	Є	Г
Г	Ѡ	–	Ѡ	Ѡ	Ѡ
Ѡ	Є	Г	Є	Г	Є
	Б	–	Б	Ѡ	Б
	Ѡ	Ѡ	Ѡ	Ѡ	Ѡ
	И	Ѡ	И	Б	И
	Ѡ	Г	Ѡ	Г	Ѡ
	Г		Г		Г
	Ѡ		Ѡ		Ѡ
	Б		Б		Б
	Г		Г		Г

Ѡ сѣгѡ Мака́рія . Бже ѡчи́сти ма грѣшнаго:

Б сѣгѡ Мака́рія . Ѡ инѣ вьста́въ полѣноцниѣ прѣнь приношѣ ти Сѣе:

Г тогоѡ сѣгѡ . Кичеѣ БѠко ѡколюче , ѡ инѣ вѣта́въ приеѣганѣ:

Ѡ . ГИ Бѣ вьдѣржѣтели , прѣмлаи ѡ нѣныхъ снаѣ трѣди прѣни:

Є тогоѡ Г Мака́рія . ГИ , иже мнѡгон своѣн бл҃гѣти , и великми
цедрѡтами твоими:

Б . ГИ вьдѣржѣтели , Бже снаѣ и вьсѣ плѡти:

Ѡ . Тече бл҃внмѣ вѣшнѣ Бѣ , и ГИ мл҃ти:

И Молитѣ полѣноцнаѣ . Бзгрѣшнѣ едне тебе моли:

Ѡ Прѣнь полѣноцнаѣ ко Бѣи . Воспѣван бл҃гѣ твоѣ Бл҃гце:

УТРЕННИЕ И ВЕЧЕРНИЕ МОЛИТВЫ: НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП

изданиям начального этапа и позднейшим виленским

Полуустав Вильна 1622 РГБ, № 2487, 2488	Акафист Киев 1625 РГБ, № 2872	Часослов полууставный Черная 1629 РГБ, № 3578	Эфимериос Вильна 1644 Вильна 1652; РГБ, № 2283	Полуустав Вильна 1646 РГБ, № 6299
а	а	ѣ	а	а
б	б	г	б	б
г	г	ѣ	г	г
а	ѣ	ѣ	ѣ	ѣ
ѣ	а	г	а	а
б	б	а	б	б
ѣ	ѣ	а	ѣ	ѣ
н	-	б	-	н
ѣ	-	г	-	ѣ
г	г		г	г
а	а		а	а
б	б		б	б
г	г		г	г

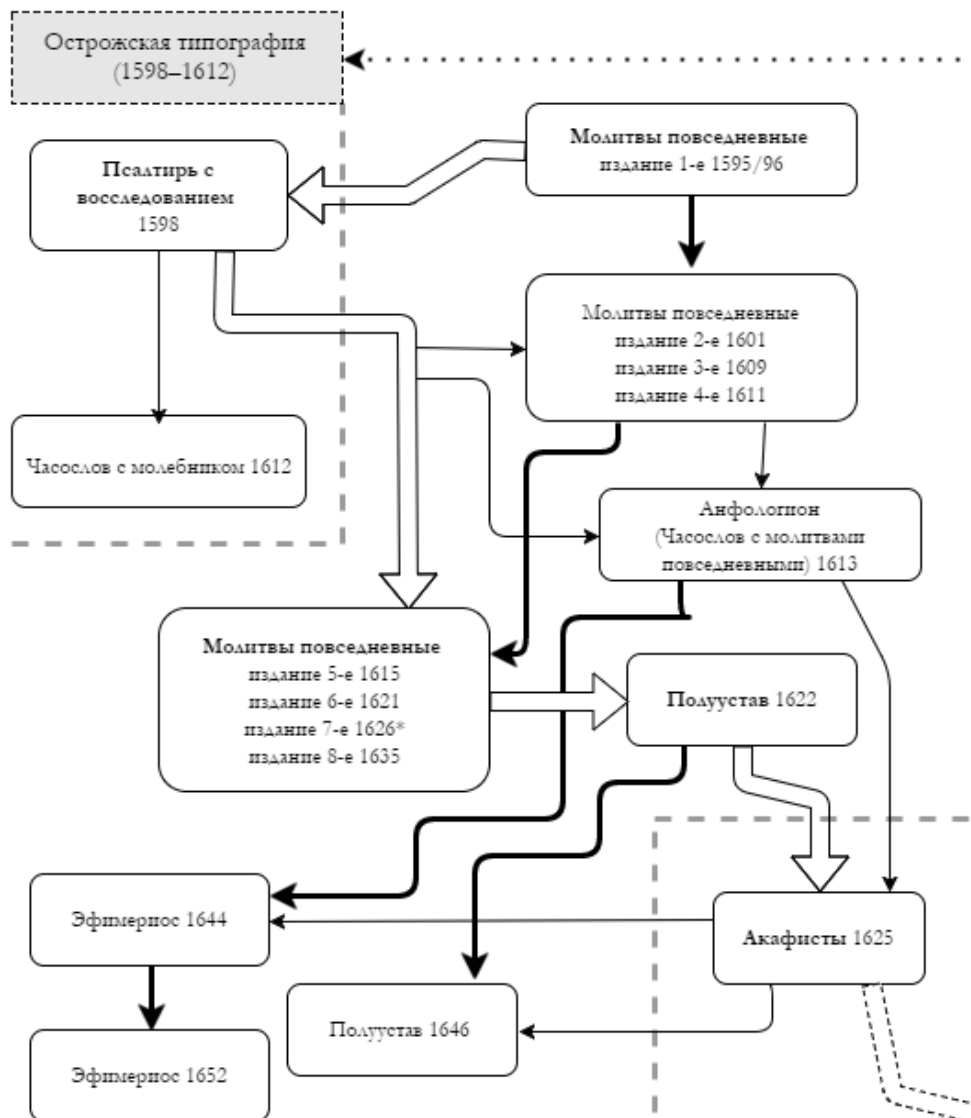
ГІ СГ҃АГѠ ІѠА́ННА ЗЛАГОУСТАГО КД . ГНІ , НЕАНШІ МЕНЕ НЕНЫ ТВОИХЪ БЛ҃ГЪ;
 АІ КЪ ГІѢ НИЕМЪ ІЕ ХІѢ . Многомлітвѣ , нѣ всемлітвѣ БѢ МОИ , ГНІ ІІІС
 ХЕ:

БІ КЪ СВОЕМЪ АГГЛДЪ ХРАНИТЕЛЮ . АГГЛЕ ХБЪ СФЫИ , КЪ ЧЕБѢ ПРИПАДАА
 МЛ҃СА:

ГІ ОУТРАНА КОНЕЧАА КЪ ПР҃ЧЕИ БЦН . ПР҃ТАА БЛ҃ЦЕ МОА БЦЕ:
 номер для особой молитвы из утренних по изд.: **Молитвы повседневные**
 (Вильна, 1596)

АІ СГ҃О ПАВЛА ОНВѢЙСКАГО . БЛ҃КО ГНІ ІІ ХЕ , ЧЫ ПОМОЦНИКЪ МН БД҃ДИ:

СХЕМА передачи текста молитв вечерних и утренних между изданиями



Название издания [год]

→ преемство
состава издания;

→ Отдельное издание или
ряд изданий одного типа;

→ влияние на состав
молитв между
отдельными изданиями;

→ преемственная
передача
текста молитв
между
основными
источниками;

Рукописи XV–XVI вв.
Собрания келейных молитв

типография
Виленского Братства
(1595–1652)

Московский Печатный двор
(молитвы с 1625 г.)

Молитвы «спальные»
в изданиях МПД
(1625–1672)

Псалтирь с
восследованием 1625

Псалтирь с
восследованием 1636

Псалтирь с
восследованием 1651

Псалтирь с
восследованием 1658

Канонник 1636

Канонник 1672

типография Киево-
Печерской Лавры
(молитвы с 1625 г.)

традиция молитв
Киево-Печерских
изданий

Канонник 1679

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Малая подорожная книжка. (Вильно, изд. Ф. Скорины, ок. 1522). Формат 8°, ок. 435 л.
- Молитвы повседневные. (Вильно, Братская тип., 25.VII.1595). Формат 8°, ок. 238 л.
- Молитвы повседневные. (Вильно, Братская тип., 26.X.1596). Формат 8°, ок. 236 л.
- Псалтирь с воследованием (Правило истинного живота христианского). (Острог, 23.XII.1598). Формат 8°, 439 л.
- Молитвы повседневные. (Вильно, тип. Леона Мамонича, 1601). Формат 12°, 246 л.
- Молитвы повседневные. (Вильно, тип. Леона Мамонича, ок. 1609). Формат 12°, более 230 л.
- Молитвы повседневные. (Евье, Братская тип., 1611). Формат 8°, 257 л.
- Часослов. (Острог, 25.V.1612). Формат 8°, 496 л.
- Молитвы повседневные. (Евье, Братская тип., 1615). Формат 12°, 443 л.
- Молитвы повседневные. (Вильно, Братская тип., 1621). Формат 12°, более 309 л.
- Полуустав. (Вильно, Братская тип., 1622). Формат 8°, 431 л.
- Псалтирь с воследованием. (Москва, Печатный двор, 5.XI.1625). Формат 2°, 649 л.
- Акафисты. (Киев, тип. Лавры, 1625). Формат 4°, 205 стр.
- Часослов полууставный. (Черная, тип. Павла Лютковича, 10.VIII.1629). Формат 8°, 501 л.
- Молитвы повседневные. (Вильно, Братская тип., 1635). Формат 8°, 268 л.
- Молитвословец (Ефимериос). (Вильно, Братская тип., ок. 1644). Формат 12°, более 207 л.
- Полуустав. (Евье или Вильно, Братская тип., 1646). Формат 2°, 227 л.
- Ефимериос. (Вильно, Братская тип., 1652). Формат 12°, 345 л.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вознесенский 2010 — *Вознесенский А. В.* К истории славянской печатной Псалтири. Московская традиция XVI—XVII веков. Простая Псалтирь. М. — СПб., 2010. [*Voznesenskii A. V.* K istorii slavianskoi pechatnoi Psaltiri.

- Moskovskaia traditsiia XVI—XVII vekov. Prostaia Psaltir' (On the history of the printed Slavonic Psalter. Moscow tradition of the XVI—XVII centuries. Plain Psalter). Moscow — Saint Petersburg, 2010.]
- Голенченко 1986 — Книга Белоруссии: 1517—1917. Сводный каталог. Гос. библиотека БССР им. В. И. Ленина / Сост. Г. Я. Голенченко и др. Мк., 1986. [Kniga Belorussii: 1517—1917. Svodnyi katalog. Gos. biblioteka BSSR im. V. I. Lenina (Book of Belarus: 1517—1917. Compilation catalog. Lenin State library of Belorussian Soviet Socialist Republic BSSR) / Sost. G. Ia. Golenchenko i dr. Minsk, 1986.]
- Горский А., прот., Невоструев 1857 — Горский А., прот., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2: Писания святых отцов. Ч. 3: Разные богословские сочинения. М., 1857. [Opisanie slavianskikh rukopisei Moskovskoi Sinodal'noi biblioteki (Description of Slavonic manuscripts of the Moscow Synodal Library) / Sost. prot. A. V. Gorskii, K. I. Nevostruiev. Moscow, 1857. Otd. 2: Pisaniia sviatykh ottsov. Ch. 3: Raznye bogoslovskie sochineniia (Section II: the Scriptures of the Holy Fathers. Part 3: Various theological writings).]
- Гусева 2003 — Гусева А. А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. М., 2003. Кн. 1—2. [Guseva A. A. Izdaniia kirillovskogo shrifta vtoroi poloviny XVI veka (Publications of the Cyrillic script of the second half of the XVI century). Moscow, 2003. Kn. 1—2.]
- Гусева 2010 — Гусева А. А. Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2010. [Guseva A. A. Svod russkikh knig kirillovskoi pechati XVIII veka tipografii Moskvu i Sankt-Peterburga i universal'naia metoda ikh identifikatsii (Collection of Cyrillic Russian books of the XVIII century printing houses in Moscow and St. Petersburg and the universal method of their identification). Moscow, 2010.]
- Запаско, Исаевич 1984 — Запаско Я. П., Исаевич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981—1984. Кн. 1—2. [Zapasko Ia. P., Isaevich Ia. D. Pam'iatki knizhkovogo mistetstva: Katalog starodrukiv, vidanikh na Ukraïni (Book arts artifacts: A catalogue of incunables, published in the Ukrain). Lviv, 1981—1984. Kn. 1—2.]
- Зернова 1958 — Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII вв. / Ред. А. С. Зернова. М., 1958. [Knigi kirillovskoi pechati, izdan-

- nye v Moskve v XVI–XVII vv. (Cyrillic books published in Moscow in the XVI–XVII centuries) / Red. A. S. Zernova. Moscow, 1958.]
- Казанский 1848 – *Казанский П. С.* Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете // ЧОИДР. 1848. Год 3. № 8. С. 1–26. [*Kazanskii P. S.* Ispravlenie tserkovno-bogosluzhebnykh knig pri patriarkhe Filarete (Correction of liturgical texts under Patriarch Philaret) // *Chteniia v Imperatorskom Obshchestve Istorii i Drevnosti Rossiiskikh* (Readings in the Imperial Society of Russian History and Antiquities). 1848. Year 3. № 8. P. 1–26.]
- Колосова 2000 – *Колосова В. П.* Діяльність Павла Лютковича у світі національно-просвітницького руху в Україні кінця XVI – першої третини XVII століття // Наукові записки. Т. 18. Ювілейний випуск, присвячений 385-річчю КМА. К., 2000. С. 150–152. [*Kolosova V. P.* Diial'nist' Pavla Liutkovicha u svitli natsional'no-prosvitnits'kogo rukhu v Ukraini kintsia XVI – pershoi tretini XVII stolittia // *Naukovi zapiski* (The work of Paul Lyutkovich with regard to the national enlightenment movement in the Ukrain at the end of the XVI to the first third of the XVII century // *Scientific papers*). Т. 18. Iuvileinii vipusk, prisviachenii 385-richchiu КМА (Tome 18. Anniversary edition, dedicated to the 385 anniversary of the Kiev Mohila Academy). Kiev, 2000. P. 150–152.]
- Корзо 2007 – *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехизическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствования. М., 2007. [*Korzo M. A.* Ukrainskaia i belorusskaia katekhizicheskaia traditsiia kontsa XVI–XVIII vv.: stanovlenie, evoliutsiia i problema zaimstvovaniia (Ukrainian and Belarusian catechetical tradition of the end of the XVI–XVIII centuries: formation, evolution and the problem of borrowing). Moscow, 2007.]
- Лабынцев, Шчавинская 2008 – *Лабынцев Ю., Шчавинская Л.* Книжное наследие Острожской академии в культуре Москвы и России. М., 2008. [*Labyntsev Iu., Shchavinskaia L.* Knizhnoe nasledie Ostrozhskoii akademii v kul'ture Moskvu i Rossii (Book heritage of the Ostroh Academy in Moscow and Russian culture). Moscow, 2008.]
- Левшун 2001 – *Левшун Л. В.* Леонтий Карпович. Жизнь и творчество. Мн., 2001. [*Levshun L. V.* Leontii Karpovich. Zhizn' i tvorchestvo (Leonty Karpovich. Life and works). Minsk, 2001.]
- Левшун 2009 – *Левшун Л. В.* О слове преображенном и слове преображающем: теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского

- книжного слова XI—XVII веков. Мк., 2009. [*Levshun L. V. O slove preobrazhennom i slove preobrazhaiushchem: teoretiko-analiticheskii ocherk istorii vostochnoslavianskogo knizhnogo slova XI—XVII vekov (On the Word transfigured and the Word which transfigures: a theoretical and analytical essay on the history of Eastern Slavic written word of XI—XVII centuries)*. Minsk, 2009.]
- Лихачев 1998 — Исаия Каменчанин // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. Вып. 2. Вторая половина XIV—XVI в. Т. 1: А—К. С. 444—448. [Isaia Kamenchanin // Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi (Scribal and literary dictionary of Ancient Russia) / Red. D. S. Likhachyov. Leningrad, 1988. Вып. 2. Vtoraiа polovina XIV—XVI v. (second half of the XIV—XVI centuries). Т. 1: А—К. Р. 444—448.]
- Лихачев 2003 — Библиотека литературы Древней Руси / Ред. Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, А. А. Алексеев, Н. В. Поньрко. СПб., 2003. Т. 12: XVI век. [Biblioteka literatury Drevnei Rusi (Library of Ancient Russian literature) / Red. D. S. Likhachyov, L. A. Dmitriev, A. A. Alekseev, N. V. Pоньрко. Saint Petersburg, 2003. Т. 12: XVI vek.]
- Лукашова 2009 — Лукашова С. С. Василий Суражский // ПЭ. 2009. Т. 7. С. 219. [*Lukashova S. S. Vasilii Surazhskii (Basil of Surazh)* // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2009. Т. 7. Р. 219.]
- Лукьяненко 1973 — Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI—XVII вв. / Ред. И. В. Лукьяненко. Л., 1973. [Katalog belorusskikh izdaniі kirillovskogo shrifta XVI—XVII vv. (Catalogue of Belorussian publication in the Cyrillic script in the XVI—XVII centuries) / Red. I. V. Luk'ianenko. Leningrad, 1973.]
- Опарина 1995 — Опарина Т. А. «Да в люди ту книгу казать не для чего»: библиотека Симона Азар'ина и отношения к украинско-белорусской книжности в России первой половины XVII в. // Mediaevalia Ucrainica. 1995. Т. 4. С. 86—102. [*Oparina T. A. «Da v ljudi tu knigu kazat' ne dlia chego»: biblioteka Simona Azar'ina i otnosheniia k ukrainsko-belorusskoi knizhnosti v Rossii pervoi poloviny XVII v. («No reason to show that book to the people»: Simon Azar'in's library and the reception of Ukrainian-Russian literature in Russia of the first half of the XVII century)* // Mediaevalia Ucrainica. 1995. Т. 4. Р. 86—102.]
- Романова 2002 — Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV—XVII вв. СПб., 2002. [*Romanova A. A. Drevnerusskie*

- kalendarno-khronologicheskie istochniki XV–XVII vv. (Ancient Russian calendar and chronological sources of XV–XVII centuries). Saint Petersburg, 2002.]
- Скрынников 1991 — Скрынников Р. Г. Государство и Церковь на Руси XIV–XVI вв.: Подвижники русской Церкви. Новосибирск, 1991. [Skrynnikov R. G. Gosudarstvo i tserkov' na Rusi XIV–XVI vv.: Podvizhniki russkoi Tserkvi (State and Church in Russia in the XIV–XVI centuries: Ascetics of the Russian Church). Novosibirsk, 1991.]
- Темчин 2007 — Темчин С. Ю. Происхождение названия Малой подорожной книжки Франциска Скорины в свете описи Супрасльского монастыря 1557 года // Amoenitates vel Lepores Philologiae. Krakow, 2007. P. 456–464. [Temchin S. Yu. Proiskhozhdenie nazvaniia Maloi podorozhnoi knizhki Frantsiska Skoriny v svete opisi Suprasl'skogo monastyria 1557 goda (Origin of the name of the Small travel book of Francis Skaryna in light of Suprasl monastery's inventory of 1557) // Amoenitates vel Lepores Philologiae. Krakow, 2007. P. 456–464.]
- Титов Ф., прот. 1918 — Титов Ф., прот. Типография Киево-Печерской Лавры. Исторический очерк. Приложения к первому тому исследования. К., 1918. [Titov F., prot. Prilozheniia k pervomu tomu issledovaniia. Istoricheskii ocherk (An appendix to the first research tome. A historical account). Kiev, 1918.]
- Турилов, Статис, Никитин 2008 — Турилов А. А., Статис Г., Никитин С. И. Анфологион // ПЭ. 2008. Т. 3. С. 10–11. [Turilov A. A., Statis G., Nikitin S. I. Anfologion (Anthologion) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2008. T. 3. P. 10–11.]
- Харлампович 1914 — Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. [Kharlampovich K. V. Malorossiiskoe vliianie na velikoruskuiu tserkovnuiu zhizn' (Ukrainian influence on Russian Church life). Kazan, 1914.]

Abstract

Dalmatios (Yudin), hieromonk. The initial phase of the existence of morning and evening prayers in printed source (1596–1622): the origin, variation of content and methods of transmission of the texts. In commemoration of the 420th anniversary of the first printed edition of the private prayer rule.

This article briefly offers a periodization of the history of the private prayer rule which is divided in three periods, and dedicated to the first of them. The history of printed editions of the offices of the prayer book — the morning and evening prayers is described, and also the process of the coming together of these offices in the beginning period of their existence. In general terms the question of the previous publishing tradition is addressed, which gave the primary sources for the first printed editions of the private prayer rule of the morning and evening prayers (commonly called the “cell rule”). Authoritative scholarly centers and the main publications are located, by means of which the transmission of the texts of the orders was effected. The editors are named, who played a role in the formation of the cell rule.

Keywords: Eastern Slavic publishing; cell rule; private prayer rule; morning prayers; evening prayers; prayers “before sleeping”; midnight prayers; printing; Union of Brest; Orthodox brotherhoods; publishing house of the Holy Spirit brotherhood of Vilno; liturgical collections; Psalter with orders; Horologion; daily prayers; Anthologion; Basil of Surazh; St. Leontius (Karpovich); Hieromonk Paul (Ljutkovich-Telica).

ОТДЕЛ II
ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦЕВ
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ОТВЕТЫ ТИВЕРИЮ ДИАКОНУ
С БРАТИЕЙ

ПЕРЕВОД С СИРИЙСКОГО И ПРИМЕЧАНИЯ
Е. А. ЗАБОЛотноГО, М. Г. КАЛИНИНА ПЕРЕВОД
С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО, ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ
ИЕРОМОНАХА ФЕОДОРА (ЮЛАЕВА)

УДК 276 (801.82)

Аннотация

Публикуемый в русском переводе трактат свт. Кирилла Александрийского содержит ответы на пятнадцать вопросов по различным темам христологии, антропоморфизмам Священного Писания, образу Божьему в человеке и др., которые были предложены святителю группой палестинских монахов. Перевод предваряется предисловием, в котором очерчиваются исторические рамки написания трактата, даются указания по сирийской и греческой рукописным версиям трактата, осуществляется обзор его печатных изданий, а также выясняется его связь с позднейшим компилятивным сочинением «Против антропоморфитов», изданным в 1605 году фламандским гуманистом Бонавентурой Вулканиусом, которое является в своей основе переработкой трех догматических сочинений свт. Кирилла: «Ответы Тиверию диакону с братией», «Разрешение догматов» и «Послание Калосирию епископу Арсеноитскому».

Ключевые слова: Кирилл Александрийский, греческая патристика, сирийская литература, христология, антропоморфизмы, антропоморфиты, образ Божий.

Настоящий трактат¹, как и представленное ранее в нашем журнале послание епископу Акакию Скифопольскому «О козле отпущения», является памятником дружеского общения свт. Кирилла Александрийского

¹ *Cyrellus Alexandrinus. Responsionum ad Tiberium diaconum (CPG 5232).*

с духовными лицами Палестины². Он содержит ответы на пятнадцать вопросов догматического характера, которые были предложены группой монахов во главе с диаконом Тиверием. Открывается трактат письмом монахов, где они излагают причины, побудившие их обратиться к александрийскому предстоятелю (а именно, возмущенные некими лицами догматические споры), и просят разрешить возникшие трудности. Из письма следует, что они лично прибыли в Александрию, дабы вручить вопросы святителю. Это могло быть не ранее ноября 431 г., то есть после его возвращения в Александрию с Эфесского (III Вселенского) Собора, поскольку в письме упоминается о кознях «нечестивого Нестория», а также о «низложении» свт. Кирилла и о принятии им «славы мученичества», что явно указывает на его осуждение «собориком» восточных епископов, альтернативным Вселенскому Собору под его председательством, и на его тюремное заключение в Эфесе³. Как полагает О. Барденхеввер, ответ свт. Кирилла был составлен не позднее 433 г.⁴, то есть до примирения с Антиохией, с чем соглашаются и издатели сирийской версии трактата⁵. Подтверждением может служить то, что в нескольких главах христологического содержания (гл. 5–7, 9) аргументация святителя и употребленные им выражения вполне обычны для его сочинений периода несторианского спора. Важное место в трактате занимает критика антропоморфных представлений о Боге: объясняются антропоморфизмы Священного Писания (гл. 1), акцентируется недопустимость прилагать к Божественным Лицам какие бы то ни было телесные представления и ограничения (гл. 2–3), решается вопрос об образе Божиим в человеке и в ангелах (гл. 8, 10, 14).

Написанием первого ответа общение святителя с палестинскими монахами не закончилось, но какое-то время спустя те же лица повторно прибыли в Александрию с просьбой разрешить новые догматические затруднения (одиннадцать вопросов). Ответы на них составили еще

² О связях свт. Кирилла Александрийского с Палестиной см.: Abel 1947. P. 205–230.

³ См.: ПЭ. 2014. Т. 34. С. 234–235.

⁴ Bardenhewer 1924. S. 56.

⁵ Ebied, Wickham 1970. P. 434.

один сходный по форме трактат — «Разъяснение догматов»⁶. Оба трактата связаны и по содержанию, поскольку ряд проблем, поднятых в первом трактате (объяснение антропоморфных выражений Священного Писания и понимание образа Божьего в человеке), получает более детальное рассмотрение во втором. Дополнительными сведениями о братстве Тиверия, равно как и об обстоятельствах догматических споров, затронувших братство, помимо обращенных к свт. Кириллу писем, которые стали поводом для написания им этих двух сочинений, мы не располагаем⁷.

Полностью трактат «Ответы Тиверию диакону с братией» сохранился только в сирийском переводе, в рукописи VII—VIII вв.⁸ В содержащих его двух греческих рукописях XI и XII вв. флорентийского и ватиканского собраний⁹ отсутствует вступительное письмо палестинских монахов и 1-я глава (ответ на 1-й вопрос). Печатное издание было осуществлено в 1872 г. Ф. Пьюзи в собрании творений свт. Кирилла Александрийского¹⁰. Письмо палестинцев и 1-ю главу он воспроизвел на сирийском языке по вышеупомянутой рукописи. Это было первое издание трактата в аутентичной форме, поскольку до этого его греческий текст был известен только в составе позднейшей компиляции, а именно: в 1605 г. фламандский гуманист Бонаventura Вулканиус издал как творение свт. Кирилла трактат «Против антропоморфитов» на греческом языке с латинским переводом¹¹. Из двадцати восьми глав этого сочинения первые двадцать три содержат главы из трактатов «Ответы Тиверию диакону с братией» и «Разъяснение догматов» с изменением порядка глав¹², а последние пять являются выдержками из «Слова

⁶ *Cyrrillus Alexandrinus. De dogmatum solutione* (CPG 5231). Русский перевод этого трактата готовится к изданию в ближайшем номере «Богословского вестника».

⁷ Ebied, Wickham 1970. P. 433. Примеч. 4.

⁸ Brit. Lib. Add. MS 14531. Fol. 119r—141r.

⁹ Laurentianus plut. VI. 17 (XI s.). Fol. 210 et seqq.; Vaticanus gr. 447 (XII s.). Fol. 302r—312r (Wickham 1983. P. XLVII).

¹⁰ Pusey 1872. Vol. 3. P. 567—602.

¹¹ *Cyrrilli Archiepiscopi Alexandrini Adversus Anthropomorphitas liber unus, graece et latine* / Ed. Bonaventura Vulcanius. Leiden, 1605.

¹² Главы 2—15 трактата «Ответы Тиверию диакону с братией» являются, соответственно, главами 18, 19, 14, 20, 21, 15, 10, 22, 3, 12, 11, 23, 4 и 17 трактата «Против

на Рождество Христово» свт. Григория Нисского¹³. В качестве вступления к нему помещено послание свт. Кирилла Александрийского к Калосирию, епископу Арсеноитскому¹⁴, где также опровергаются антропоморфные представления о Боге.

Издание Бонавентуры было воспроизведено в 1859 г. в «Патрологии» Ж. П. Миня¹⁵. О том, что это не творение свт. Кирилла, а составленная позднейшим лицом свободная переработка его подлинных сочинений свидетельствует, помимо использования фрагментов гомилии свт. Григория Нисского, еще и приписка к заголовку 14-й главы (которая соответствует 4-й главе трактата «Ответы Тиверию с братией»): «Против агноитов» (*κατὰ Ἀγνοητῶν*)¹⁶. Поскольку эта монофизитская секта появилась не ранее VI в., такую дату и можно принять как *terminus post quem* составления компиляции, представленной несколькими рукописями XIV–XVI вв.¹⁷

антропоморфитов», а 9 глав трактата «Разъяснение догматов» (по изданию Ф. Пьюзи) составили главы 1, 2, 5–9, 16 и 13 трактата «Против антропоморфитов» (Pusey 1872. Vol. 3. P. 545). Отметим, что 9-я глава трактата «Разъяснение догматов» по изданию Ф. Пьюзи соответствует 11-й главе по его новейшему критическому изданию Л. Уикхэма (подробнее об этом мы скажем при публикации русского перевода).

¹³ *Gregorius Nyssenus. Oratio in diem natalem Christi* (CPG 3194).

¹⁴ *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 83. Ad Calosyrium* (CPG 5383). Его русский перевод также готовится к изданию в «Богословском вестнике».

¹⁵ PG 76, 1065–1132.

¹⁶ PG 76, 1100B.

¹⁷ Две его древнейшие рукописи хранятся в венецианском (Marcianus gr. 2.122 (=295) (XIV s.)) и базельском (Basiliensis Bibliothecae Universitatis gr. 32 (A III 4) (XIV s.). Fol. 117 et seqq.) собраниях (Wickham 1983. P. XLVIII–XLIX). В 1993 г. вышло новое издание «Против антропоморфитов» с параллельным новогреческим переводом и вступительной статьей Х. Стамулиса (*Σταμούλης* 1993). Х. Стамулис высказал предположение, что в таком виде сочинение мог составить и сам свт. Кирилл. Он указывает на его знакомство со «Словом на Рождество Христа» свт. Григория Нисского, находя ряд совпадающих с ним фрагментов в тексте его «Толкования на Евангелие от Луки», и напоминает, что именно свт. Кирилл Александрийский начал широко цитировать патристические свидетельства в богословских сочинениях (*Σταμούλης* 1993. Σ. 55–59). Но во-первых, выявленные Х. Стамулисом параллели либо не выглядят вполне убедительными (совпадение одного слова или общей мысли), либо относятся к тем фрагментам «Толкования на Евангелие от Луки» из катен, аутентичность которых не подтверждается ни новейшим критическим изданием греческого текста, ни сирийским переводом этого памятника (относительно текстологии

В 1970 г. Р. Эбид и Л. Уикхэм опубликовали полную сирийскую версию трактата «Ответы Тиверию диакону с братией» в сопровождении английского перевода¹⁸. Новейшее издание его греческого текста с параллельным английским переводом было осуществлено Л. Уикхэмом в 1983 г.¹⁹ Эти два издания и стали основой для предлагаемого здесь русского перевода.

которого см.: БВ. 2008. № 7. С. 17–21). Что касается патристических свидетельств, свт. Кирилл, приводя их, обычно педантично отмечает источники своих цитат (в чем и состояла новизна его метода, положившего начало святоотеческим флорилегиям), поэтому дословное воспроизведение им фрагментов гомилии свт. Григория Нисского без указания автора маловероятно. Наконец, как уже было сказано, он не мог дописать слов: «Против агноитов» — к заголовку одной из глав своего сочинения, поскольку этой секты в его время еще не существовало. По изданию Х. Стамулиса был выполнен перевод трактата «Против антропоморфитов» на русский язык выпускником МДС 2005 г. С. Сулиным в качестве дипломной работы (Сулин 2005).

¹⁸ Ebied, Wickham 1970.

¹⁹ Wickham 1983. P. 132–179. В отличие от других представленных в этом издании творений свт. Кирилла, греческий текст которых лишь воспроизводит прежние публикации, греческий текст упомянутых трех сочинений («Ответы Тиверию диакону с братией», «Разъяснение догматов» и «Послание Калосирию, епископу Арсеноитскому») является результатом самостоятельного изучения Л. Уикхэмом рукописной традиции и в ряде подробностей отличается от издания Ф. Пьюзи. Вступительное письмо палестинских монахов и 1-я глава трактата «Ответы Тиверию диакону» даны здесь только в английском переводе, причем новом, сравнительно с изданием 1970 г., поскольку там, по признанию Л. Уикхэма, не обошлось без ошибок перевода (Ibid. P. XLIX).

ПИСЬМО БЛАЖЕННОМУ КИРИЛЛУ,
 АРХИЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРИИ, ОТ БРАТЬЕВ,
 КОТОРЫЕ ПРИШЛИ ИЗ ПАЛЕСТИНЫ¹

<...>² будучи изгнанными <...> отвратительного волнения народа, находящегося внизу³, <...> приобретаем мы и свет, и день мира в ненастное время, видя спокойствие твоего лика. Мы уповаем на то, что никто никогда не лишит нас этого. Но претерпев вынужденный переезд, в Боге <...> мы находим наслаждение <...> и молимся о том, чтобы никогда не отпасть от этого. И мы молим Бога о том, чтобы больше никогда с этой радостью не соединилась мысль о скорби, ибо у нас есть ты, молитвами своими сражающийся за нас. А вместе с любовью — привязанность, и да будем мы твоими, соединяясь узами <любви>⁴. И оставляя все, мы прилепляемся (к тебе), ведόμεе словом и любовью. Не сомневаемся относительно следующего: то, что относится к вашей отеческой любви во Христе, есть залог того, что случится с нами. Но я уверен, что будучи возлюбленным сыном, каковой я <...> любовь <...> к отцу. Содержание письма будет воспринято с пользой для наших душ, и к славе твоего блаженства будут сии труды против еретических вопрошаний, помещенных ниже в послании.

Бог Сын, Бог Слово, когда возжелал созвать род человеческий и привести его к тому, что было в начале, возжелал вступить в общение с нами в смирении и возвеличить нас с Собою посредством первенства, которое принадлежало Ему по воле Бога Отца. Совершая таинство ради нас, Он делает совершенной и Церковь, устанавливая также нерушимую стену для ее безопасности. С одной стороны, сия стена защищает от искушений сатаны, которые приходят извне, с другой стороны, она защищает от плевел, вырастающих по причине тех злых учений, которые являются из нашей среды. Он даровал помощников в благочестии во всех родах. Так, посредством сего огненного, духовного и апостольского языка эти помощники могут истреблять

¹ Перевод Е. А. Заболотного.

² Начало рукописи повреждено.

³ По всей видимости, имеются в виду жители Палестины.

⁴ ⲛⲁⲛⲁⲗⲁ. Восстановлено издателями. В рукописи: ⲛⲁⲛⲁ ...

плевелы, враждебные пшенице, и поборошь искусителя посредством исповедания истины. Ибо Бог, *знающий все прежде бытия его*⁵, воздвиг против врагов предшественников твоего отцовства, а в последнее время — и тебя, ибо ты можешь постигнуть и познать то, что касается вопросов благочестия, ты восстал, узнал и *произнес доброе исповедание*⁶ пред ангелами и людьми и направил паству Христову к доброй пажити.

И ныне, избежав опасностей, связанных с этим, ты был спасен Промыслом Божиим прежде всего ради нас, в сии времена служителей Божиих, дабы тебе была дарована двойная победа в исповедании. Ведь ты пострадал даже тогда, когда не должен был пострадать, по причине твоей постоянной любви к людям, даже к тем, которых нечестивый Несторий подкупил серебром. Так, все сии милости пришли к тебе, ибо, по причине твоего низложения, они сплели тебе богато украшенный венец, украшенный всей славой мученичества⁷. Ведь те, которые ожидали многих несчастий для тебя, были вынуждены увидеть, что через это они способствовали твоей небесной победе. Не сказал ли тебе Христос так, как сказал Он Павлу: «Во всякое время говори и не умолкай и не бойся, ибо Я с тобою и спасу тебя от всего»⁸. Он есть Тот, Кто хранит для нас полноту единой Своей Церкви. Поэтому мы воздаем хвалу Богу за Его благоволение и знаем, что ты был посвящен и назначен для того, чтобы силою Духа защищать божественные тайны, ибо посредством всего этого мы достигаем совершенства.

Мы зовем тебя на грядущую битву и к будущему венцу ради Христа, предлагая тебе это письмо, а Богу — твое рвение в том, что касается благочестия, и привлекаем внимание нашего учителя к тому, что касается ересей злых людей, говорящих нечестивое (мы подразумеваем те ереси, которые появились среди римлян⁹). Так мы молимся о том,

⁵ Дан. 13, 42.

⁶ 1 Тим. 6, 12.

⁷ Речь идет о низложении свт. Кирилла Александрийского на «соборике» восточных 26 июня 431 г. (Gesta a synodo Orientalium (CPG 8691) // АСО I, 1, 5. Р. 122–124; ДВС. Т. 1. Казань, 1910. С. 286).

⁸ Ср. Деян. 18, 9–10.

⁹ Т. е. византийцев.

чтобы ты воспрянул духом и побудил Христа, Который говорит через тебя, возвышая слово, определяющее здравое учение.

Мы молимся о том, чтобы ты мог победно воскресить мощь истины и противопоставить ее тем заблуждениям, которые изложены ниже в этом письме, чтобы мы, окормляемые к пользе своей на ветвях Святой Церкви, могли еще более насладиться цветами духовных растений. Мы молимся о том, чтобы те, которые до сих пор являются детьми в мыслях своих и младенцами в своем отношении к Богу, могли воспринять подлинное руководство с помощью Писания. Молимся и о тех, кто изрыгнул заблуждение, чтобы они обнаружили, что их души, словно волнуемые каким-то злым духом, получили новый урон, или чтобы они, возможно, были обращены твоими усилиями при помощи Христа, Бога и Спасителя всех, *Который хочет, чтобы всякий человек достиг познания истины*¹⁰. Но ты, завершая этот спор и являя исповедание веры тем, кто под небесами, удостоишься венца правды¹¹ и примешь от Бога то, что подобает, в свое время, ибо ты не только всегда приносишь Богу молитвы о нас, принимаемые Им, но и с обеих сторон обороняешь своими руками нас — и сохраненных, и спасенных твоим наставлением. И ты придешь, говоря: «Вот я и дети, которых дал мне Ты, Господи»¹².

Нас немного, но мы имеем преимущество: мы твердо верим, что никто из нас не будет оставлен твоими молитвами и что нам помогает духовная мудрость, данная тебе Богом. Мы должны быть благодарны тебе за все это, и ныне мы не перестаем возносить молитвы Богу о твоём мирном состоянии и долгой жизни. И совершив путешествие к Нему, добровольно мы представим доказательство благочестия, которое есть у тебя, запечатленного в душах наших.

¹⁰ 1 Тим. 2, 4.

¹¹ Ср. 2 Тим. 4, 8.

¹² Ср. Ис. 8, 18.

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ, НАПРАВЛЕННЫЕ
ЗНАМЕНИТОМУ КИРИЛЛУ,
АРХИЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ,
ОТ ТИВЕРИЯ ДИАКОНА И ВОСЬМИ БРАТЬЕВ¹³

Опять вышли на поверхность уродства других ересей. Опять показались новые слова искаженных учений. Снова некие люди, придя, не знаю откуда, в нашу страну, пытаются всеять плевелы своих учений в нашу чистую пшеницу страха Божия. Снова, когда члены тела не идут слаженно и замышляют спор, они немедленно нуждаются в твоём исцеляющем учении¹⁴. Ведь уже в течение года изрекается кощунство. Также и в тайне передаются нечестивые учения, которые поначалу погасли, но оттого, что древо злобы не было отторгнуто от корней, снова произросла некая поросль, которая спешит наполнить плодами соседнюю область Палестину. И если бы обнаружившаяся язва остановилась на тех, кто прежде был захвачен ею, то мы легко возлюбили бы молчание, лишь оплакивая гибель иссохших членов или покрывая молитвами их обращение к исцелению. Но поскольку врагу [этого] оказалось недостаточно, постольку к тем, кого он уже похитил, он также прибавляет гибель [тех], кто от здорового тела, но также и тех [среди] чуждых телу Церкви [людей], которые хотят прийти к истине, он пытается удержать препонами, — [поэтому] справедливо, что у нас появилась необходимость в запросе, подобном этому. А зло, которое [особенно] велико, к заблуждению наиболее простых, [состоит в том], что изобретатели зла

¹³ Перевод М. Г. Калинина. Переводчик благодарит Ю. В. Фурман (ИВКА РГГУ), выступившую рецензентом данного текста, и иером. Феодора (Юлаева), предложившего ценные замечания по стилю перевода. Примечания к переводу выполнены М. Г. Калининым и иером. Феодором (Юлаевым).

¹⁴ Букв.: «в учении твоего исцеления». В рукописи после «немедленно» (حجلاً) стоит дополнительная точка, которая, возможно, указывает на лауну в рукописи. Издатели текста предлагают для этой лауны эмэндацию **نحن** («мы»), и это местоимение, по их мнению, выступает подлежащим при нескольких предикативных причастиях в тексте, в результате чего перевод получается следующий: «когда члены тела не идут слаженно и мы замышляем обличение, мы немедленно нуждаемся в твоём исцеляющем учении» (Ebeid, Wickham 1970. P. 443). Эта эмэндация неубедительна, поскольку личное местоимение при предикативном причастии не может заменить энклитику (возможна комбинация **نحن نحن**, но не **نحن نحن**).

облачаются в священническое одеяние¹⁵, и поселяются в монастырях, и хотят от многих называться «учителем»¹⁶. И почтенным возрастом, и бородой, и честью священнической, и гостеприимством¹⁷ как будто бы ради Бога они превосходят тех остальных¹⁸ и желают сподобиться преимущественной чести и славы от тех, кто живет на этом месте. И в овечьих одеждах они скрывают злобу и ярость волков. И поистине они суть облака безводные¹⁹, и вместо приятного ветра и прохладных дождей они, в оном всецелом изменении, проливают потоки углей на тех, кто весьма юн разумом, потопляя их в вечном огне.

Отсюда мы пришли, убеждая твою богобоязненность, чтобы однажды ты один восстал и, пламенея Духом Святым, открыто утвердил для нас истинное слово по поводу тех [учений], что все еще получают известность. Ибо тебя Христос извел как светило и око Своего небесного тела ради того, чтобы ты просвещал светом страха Божия души сынов света и истины, [извел] и десницей у Церкви Своей ради того, чтобы ты защищал и укреплял в правой вере их умы. И тебя он устроил для апологии веры, у которой нет порока, для того, чтобы ты также заграждал уста тех, кто нечестиво изрекает хулу на Бога. Ради этого мы просим, чтобы ты, зная, что положения, изложенные в нашем письме,²⁰ будут преданы огласке, не оставался более неудобопреклонным к ответу на [это] послание и чтобы ты не скрыл истину, считая, что мы медленны на слышание.

Пусть учение твоей святыни относительно этих [вопросов] будет с тобой пред престолом Христа в день воскресения, нам же пусть оно будет во укрепление, сомневающимся — в поддержку, нечестивцам — в обличение или во обращение к истине. И будь к нам благосклонен,

¹⁵ Букв. «в свойственное (а) священническому образу».

¹⁶ См. Мф. 23, 7.

¹⁷ Возможный перевод — «странничеством», однако перевод «гостеприимство» лучше соответствует положению дел.

¹⁸ «Тех других» — вероятно, тех «многих», у которых еретики стремятся завоевать учительский авторитет, то есть речь идет о монахах-палестинцах. См. далее замечание о «живущих на этом месте».

¹⁹ Ср. 2 Цар. 5, 8.

²⁰ Букв. «наши положения», «наши аргументы».

дабы отпустить того, кто свободен от всякого нареkania. Господин, святейший отец! Ведь мы просим не ради того, чтобы препираться в словах, но ради того, чтобы не быть вовлеченными в ошибку по собственной воле. Ведь если посредством страха Божия и праведности благодать горнего царствия, совершенствующая человека на пути к Богу, действует должным образом и от этих двух [добродетелей] венцом неувядающей славы украшаются те, которые достигли совершенства во Христе, те, которые дважды победоносны²¹, те, которые прекрасно сражались, возлюбленные ученики Христовы, и наслаждаются победами по благодати²² Божией, то с необходимостью, когда [что-либо] одно из этого²³ находится в отдалении, лишившийся [этого] начинает хромать, а когда хромает, *не войдет в дом Божий*²⁴. И когда одно из этих двух благ оскудевает, тогда ясно, что [человек] не *ввидет в оный покой*²⁵.

Отсюда, раз мы освободились от всего обвинения, а скорее, сподобились похвалы, мы надеемся испытывать и искать [ответ] ради правой веры — может быть, хотя бы немного. Когда от этих двух (говорю, от страха Божия и от стойкости в добродетелях) мы и божественного ведения сподобимся по справедливости, [тогда] через данное тебе свыше разумение²⁶ мы обретем малую благодать в помощь во время благоприятное, когда праведный Судия воздаст каждому человеку по делам его. Итак, мы убеждаем твою богобоязненность, [желая] получить от тебя точное разрешение этих [спорных положений], чтобы, и учась у тебя бояться Бога, и получая для наших душ стену правой веры, и вновь пламенея естественной праведностью благодаря твоему преподобию, и приняв от Духа благую часть горнего жития, исповедовать без лукавства перед престолом Господа Христа, что эта благодать дана нам от Бога через первосвященника Кирилла. Итак, проросшее ныне зло и есть предмет

²¹ Букв. «те, кто в двойных победах» (نَتَيْ سَيِّمٍ خَمْسَتَيْ). Этот образ соотносится с названными выше двумя добродетелями — страхом Божиим и праведностью.

²² Возможен перевод «оправданиями благодати».

²³ То есть одна из двух добродетелей.

²⁴ Ср. 2 Цар. 5, 8.

²⁵ Евр. 4, 11.

²⁶ Букв. «через данное тебе свыше присутствие разума».

изысканий относительно этих [вопросов], разрешения которых мы просим у тебя. Это то, что изложено ниже, это то, что они говорят.

СПИСОК С ПОСЛАНИЯ КИРИЛЛА, АРХИЕПИСКОПА
АЛЕКСАНДРИИ, НАПИСАННОГО ТИВЕРИЮ ДИАКОНУ
И ПРОЧИМ БРАТИЯМ²⁷

1. Против (ⲁⲗ) тех, которые утверждают, будто Бог тоже имеет образ (Ⲛⲁⲱⲗ [dmūā]) человека, и по поводу вопросов, изложенных письменно

Разъяснение

Я слышу, что Божественное Писание говорит: *Повинуйтесь начальникам вашим и будьте покорны, ибо они бдят о ваших душах как обязанные дать отчет*²⁸. Ибо пастве следует покоряться пастырскому разумению и непременно идти туда, куда ее поведут, ведь ее пасут на хорошей пище и на тучной пажити²⁹, как написано. Ибо лучшим из рода пастырей подобает не предавать души пасомых волкам и не дожидаться добровольно зверей, устроивших засаду, или тех, кто имеет обыкновение делать таковое; пусть знают они, что за их души они будут давать ответ перед Богом. Пишу и я сие, узнав, что некто смущает вас, основываясь не столько на точности вероучения и не на том, что почерпнуто из Писаний, сколько на собственном разумении. Они извергают слова, не имеющие силы и истины. Ибо они впали в столь дурные помышления, что предположили и помыслили о превосходящей всё природе Бога, будто ей присущ человеческий облик (Ⲛⲁⲱⲗ [hezwā]), то есть форма (Ⲛⲁⲱⲗ) человека. И хотя я не могу в это поверить, ибо готовность признать такое³⁰ есть явное доказательство крайнего безрас-

²⁷ Перевод М. Г. Калинина.

²⁸ Евр. 13, 17.

²⁹ Иез. 34, 14. Букв.: «на хорошем пастбище и на месте злачном». В основном тексте перевод дан по Септуагинте.

³⁰ Букв.: «то, чтобы желать так мыслить».

судства, но я дивлюсь, что у тех, кто заводит подобные споры и говорит это или может подумать так, оставлено без внимания, что так мыслили идолопоклонники. О них вопиет Божественное Писание. Так, о них говорит Павел: *Называя себя мудрыми, они обезумели и изменили славу нетленного Бога в подобие образа*³¹ *тленного человека*³². Стало быть, те, которые утверждают, что Богу свойственно человеческое подобие (ⲛⲁⲥⲁⲗⲁ), безумствуют вместе с этими идолопоклонниками. И будучи охвачены таким же нечестием, они явно находятся под прещением [апостола], ибо и они изменяют славу нетленного Бога в подобие образа тленного человека, отклоняясь от истины и пребывая вдали от разума, приличествующего святости.

Этому можно научиться и посредством других умозрений³³, а именно: опять-таки всемудрый Павел пишет о Слове, происшедшем от Бога Отца: *У каждого из вас должно быть то же расположение, что и во Христе Иисусе: Он, будучи в образе* (ⲛⲁⲥⲁⲗⲁ / ἐν μορφῇ) *Божием, не считал хищением быть равным Богу, но истощил Себя Самого, приняв образ* (ⲛⲁⲥⲁⲗⲁ / μορφῇ) *раба, сделавшись подобным* (ⲛⲁⲥⲁⲗⲁ / ἐν ὁμοιώματι) *человека*³⁴. Итак, притом что истощание, то есть воплощение, доставило Сыну образ раба, то есть оный человеческий, а Он был в образе Божием, образ Божий в любом случае в чем-то отличен от того, что присуще нам. Ведь если бы Божественная природа по облику была такой же, как человеческая, то Он, будучи Богом Словом, воспринял бы наш образ не в качестве иного образа. И по-другому говорит сей надежный домоправитель тайн нашего Спасителя этим глупцам и неучам, которые хотят так думать, а именно: снова всемудрый Павел говорит в послании, обращаясь к галатам: *Дети, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится* (ⲛⲁⲥⲁⲗⲁ <...> ⲛⲁⲥⲁⲗⲁ /

³¹ ⲛⲁⲥⲁⲗⲁ / ba-dmūtā d-šalmā, ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας.

³² Рим. 1, 22–23. Пер. еп. Кассиана. Ср.: «называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку» (Син.).

³³ Сирийскому ⲛⲁⲥⲁⲗⲁ, вероятно, соответствует здесь θεωρήματα. Данный термин (θεωρήματα) может, в частности, означать библейское место, подлежащее толкованию (PGL. P. 647). Дальнейший текст подтверждает это понимание, поскольку свт. Кирилл приводит в обоснование своей позиции серию цитат из Св. Писания.

³⁴ Флп. 2, 5–7.

μορφωθή) ³⁵ в вас Христос ³⁶, хотя у них был человеческий образ, когда он, как видим, писал им таковое. Если же образ Христов возникает в нас по-другому (ясно, что умопостигаемо и духовно), то, стало быть, такой облик Божественной природы, что очевидно, не является также и нашим. Она также не состоит, как у нас, из частей и членов, но существует вне тела и вне всякой формы (شكك [ʔeskīm] / σχῆμα), количества и ограничения. Поэтому и Спаситель наш, обращаясь к сонмищам иудеев по поводу Бога Отца, говорит: *Истинно говорю вам* ³⁷: *вы ни гласа Его никогда не слышали, ни облика Его* (σὸν / εἶδος αὐτοῦ) *не видели* ³⁸. Хотя если бы присущие нам образ и облик были Божиими, то почему все они «не видели» Отца, видя друг друга? Почему же только Сын есть Его образ (سالمى [salmā] / εἰχών) ³⁹ и сияние и отображение (شكك [uicqā] / χαρακτήρ) ипостаси Его? ⁴⁰ Как же они тем не менее говорят: «Нет у Него иного облика, кроме того человеческого»? Неужели они не чувствуют, что больны великим зломыслием? Не видят достойной смеха нелепости своего учения, то есть своего мнения? Они не вспоминают блаженного Павла, обращающегося к афинянам и говорящего: *Мы не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или* ⁴¹ *носящим печать* ⁴² *искусства и мысли человеческой* ⁴³, хотя создатели идолов и опытные в подобных вещах изображают человеческий облик у находящихся у них лжеименных богов. Если же нам не подобает думать, что присущее Богу подобно изображенному ими, то как после этого сообщающие, что Он существует в человеческом облике, не стыдятся, когда пишут ⁴⁴ такое без меры? Ведь

³⁵ Букв.: «(пока не) станет в вас формы».

³⁶ Гал. 4, 19.

³⁷ Истинно говорю вам: — (Син).

³⁸ Ин. 5, 37.

³⁹ См. Кол. 1, 15. В Пешитте здесь слову εἰχών соответствует כדאסל.

⁴⁰ См. Евр. 1, 3.

⁴¹ + камню (Син.).

⁴² В сирийском тексте — «начертанию» (כדאסל).

⁴³ Деян. 17, 29. Пер. еп. Кассиана.

⁴⁴ כדאסל. Возможно, ошибочное написание вместо כדאסל «рисуют, изображают (красками или резьбой)». В таком случае выражение «изображают без меры» соотно-

щий славу превыше мира и превосходящий всякую природу, видимую и невидимую. Ведь Творец всего — по природе за пределами всего. Говорим же мы, что живущий на земле человек пребывает *по образу Божию* (ⲉⲓϥⲓⲛⲁ ⲛⲁ ⲛⲉⲙⲗⲉ / κατ' εἰκόνα Θεοῦ)⁴⁹, потому что он также может быть праведным, святым, благим и мудрым. Он достиг и власти над всем, что на земле, ведь *все покорил Бог под ноги его*⁵⁰, как написано. Ведь и это, наряду с прочим, задает в нем красоту подобия. Итак, запрещайте тем, кто хочет учить иначе, и унимайте таковых, убеждая их умолкнуть и, лучше, стремиться тем или иным образом, в остальном⁵¹ проводя праведное житие⁵², достойное монашествующих, улучшить конец во Христе в вышней обители.

2⁵³. Против тех, которые говорят, что хотя Сын был с Отцом по достоинству Божества и тогда, когда стал человеком и находился на земле, однако по ипостаси Он с Ним более не был⁵⁴

Разъяснение

Я узнаю, что некоторые люди, привыкшие наудачу и безрассудно нести вздор даже о столь великих и важных вещах, говорят, будто Единородный Сын Божий хотя и был с Отцом по Божеству и по достоинству сущности, когда вступил в общение с живущими на земле и *обращался между людьми*⁵⁵ как единосущный Ему, но как ипостась (κατὰ τὸν τῆς ὑποστάσεως λόγον) Он с Ним более не был, а именно: лишились⁵⁶, как они утверждают, всей сыновней ипостаси и небеса, и сами отеческие недра, ведь не должно связывать ипостась с ипостасью, ни тех, кто

⁴⁹ Быт. 1, 27.

⁵⁰ 1 Кор. 15, 27; Пс. 8, 6.

⁵¹ Букв. «из остального».

⁵² В оригинале два слова, «житие» (ⲛⲓϥⲓⲛⲁ) и «жизнь» (ⲛⲓϥⲓⲛⲁ).

⁵³ В Codex Vaticanus Graecus 447, где настоящая глава является первой, здесь имеется надписание: «Догматические вопросы, предложенные Тивернем диаконом и братьями святому Кириллу, архиепископу Александрийскому» (Wickham 1983. P. 140).

⁵⁴ Здесь и далее — перевод и примечания иером. Феодора (Юлаева).

⁵⁵ Вар. 3, 37.

⁵⁶ χεχῆνωτο.

существует в одной сущности. Я же, подивившись невежественному безрассудству тех, кто помыслил такое, счел необходимым сказать, что у них сущность Божия подлежит количественному измерению и они говорят, что она постижима и конечна. И она более не является ни неопределимой, ни непостижимой, но уже заключается в неких местах и охватывается пространственными промежутками, а это подходит к понятиям о телах. Стало бытъ, это — тело, и непременно в каком-то облике, и не существует помимо тела, ведь именно это соответствует телам. Тогда каким образом Спаситель говорит: *Бог есть Дух*?⁵⁷ Ведь говорит Он, что Бог есть Дух для того, чтобы вывести вне телесных представлений эту сверхъестественную и неизреченную природу. Не скажут ли по справедливости тем, которые такое сболтнули или даже мыслить дерзают: «Содом оправдан более тебя»?⁵⁸ Ведь у эллинов мудрецы думают более благочестиво, настаивая на том, что божество бес-телесно и не имеет облика, лишено количества, частей и формы и, хотя существует повсюду, однако ни от чего не удаляется.

Как же укрылось от них и то еще, что если Сын, будучи единосущен Отцу, лишил небо Своего присутствия, когда стал человеком и обращался с живущими на земле, то несомненно, что и земля была лишена ипостаси Отца, поскольку Он ни человеком не стал, ни между людьми не обращался, но — да скажу нечто сообразное их неразумию — остается на небесах? Тогда почему Спаситель сказал, что *Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела*?⁵⁹ И как Он возвестил через пророка: «*Не Я ли наполняю небо и землю?*» *говорит Господь*⁶⁰, и еще: *Я Бог, находящийся близко, говорит Господь, а не Бог вдали*.⁶¹ Ведь всё имеет вблизи, вместе с Отцом наполняя всё, рожденный от Него по природе Христос. Да и пророк Давид говорит: «*Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу?*»⁶² Ведь нельзя, никак нельзя найти где-нибудь небеса и землю, лишённые неизреченного Божества, ибо всё наполняет, как я сказал, Божественная и единосущная Троица. Помним мы и о том, что Спаситель всех и Господь говорил святым апо-

⁵⁷ Ин. 4, 24.

⁵⁹ Ин. 14, 10

⁶¹ Иер. 23, 23.

⁵⁸ Ср.: Иез. 16, 52; Мф. 11, 24.

⁶⁰ Иер. 23, 24.

⁶² Пс. 138, 7.

столам: «Лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам»⁶³. А после того как Он отошел, [Он,] исполняя собственное обещание, послал с неба Утешителя, то есть Духа. Он же — единосущен Отцу и Сыну. Так неужели, когда спустился на землю Утешитель, чтобы освятить нас, Духа не было на небесах? Но, может, следует сказать, что Он, освятив нас, снова взошел на небо и Его нет с нами? Хотя написано, что *Дух Господа наполняет вселенную*⁶⁴. Но и Сам Христос сказал, намереваясь взойти к Отцу: «Се, Я с вами во все дни до скончания века»⁶⁵. А если Он с нами, то непременно еще и теперь, как они говорят, небеса лишены сыновней ипостаси и Он, оставив Отчее лоно, куда охотнее обитает с теми, кто на земле.

Так вот они пустословят, как я сказал. Кто после этого стерпит их глупость? Или кто из более благоразумных не прольет обильные слезы о них — о тех, которые, не зная священных и божественных Писаний, без всякого испытания изрыгают то, что пришло им на ум и отпадают от правых догматов Церкви? Что сказал Филиппу, когда тот говорил об Отце, Сыне? «Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?»⁶⁶ Стало быть, невозможно никогда Одному быть без Другого, но где бы ни усматривался пребывающим Отец, а Он — повсюду, там непременно и Сын; и где бы ни был Сын, там и Отец. Ведь если Сын есть сияние Отца⁶⁷ и Его Слово, мудрость и сила⁶⁸, то как можно Отца мыслить когда-либо без Слова, силы и мудрости? И как можно мудрость Божию и Его Слово и силу мыслить когда-либо без Отца? Или каким образом не будет в Нем когда-либо Его отображения?⁶⁹ И как отображение может быть без Отца, Которого Оно и есть отображение?

Но они говорят, что не должно связывать ипостась с ипостасью, ни тех, кто существует в одной сущности, и, вероятно, приводят в доказательство своих вздорных речей то, что свойственно нам (τὰ καὶ ὁ ὕμῶς)⁷⁰.

⁶³ Ин. 16, 7

⁶⁵ Мф. 28, 20.

⁶⁷ Евр. 1, 3

⁶⁹ χαρακτήρ (Евр. 1, 3). Ср.: «образ» (Син.); «отпечаток» (еп. Кассиан).

⁷⁰ Выражение, очень часто используемое свт. Кириллом для указания на человеческую природу, особенно в христологическом контексте.

⁶⁴ Прем. 1, 7.

⁶⁶ Ин. 14, 10.

⁶⁸ 1 Кор. 1, 24.

Тогда не следовало ли им принять во внимание, что для особенностей и отличительных признаков Божественной природы вовсе не служит правилом то, что свойственно нам, но они имеют собственные пределы, постигаются верой и не допускают слишком пытливых рассуждений? Ведь есть одна природа неизреченного Божества в трех особенных ипостасях, и она вне свойственных нам понятий и не следует тому, что привычно для творений. И это можно усмотреть во многом. А именно, мы являемся отцами своих детей посредством истечения и отделения, ведь то, что рождается, отступает в обособленное отличие (*ἰδιχῆν ἕτερότητας*), полностью и всецело. Но не так, утверждаем мы, Сын рожден от Бога и Отца, ведь хотя Он просиял из Его сущности и возблистал наподобие света, но не оказался вне Его, но Он и из Него и в Нем. Также у нас отцы старше своих детей, но это совсем не так у Бога. Ведь Он вечно сосуществует Отцу и имеет безначальное бытие вместе со Своим Родителем, чтобы и Тот вечно являлся Отцом. Ибо не было (времени), когда такого не было⁷¹. Следовательно, это Божественное и сверхъестественное Порождение тождественно Отцу, пребывая в отличии только по сыновству. Ведь не Отец Он, если Тот не Сын. Итак, раз все наполняет, как я сказал, превосходящая все сущность, поскольку она выше творения, ума и понятия, да прекратят свой лепет некоторые *от сердца своего рассказывающие, а не от уст Господних*⁷², как написано. А иначе как бы им, разоряя истину, не навлечь на свои собственные души подобающего тем, кто имеет обыкновение поступать так, наказания.

⁷¹ Отсылка к знаменитому выражению Ария «*ἦν πότε ὅτε οὐκ ἦν*» (*Athanasius Alexandrinus. Oratio I contra Arianos. 5, 3 // Athanasius Werke / Hrsg. M. Tetz. Bd. 1. T. 1 (2). В. — New York, В. - New York, 1998. S. 114; рус. пер.: Творения Афанасия Великого. Ч. 2. СЛА, 1902. С. 181*), анафематствуемому в Никейском Символе.

⁷² Иер. 23, 16.

3. Против тех, которые говорят, будто став человеком, Единородный оставил небеса лишенными Своего Божества⁷³

Разъяснение

Невероятные, как узнал я, и исполненные крайней нелепости словеса разносят некоторые люди, *от сердца своего рассказывающие, а не от уст Господних*⁷⁴, как написано. Ведь где не проявляет себя красота истины, там непременно вливает убийственный для человека яд присущего ему умопомрачения отец лжи. Итак, я узнаю, что некоторые по причине крайнего неразумия предположили и высказали, что Единородное Слово Божие, став человеком и обращаясь с плотью между теми, кто живет на земле, оставило небеса пустыми от Своего Божества. Но это не что иное, как сказать, что Оно измеряется количеством, и имеет постигаемую природу, и находится в некоем месте, как и тела или же другие творения. Вероятно, они не знают, что Божество бестелесно, лишено формы и частей, не измеряется количеством, не определяется местом, но наполняя всё и пребывая во всем, Оно является безграничным по Своей природе. Ведь написано: *«Куда пойду от Духа Твоего и от Лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там, сойду ли в ад — Ты там пребываешь. Если подниму крылья мои поутру и поселюсь на краю моря, то и там рука Твоя поведет меня»*⁷⁵. Поэтому им следовало не изрыгать от невежества необдуманно речи, но принять во внимание, какова, сколь велика и в каких превосходствах пребывает превысочайшая и неизреченная природа Бога. Когда, право же, Бог Слово отступил от того, чтобы быть вместе с Отцом или пребывать в Нем? Конечно, если допустить, что отпало и отделилось от

⁷³ По замечанию Л. Уикхэма, этот вопрос выглядит вариантом предыдущего, только если там высказывалось предположение, что при Воплощении Сын, покинув небеса, «оставил» там Свое Божество, здесь подразумевается, что Он покинул небеса вместе с Божеством. Близка и аргументация святителя в обоих ответах, а также используемые библейские цитаты. Вероятно, оригинальный вопрос был выражен несколько неясно, что и побудило свт. Кирилла при ответе изложить его в двух вариантах (Wickham 1983. P. 147. Примеч. 23).

⁷⁴ Иер. 23, 16.

⁷⁵ Пс. 138, 7–10.

света исходящее от него сияние, естественно было бы подумать, что допустимо и Сыну не быть вместе с Отцом. Но как они не обратили внимания на то, что солнце, даже будучи сотворенным, ведь это — творение, приведенное в бытие Самим Словом, хотя проходит вышний учиненный ему путь, но посылает во все стороны свет и, все наполняя изливающимися из него сиянием, по-прежнему имеет его в себе? И так, когда не было в Отце сияния Его славы? Когда отделилось от Его ипостаси ее отображение?⁷⁶ И если Отец наполняет все, а Сын не имеет этого по Своей природе, то есть того, чтобы наполнять все, быть повсюду и ниоткуда не удаляться, Он, стало быть, иной природы в сравнении с Ним. Таким образом, впадают в заблуждение ариан те, кто дерзают о Нем говорить такое. Ведь если они поистине уверовали, что Сын — Бог и Он по природе появился от Бога Отца, тогда почему они не уделяют Ему того, что подобает Божественной природе? Если же они, хотя и прилагают к Нему имя Бога, но лишают Его достоинств Божества, тогда они не понимают, что низводят Творца к творениям и причисляют Виновника бытия⁷⁷ и Господа всех к области сотворенных вещей. Следовательно, хотя по плоти Он и был видимым на земле как человек, но даже так небеса были наполнены Его Божеством. Ибо все наполняет, как я сказал, Слово, будучи Богом.

4. Против тех, которые говорят, что Сын не знал последнего дня

Разъяснение

Говорят также, что другие, услышав слова Христа: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»⁷⁸, самым неразумным образом заявляют, будто явившееся из сущности Бога и Отца Слово поистине не знает ни часа, ни дня того, так что Он оказывается в одном чине с ангелами и никоим образом, по видимому, не превосходит сотворенные через Него существа. Как в таком случае оказались в равном чине и в равной природе творение и Тво-

⁷⁶ Ср. Евр. 1, 3.

⁷⁷ γενεσιουργός (см. Прем. 13, 5).

⁷⁸ Мф. 24, 36; Мк. 13, 32.

рец? Но разве не является непреодолимым средостение между ними? Ведь Он — по ту сторону всего, а оно — во всем. Если же они думают, что поистине не знал чего-то Христос, насколько Он мыслится Богом, то они несутся мимо цели, устремляются против скал и воздвигают рог⁷⁹ против Его славы. Ведь если Он таков, как они утверждают, то окажется, что Он больше не единосущен Богу и Отцу. В самом деле, если Отец знает, а Сын в неведении, то каким образом Он равен Ему, то есть единосущен? Ведь незнающий непременно должен быть меньше знающего. А что еще более несообразно, Сын наименован советом и премудростью Бога и Отца. Ведь Павел сказал о Нем: «Который сделался для нас премудростью от Бога»⁸⁰, и еще: «В Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения»⁸¹. И божественный Давид поет существу на небесах Богу и Отцу: «Ты советом Твоимставлял меня»⁸², называя Его советом рожденного от Него Сына. Тогда разве не нелепо полагать, будто не знает чего-нибудь из того, что в Отце, Его премудрость и Его совет? И как Тот единственный, Кто знает Отца⁸³, не ведает дня кончины мира? В самом деле, что предпочтительнее, с точки зрения познания: знать, чем является Отец, или же знать последний день? Также написано, что *Дух всё пронизывает, и глубины Божии*⁸⁴. Но когда Дух, знающий глубины Божии и всё, что в Нем, является Духом и Самого Сына⁸⁵, тогда почему Тот не знает того, что в Его собственном Отце?

Следовательно, раз имеется множество доводов, сводящих к нелепости их невежественное и обманное мнение, необходимо обратиться к домостроительству и сказать, что Единородное Слово Божие взяло на Себя вместе с человечеством и всё, что свойственно Ему, кроме одного греха. А состоянию человечества по справедливости подходило бы быть в неведении о будущих событиях, поэтому поскольку Он мыслится Богом, постольку Он знает все, что знает Отец, а вот поскольку Тот же Самый является человеком, постольку Он не отказывается пред-

⁷⁹ Пс. 74, 6.

⁸¹ Кол. 2, 3.

⁸³ Ср. Ин. 10, 15.

⁸⁵ Гал. 4, 6.

⁸⁰ 1 Кор. 1, 30.

⁸² Пс. 72, 24.

⁸⁴ 1 Кор. 2, 10.

ставляться и незнающим, ведь это подходит человечеству. И подобно тому, как Он, будучи жизнью всех и силой, принимал телесную пищу, не пренебрегая состоянием истощания, и о Нем написано, что Он спал и утомлялся, точно так же Он, зная всё, не стыдится приписывать Себе приличное человечеству неведение. Ведь всё, что принадлежит человечеству, кроме одного греха, стало принадлежать Ему. А так как ученики желали знать то, что выше их, Он с пользой для них ссылается на то, что как человек Он не знает, и говорит, что этого не знают даже сущие на небесах святые ангелы, дабы они [ученики] не опечалились из-за того, что им не вверена эта тайна⁸⁶.

5. Против тех, которые говорят, что Слово обособленно совершало Божественные знамения, поскольку Его святая плоть нимало не содействовала этому

Разъяснение

А кто говорит, что не следует рассматривать сообща (*κοινωνοειῖν*) ни плоть с Божеством Единородного, ни Божество с плотью в Его чудесных делах; или что Лазаря гласом воздвиг из могилы⁸⁷ Бог Слово, а не человек; и что не Бог утомлялся в пешем пути, но воспринятый человек и именно он голодал, жаждал, был распят и умер, — таковые, утверждаем мы, совершенно уклонились от истины и остались в неведении

⁸⁶ Вопрос о неведении Христа свт. Кирилл рассматривал и в ранних триадологических трактатах: «Сокровище» (*Cyrrillus Alexandrinus. Thesaurus. Ass. 22 // PG 75, 368D–380B. Рус. пер.: Яшунский 2014. С. 217–223*) и «О Святой Троице» (*Idem. De Sancta Trinitate dialogi 6 // SC 246. P. 116–139*). Ж. Льебэр, посвятивший в своей монографии отдельную главу этому вопросу с обсуждением различных интерпретаций точки зрения свт. Кирилла в ученой литературе, отмечает, что решение святителя напрямую зависит от 3-го «Слова против ариан» свт. Афанасия Александрийского (*Athanasius Alexandrinus. Oratio 3 contra Arianos. 42–50 (M. Tetz. Bd. 1. T. 1 (3). B. — New York, 2000. S. 353–362)*). Рус. пер.: Творения Афанасия Великого. Ч. 2. СТСЛ, 1902. С. 422–432). Свт. Кирилл подчеркивает совершенное знание Христа как Бога Слова и оправдывает Его слова, которые сказаны «по домостроительству» и для назидания учеников, «педагогически», но не имеют никакого отношения к действительному неведению (Liébaert 1951. P. 87–100).

⁸⁷ См. Ин. 11, 43.

тайнства домостроительства с плотью. Ведь не два есть сына, говорим мы, или два христа, но один Христос и Сын, рожденный от Бога и Отца прежде всякого века и времени, Бог Единородный и ипостасное (ἐνυπόστατος) Его Слово, а в последние времена этого века Тот же Самый по плоти родился от жены. Поэтому пусть они не разделяют Его, как *дводушные*⁸⁸, и не вводят нам двух сынов, но пусть исповедуют Одним и Тем же Самым как вочеловечившееся Слово Божие, Которому принадлежит всё: и изречения, и действия. Ведь поскольку Один и Тот же был Богом и вместе человеком, Он говорит и как подобает Богу, и по-человечески и, подобно этому, Он совершает как свойственные человеку, так и подобающие Богу действия. Итак, когда они будут исповедовать одного Сына, Христа и Господа, тогда прекратят невежественно разделять и разлагать Его надвое, чтобы рассматривать Слово от Бога Отца обособленно и отдельно, как одного Сына, а в качестве другого Сына, опять-таки обособленно и отдельно, воспринятого, как они говорят, человека. Мы же полагаем и веруем, что это не так, но что Слово, будучи Богом, стало плотью, то есть человеком, не отказавшись от того, чтобы быть Богом, но и оставшись тем, чем Оно было, непреложно и неизменно, даже став причастным плоти и крови⁸⁹, по Писаниям. Соединившаяся же с Ним и ставшая Его собственной плотью одушевлена, утверждаем мы, разумной душой⁹⁰.

6. Против тех, которые говорят, что Он не вознесся вместе с соединившейся с Ним плотью; и против тех, которые говорят, что вознесшееся тело примешалось к Святой Троице

Разъяснение

А что Он вознесся вместе с соединившейся с Ним плотью, как можно сомневаться? Ведь Того, Кто воскрешен из мертвых, то есть Его, оче-

⁸⁸ Иак. 4, 8.

⁸⁹ Евр. 2, 14.

⁹⁰ В акцентировании того, что плоть «одушевлена разумной душой» можно видеть отголоски несторианской полемики, когда обвинения в аполлинарианстве вынуждали святителя подчеркивать свою непричастность к этой ереси.

видно, насколько Он мыслится и является человеком, Отец посадил одесную престола величия в вышних⁹¹, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени именуемого⁹²; и Он в свое время явится таким же образом. И для этого достаточно обращенного к тем, кто видел Его возносящимся после воскресения из мертвых, гласа святых ангелов, которые явно говорили: «*Сеи Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо*»⁹³. Так вот, если те, кому довелось наблюдать Его вознесение, увидели Слово без облачения (γυμνός) плоти, то пусть догадываются, что Оно и придет *таким же образом*. Если Он удостоверил святых апостолов, показав им осязаемое тело, и таким образом вознесся, то *таким же образом* Он и придет снова и не может обмануть сказанное о Нем святыми духами.

Но пусть некоторые не строят превратных представлений и не выдумывают, будто соединившееся со Словом тело примешалось к природе Святой Троицы. Ведь невозможно, чтобы эта неизреченная и сверхъестественная сущность, которую полагают по ту сторону всякой мысли и всякого понятия, могла воспринять какое-то добавление, тем более от внешней и иной природы. Ибо она сама по себе является всесовершенной, пребывает в том, что сообразно ее собственному совершенству и не допускает никакого умаления, поскольку всегда непреложна и неизменна и не может, как я сказал, нуждаться в каком-то добавлении. Поэтому пустое несут те, которые от великого невежества заявляют, будто тело через сорастворение (σύγχρασις) или сращение сущностей (συνουσίωσις) вместились в природу Святой Троицы. Мы так, конечно, не полагаем, но содержим правое мнение о Спасителе всех нас Христе, а именно: мы утверждаем, что Само Единородное Слово Божие во-человечилось не так, будто Оно претворило Свою природу в плоть, но Оно восприняло ее от Святой Девы и явится с ней, только уже в славе Отца вместе со святыми ангелами⁹⁴.

⁹¹ Евр. 8, 1.

⁹² Еф. 1, 21.

⁹³ Деян. 1, 11.

⁹⁴ Мф. 25, 31.

7. Как нужно понимать, что *Слово стало плотью*⁹⁵

Разъяснение

А поскольку некоторые, как я узнаю, притворно вопрошают, что́ может означать и каким образом понимать, что *Слово стало плотью*, мы вынуждены сказать, что у боговдохновенного Писания есть обычный время от времени именовать человека только по плоти. И действительно, Бог возвестил в пророках, что Он изольет Свой Дух на всякую плоть⁹⁶. И еще сказано, что *узрит всякая плоть спасение Божие*⁹⁷. И мы, конечно, не говорим, будто только на плоть изливается Божественный Дух или что только плоть узрела спасение через Христа, но Дух был излит на людей и они узрели спасение. Поэтому когда евангелист говорит: «*И Слово стало плотью*», он учит не тому, что Слово Божие претворилось в плоть, ведь Оно неизменно, как происходящее от неизменного Отца, но что Оно, сделав Своей собственной плотью, одушевленную разумной душой, чудным образом произошло от Девы. А поскольку Он не сделался богом, будучи прежде человеком, но, напротив, был Богом по природе, постольку Он явился как человек.

8. К тем, которые спрашивают, не прибавил ли чего-нибудь к человеческой природе Христос, явившись во плоти, и каким образом человек по образу Божию

Разъяснение

А что Единородное Слово Божие, явившись во плоти, стало виновником всякого блага для человеческой природы, кто дерзнет не согласиться? Или кто станет отрицать это и утверждать, будто бесполезным для нашей природы было Его посланничество в этот мир? Ведь человек изначально был сотворен по Его образу⁹⁸, и (человеческая) природа была

⁹⁵ Ин. 1, 14.

⁹⁶ Иоил. 2, 28.

⁹⁷ Ис. 40, 5.

⁹⁸ Прямой смысл речи здесь предполагает, что человек создан по образу Сына, но нужно уточнить, что для свт. Кирилла «образ Божий» в человеке является отраже-

предрасположена к восприятию всякого добра и исполнению добродетели. Ибо Он сотворил нас *на добрые дела*⁹⁹, как пишет премудрый Павел. Однако грех затмил красоту боговидного образа, и блистающее лицо человечества сатана сделал преисполненным нечистоты. Но явился Обновитель, Который преобразует то, что было обесчещено, в изначальное состояние и заново лепит в нас Свой образ, чтобы в нас блистали черты Его Божественной природы через освящение, праведность и благую жизнь по добродетели. Ибо Он есть дверь¹⁰⁰ и путь¹⁰¹, которыми мы получили возможность достигать всякого совершенства и ступать правыми стезями, так что в нас, живущих во Христе, проявляется благолепие прекраснейшего образа, когда мы через сами дела показываем свою доблесть. А в первозданном хоть и имелась полная предрасположенность, подающая возможность (*δύναμις*) к приобретению добродетели, но ее совершенно не оказалось в действии (*ἐνεργεία*). Поэтому и сказал Сам Христос о нас, то есть о Своих овцах: «*Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели избыток (περιττόν)*»¹⁰². Ведь человеку возвращено то, что было в Адаме в начале, а именно освящение. А избытком, как я думаю, Он называет то, что достойные почестей обнаруживаются по их действию и озаряются светом через сами свершения¹⁰³.

нием всей Святой Троицы в силу тождества сущности Божественных ипостасей. На основании этого в трактате «Разъяснение догматов» он отвергает мнение, что человек является «образом образа», то есть Сына, который уже есть «образ». Отца (*Cyrrillus Alexandrinus. De dogmatum solutione. 4 // Wickham 1983. P. 196–198*).

⁹⁹ Еф. 2, 10.

¹⁰⁰ Ин. 10, 7.9.

¹⁰¹ Ин. 14, 6.

¹⁰² Ин. 10, 10. Ср.: «в избытке» (Син., еп. Кассиан).

¹⁰³ В «Толковании на Евангелие от Иоанна» свт. Кирилл под этим «избытком» понимает причастие Святого Духа, которое получают только «оправданные верой во Христа» (*Cyrrillus Alexandrinus. In Ioannem. Lib. VI, 1 // Pusey 1872. Vol. 2. P. 219–220. Рус. пер.: Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 3. С. 348–349*).

9. О том, что Слово, будучи Богом, производит Божественные знамения посредством собственной плоти

Разъяснение

Стало же человеком Единородное Слово Божие, утверждаем мы, во все не для того, чтобы перестать быть Богом, но и не с тем, чтобы в Нем усматривали обнаженное Слово, но Оно вочеловечилось и сделало собственным для Себя тело от Святой Богородицы Девы. Поэтому, именуя Его Христом, обозначают не обнаженное Слово и не обыкновенного человека или одного из подобных нам, но, как я сказал, Слово от Бога Отца, вочеловечившееся и помазанное к посланничеству. Ведь не человек сделался Богом, соединившись со Словом, как говорят некоторые, но Само Слово, принявши плоть и став человеком, даже так пребыло Богом.

Так вот, когда Он производит Божественные знамения, не полагай Слово Божие отдельно от Его святой плоти и не приписывай действующую при совершении их силу Ему Самому по себе, но понимай благочестиво, что Единородное Слово Божие, став человеком, часто действовало и посредством Своей плоти, поскольку она была собственной для Него не через слияние или смешение. И как о человеке, скажем, плотнике, строителе или кузнеце, можно думать, что его душа совершает дела вместе с собственным телом, и нельзя сказать, что это дела только души, пусть даже она и подвигает тело к делам, но что они принадлежат обоим, точно так же понимай и о Христе. Ведь хотя прежде вочеловечения Слово, будучи еще обнаженным, Само по Себе совершало подобающие Богу дела, однако, став человеком, Оно действует и посредством Своей плоти, как я сказал. Так Он коснулся слепых¹⁰⁴ и сына вдовы воскресил, протянув руку и прикоснувшись к одру¹⁰⁵; так Он, плюнув и сделав брение, помазал глаза слепому от рождения¹⁰⁶.

¹⁰⁴ См. Мф. 9, 29.

¹⁰⁵ См. Лк. 7, 14.

¹⁰⁶ См. Ин. 9, 6.

Если же Он и проводил жизнь (διήγειν) духовно¹⁰⁷, то снова прими во внимание, что, возводя свойственное нам (τὰ καὶ ἡμῶν) к духовному жительству, Он Сам приступил к этому делу по-человечески, чтобы стать путем и началом для человеческой природы, дабы она впредь могла жить не плотски и сластолюбиво, но свято и духовно. Ведь Он стал для нас началом всякого блага и для того явился как человек, чтобы освободить нашу природу от имеющейся в Адаме немощи, поскольку Он в Себе первом показал ее духовной.

10. Подобно этому, как человек (сотворен) по образу Божию¹⁰⁸

Разъяснение

Поскольку же говорят и о том, что иные спрашивают, как следует понимать, что человек (сотворен) по образу Божию, притом кто-то совершенно неразумно утверждает, будто подобием Божиим¹⁰⁹ является образ тела и его видимый облик, и ничто иное, я посчитал нужным сказать, что они заблудились и их разум не желает созерцать истину. Ведь хотя Спаситель ясно говорит: *Бог есть Дух*¹¹⁰, они заявляют, что Божественная природа имеет телесный облик и даже обладает теми же чертами, что и мы. Так разве и Его они воспринимают как тело и уже не как Дух? Ведь внешний облик непременно сопутствует телам. Но поскольку *Бог есть Дух*, у Него вовсе нет облика и Он находится за

¹⁰⁷ Вероятно, святитель подразумевает здесь евангельские слова: *Иисус <...> водим был (ἦγετο) Духом в пустыне* (Лк. 4, 1). Употребленное здесь «водим был» он интерпретирует именно как «проводил жизнь» (διήγειν). Само это место он понимает не так, что Христос в пустыню «уводился» (ἀπεφέρετο) Святым Духом, но что Он проводил в пустыне жизнь духовную, а не телесную (*Cyrellus Alexandrinus*. In Lucam. Hom. 12 (Frgm. I, 25) // *Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche* / Hrsg. J. Reuss. B., 1984 (TU 130). S. 64–65; *Idem*. Oratio ad Pulcheriam augustas de fide 28 // *ACO I*, 1, 5. P. 46. Рус. пер.: БВ. 2008–2009. № 8–9. С. 116).

¹⁰⁸ Быт. 2, 7.

¹⁰⁹ Свт. Кирилл рассматривает «образ» Божий и «подобие» в библейском рассказе о сотворении человека как тождественные понятия (*Cyrellus Alexandrinus*. De dogmatum solutione. 3 // Wickham 1983. P. 192).

¹¹⁰ Ин. 4, 24.

пределами всякого изображения, формы и описания. Изобразился же Он в нас прежде всего и главным образом, как можно думать, через добродетель и освящение. Ведь Божество — свято, и Оно — источник, начало и происхождение всякой добродетели. А что так более всего следовало бы понимать «по образу Божию», учит и премудрый Павел, говоря жившим в Галатии: «*Дети, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос*»¹¹¹. Ибо Он изображается в нас освящением через Духа, по призванию в веру в Него, а в тех, кто преступает веру, эти черты не сияют невидимыми, поэтому они имеют нужду в иных, духовных родовых муках и умопостигаемом возрождении, чтобы в них, когда Святой Дух через освящение озарит их Божественным образом, заново изобразился Христос.

Не будет невероятным предположить и то, что подобие Богу заключается у человека в способности к главенству. Ведь ему дано владычествовать над всеми, кто живет на земле¹¹². И это — второе значение подобия Ему. А если бы образование и творение по образу Создателя было заложено в природе человеческого тела и внешнем облике, то как кто-нибудь мог бы это утратить? Ведь мы не лишились ничего из того, что принадлежит нам по сущности. Но поскольку сообразными Богу нас делают освящение и праведность, постольку те, которые еще не проводили жизнь по добродетели и в освящении, утверждаем мы, лишены этой столь почетной и исключительной красоты, потому она и приобретается снова через освящение, добродетель и жизнь в благодетности. Если же некоторые, по крайнему легкомыслию, думают, будто Божественная природа имеет человеческий облик, почему тогда Спаситель говорил иудеям о Боге и Отце: «*Истинно говорю вам, вы ни гласа Его никогда не слышали, ни облика Его не видели*»¹¹³. Ведь если бы Он, как я сказал, имел человеческий облик, то каким образом не только иудеи, но и все люди не увидели бы этот Его облик?

¹¹¹ Гал. 4, 19.

¹¹² См. Быт. 1, 28.

¹¹³ Ин. 5, 37.

11. О том, что Евхаристию необходимо совершать только в кафолических Церквах

Разъяснение

А тот Дар, или Приношение, которое мы таинственно совершаем, нужно приносить только в святых Православных Церквах, а не где-то в другом месте. Иначе поступающие так явным образом преступают закон. И это можно увидеть из священных писаний, а именно: закон повелевал, чтобы агнец приносился в жертву в соответствующий день, то есть на праздник Пасхи, что являлось прообразом Христа, но «в одном доме должно есть его, — говорит он, — и не выносите мяса вовне»¹¹⁴. Таким образом, выносят Дар вовне те, которые не совершают его в одном кафолическом доме Христа, то есть в Его Церкви. И другой закон указывает на нечто подобное, а именно: написано, что если кто заколет тельца или овцу в стане или если кто заколет вне стана и не приведет ко входу скинии собрания, истребится эта душа из народа своего¹¹⁵. Следовательно, те, которые совершают жертвоприношение вне скинии, не могут быть никем, кроме еретиков, и им угрожает гибель, коль скоро они дерзают так поступать. Итак, мы верим, что приносимые в Церквах Дары освящаются, благословляются и совершаются Христом.

12. О том, что плотские, или же естественные, удовольствия мы можем отсечь, но совершенно искоренить не можем

Разъяснение

Кому-то кажется, что премудрый Павел говорит что-то трудное или неудобовразумительное¹¹⁶, по выражению святых апостолов. Но нельзя сомневаться, что это исполнено горней мудрости, ибо в нем говорит Христос¹¹⁷. Так вот, он сказал: «По внутреннему человеку на-

¹¹⁴ Исх. 12, 46.

¹¹⁶ 2 Пет. 3, 16.

¹¹⁵ Лев. 17, 3—4.

¹¹⁷ См. 2 Кор. 13, 3.

хожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного»¹¹⁸. И еще: «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога Иисусом Христом, Господом нашим»¹¹⁹. Ведь движение плоти противоборствует уму, обращенному к воздержанию через страх Божий, и противостоит стремлениям к чистоте. Однако живущие в трезвении, которое приличествует почитающим Бога, препятствуют движению плоти и притупляют жало греха, употребляя подвижничество, труды и другие средства воздержания. Таким образом, хотя нам и нельзя искоренить из плоти врожденную в ней похоть, но посредством трезвения, как я сказал, есть возможность препятствовать ее дерзким нападкам на ум, особенно когда Единородное Слово Божие стало человеком и не позволяет более быть безудержным свирепому закону греха в наших членах. И этому ясно учит превосходнейший Павел, который пишет: «Ибо по невозможности закона, бессильного по вине плоти, Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греховной и по причине греха, осудил грех во плоти¹²⁰, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу»¹²¹. Таким образом, мы будем преодолевать врожденные движения не до конца и не всецело, ибо это оставлено для той всеблаженной жизни, которая, как мы ожидаем, наступит в будущем веке. Но мы способны покорять и поражать движения плоти, поскольку Бог содействует нам и подает силу свыше. И хотя похоть крепнет в тех, кто предается нерадению, и словно властвует над их сердцем, но она бессильна, с легкостью укрощается и изгоняется из ума теми, кто имеет божественный страх. Ибо написано, что *страх Господень чист*¹²², то есть он приводит к чистоте.

¹¹⁸ Рим. 7, 22–23.

¹¹⁹ Рим. 7, 24–25.

¹²⁰ Рус. пер. еп. Кассиана.

¹²¹ Рим. 8, 3–4.

¹²² Пс. 18, 10.

13. Против тех, которые спрашивают, не было ли возможным Христу согрешить, раз он понес подобие Адама по плоти

Разъяснение

Совершенно неразумны и те, которые предположили, не знаю как, будто Сам Христос способен был погрешать, раз Он по домостроительству оказался в свойственном нам виде, принял образ раба¹²³ и обращался между живущими на земле¹²⁴ людьми. Действительно, если Он отступил от того, чем Он был, если перешел от того, чтобы быть Богом, к тому, чтобы быть только подобным нам, пусть они ищут в Нем обвинения в человеческой немощи. Если же Он для того понес человеческую природу, чтобы как она была обессилена в Адаме, так в Себе явить ее крепчайшей и преодолевающей грех, то зачем они тщетно стараются найти то, чего не могут? Как же они забыли, что Он говорит: «Идет князь мира сего, и он не найдет¹²⁵ во Мне ничего?»¹²⁶ Ведь хотя всякую плоть обвиняет изобретатель греха, но во Христе были бесполезными его неразумные и пустые хлопоты, ибо он совсем ничего не нашел в Нем. Также и иудеям Он сказал: «Кто из вас обличит Меня в грехе? Если же Я говорю истину, почему вы не верите Мне?»¹²⁷ Поэтому как в Адаме мы были осуждены вследствие непослушания и преступления божественной заповеди, так во Христе мы оправданы через совершенную непогрешимость и безупречное послушание во всем. В этом и состояла похвала человеческой природе, ибо прекратилось проклятие и заградилось устье греха, а с ним упразднилась и власть смерти, словно бы увядшая вместе со своим корнем. Ведь если грех стал для нас виновником всех зол, то уничтожением того, что случилось, будет оправдание во Христе, входящее посредством послушания и вполне безукоризненное. Так что если Он и понес, как ска-

¹²³ Флп. 2, 7.

¹²⁴ Вар. 3, 38.

¹²⁵ не найдет: не имеет (Син., еп. Кассиан).

¹²⁶ Ин. 14, 30.

¹²⁷ Ин. 8, 46.

зано, Адама, однако не был, подобно ему, *от земли перстным*¹²⁸, но как бы небесным, несравненно лучшим перстного. А что человеческая природа в Нем увенчана похвалами безгрешности, можно увидеть из свидетельства о Нем боговдохновенного Писания, что *Он не сделал никакого греха и не было лести в устах Его*¹²⁹.

14. К тем, которые спрашивают, (сотворены) ли также ангелы по образу Божию

Разъяснение

Объясняя, что означает у человека «по образу Божию», мы говорили, что в нем изображается не Его телесный вид. Ведь Божество бестелесно, неведущественно и неосязуемо, и Оно за пределами количества, описания, облика и формы. Прилагая же Божественное изображение к человеку, мы говорили, что он был сотворен по подобию Самого Создателя, соответственно качеству нравов или поведения, и по духовному облику, который проявляется через благовидность добродетелей, ибо Божество прекрасно во всем и Оно — подлинный источник, корень и происхождение всякой добродетели, откуда и к нам приходит благое. Поэтому если соответственно получаемому от добродетелей виду в нас создается образ Божий, а это имеется и у святых ангелов, притом несравненно выше, чем у нас, то не будет невозможным думать, что и все разумное творение приобретает образ Божий через освящение, праведность и всякую добродетель. Ведь если у нас, живущих на земле, проявляется Божественная и превышающая мир красота, то разве не в большей мере — у разумных вышних сил, на которых почивает Бог? Вот почему Божественное Писание называет небо Его престолом¹³⁰.

¹²⁸ 1 Кор. 15, 47.

¹²⁹ 1 Пет. 2, 22; Ис. 53, 9.

¹³⁰ Пс. 10, 4; Пс. 102, 19; Ис. 66, 1.

15. Против тех, которые вопрошают: как демоны, будучи бестелесными, смешались с женами?¹³¹

Разъяснение

А раз нам говорят, что некоторые вопрошают, каким образом нечистые демоны, будучи бестелесными, вступили в связь с женами, а те родили им исполинов, то нам необходимо скоро ответить и на это, не распространяя речь продолжительными повествованиями, но вкратце выявляя значение этого события. Итак, говорится, что уже в изначальные сроки или времена произошло разделение на потомков Каина, говорю я, и на потомков Еноса, который по причине великой праведности был наименован тогдашними людьми «Богом». Ибо говорится: «*Сей с упованием назывался именем¹³² Господа Бога своего*»¹³³. Но если потомки Еноса были ревнителями праведности и всякого доброго дела, следуя нравам своего отца, то потомки Каина были дерзкими, проклятыми и готовыми предаться всякому виду порока, ибо таким был у них и отец. Так вот, до тех пор пока эти роды оставались несмешанными друг с другом, у потомков Еноса сохранялось отличие превосходной жизни. Но поскольку, говорится, сыны того, кто прозван Богом, то есть Еноса, увидели дочерей из потомства Каина, которых и наимено-

¹³¹ См. Быт. 6, 2–4. Подобное толкование этого места свт. Кирилл предлагает еще в двух своих сочинениях: «Глафиры» и «Против Юлиана Отступника» (*Cyriillus Alexandrinus. Glaphira in Pentateuchum. In Genesim. Lib. 2 // PG 69, 49С. Рус. пер.: Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 30–34; Idem. Contra Julianum imperatorem. Lib. 9 // PG 76, 945А–960А*). Обзор интерпретации этого места в древней Церкви имеется, например, в статье: Wickham 1974. S. 135–147. См. также: Harl 1986. P. 125.

¹³² Греческий текст Септуагинты допускает такой перевод, а из контекста видно, что святитель именно так понимает это место. Сходное понимание разделяет блж. Феодорит Кирский, приводя в подтверждение перевод Акилы: «Тогда начали именоваться именем Господа» (*Theodoretus Cyri. Quaestiones in Octateuchum. In Genesim 48 / Ed. N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos. Madrid, 1979. P. 45. Рус. пер.: Творения блж. Феодорита. Ч. 1. М., 1855. С. 49*). В переводе П. Юнгерова: *Сей с упованием призывал имя*, что соответствует другой традиции понимания этого места, также засвидетельствованной у древних христианских писателей (Harl 1986. P. 119).

¹³³ Быт. 4, 26.

вало Писание дочерями человеческими¹³⁴, а потом они развратились от них и поддались постыдным влечениям, постольку они обратились к их нравам. Поэтому Бог в негодовании устроил так, что избранные ими жены рождали безобразных чудищ, которых и называли исполинами из-за их отвратительного и непристойного поведения и безудержной дерзости.

В самом деле, четыре переводчика, бывшие после Семидесяти, передавая это место, не написали, что *сыны Божии, увидевши дочерей человеческих*, но или «сыны властвующих» (τῶν δυναστευόντων)¹³⁵, или «сыны властителей» (τῶν δυναστῶν). И неразумно думать, что бестелесные демоны способны делать свойственное телам и выполнять что-то вопреки собственной природе. Ведь ничто из существующего не может поступать против природы, но каждый каким сотворен, таким и пребывает, поскольку Бог каждому определил свой чин, ведь Он — *Виновник бытия*¹³⁶ всех и по Его манованиям каждый из существующих есть то, что он есть. А кроме этого, следует знать еще, что хотя в некоторых списках стоит: «Ангелы Божии» *увидевши дочерей человеческих*, это, однако, внесенная извне приписка, ибо правильно так: *Сыны Божии, увидевши дочерей человеческих*¹³⁷.

¹³⁴ Быт. 6, 2.

¹³⁵ По свидетельству свт. Кирилла, так — в переводе Симмаха (*Cyrrillus Alexandrinus*. Glaphira in Pentateuchum. In *Genesim*. Lib. 2 // PG 69, 53D; рус. пер.: Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 2. С. 32). См. также: *Septuaginta*. Genesis 6, 2 (Wevers. Göttingen, 1974. S. 108).

¹³⁶ Прем. 13, 5.

¹³⁷ В рукописной традиции Септуагинты чтения «ангелы» и «сыны» засвидетельствованы примерно поровну (Wickham 1983. P. 179. Примеч. 56). Вариант «ангелы» встречается в Александрийском кодексе (см.: *Septuaginta*. Genesis 6, 2 (Wevers. Göttingen, 1974. S. 108)) и у ранних, до Оригена, авторов, прежде всего у Филона Александрийского (Harl 1986. P. 125). По указанию свт. Кирилла, Акила и Симмах читали здесь: «сыны» (*Cyrrillus Alexandrinus*. Glaphira in Pentateuchum. In *Genesim*. Lib. 2 // PG 69, 53C–D; рус. пер.: Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 2. С. 32).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Abel 1947 — *Abel F.* St. Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine // KYRILLIANA. Études variées à l'occasion du XV^e centenaire de St. Cyrille d'Alexandrie (444–1944). Le Caire, 1947. P. 205–230.
- Bardenhewer 1924 — *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg im Breisgau, 1924. Bd. 4.
- Liébaert 1951 — *Liébaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951.
- Wickham 1974 — *Wickham L.* Genesis 6, 2 in early Christian exegesis // Oudtestamentische Studiën. Vol. 19. 1974. S. 135–147.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Сулин 2005 — *Сулин С.* Перевод трактата свт. Кирилла Александрийско-го «Против антропоморфитов» (Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν). Дипл. раб. МДС (Машинопись). Сергиев Посад, 2005. [*Sulin S.* Pervod traktata svt. Kirilla Aleksandrijskogo «Protiv antropomorfitov» (Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν). Dipl. rab. Moskovskoi dukhovnoi seminarii (Mashinopis') (Translation of the treatise of St. Cyril of Alexandria «Against anthropomorphites» (Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν). Dissertation. Moscow Theological Seminary (Type-written)). Sergiev Posad, 2005.]
- Яшунский 2014 — *Свт. Кирилл Александрийский.* Книга сокровищ о Святой и единосущной Троице / Пер. Р. В. Яшунский. СПб. — Краснодар, 2014. [*Svt. Kirill Aleksandrijskij.* Kniga sokrovishh o Svjatoj i edinosushhnoj Troice (Treasure Book of the Holy and Consubstantial Trinity) / Per. R. V. Jashunskij. Saint Petersburg — Krasnodar, 2014.]
- Ebied, Wickham 1970 — The letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon. Syriac version / Ed. R. Y. Ebied, L. R. Wickham // Le Muséon. 1970. Vol. 83. P. 433–483.
- Harl 1986 — La Bible d'Alexandrie. La Genèse / Trad., introd. M. Harl. P., 1986.
- Pusey 1872 — S. P. N. *Cyrolli archiepiscopi Alexandrini* in D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. 2–3.
- Wickham 1983 — *Cyril of Alexandria.* Select letters / Ed., transl. L. R. Wickham. Oxford, 1983.

Σταμούλης 1993 – Σταμούλης Χ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρίας «Κατὰ ἀν-
θρωπομορφιτῶν». Θεσσαλονίκη, 1993.

Abstract

St. Cyril of Alexandria. Answers to Tiberius the deacon and his brethren. (Translated from Syrian and note by E. A. Zabolotny, M. G. Kalinin. Translated from Ancient Greek, forward and notes by hieromonk Theodore (Yulaev))

The publication of the Russian translation of a treatise of St. Cyril of Alexandria contains the answers to fifteen questions on different topics of Christology, the anthropomorphism of Scripture, the image of God in man et al., which have been posed to the saint by a group of Palestinian monks. The translation is preceded by a preface, which outlines the historical framework for writing the treatise, provides guidance on the Syrian and Greek manuscript versions of the treatise, carries out a review of its publications, and explores its connection with the later compilation “Against anthropomorphites” published in 1605 by the Flemish humanist Bonaventura Vulkanius, which is basically a reworking of the three dogmatic works of St. Cyril: “Answers to Tiberius and his Companions”, “Doctrinal Questions and Answers” and “Letter to Calosirius”.

Keywords: Cyril of Alexandria, the Greek patristics, Syriac literature, Christology, anthropomorphism, anthropomorphites, the image of God.

СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

О ХРАМЕ В АФИНАХ

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ
СТАТЬЯ И ПРИМЕЧАНИЯ

ИЕРОМОНАХА ФЕОДОРА (ЮЛАЕВА), А. Г. ПЕРНБАУМА

УДК 239 (801.82)

Аннотация

Публикуется перевод апологетического сочинения «О храме в Афинах», которое входит в корпус псевдоэпиграфических сочинений свт. Афанасия Александрийского и включает в себя пророчества древнегреческих мудрецов о Христе. Текст перевода предваряется предисловием, в котором дается краткий обзор параллелей этого сочинения с другими памятниками христианской древности. Использование пророчеств, содержащихся в этом памятнике, рассматривается в контексте бытования пророчеств в ранней христианской литературе. В примечаниях к переводу также отмечаются разночтения по различным рукописям этого памятника и его параллельным изданиям.

Ключевые слова: Афанасий Александрийский, псевдоэпиграфы, древнегреческие мудрецы, пророчества о Христе, апологетика.

Среди многочисленных спорных сочинений, сохранившихся под именем свт. Афанасия Александрийского, привлекает внимание небольшая работа «О храме», где собраны пророчества древнегреческих мудрецов о Сыне Божиим и о Его пришествии в мир¹. В центре повествования — встреча легендарных семи мудрецов в Афинах, у алтаря неведомому Богу, название которого послужило апостолу Павлу удобным поводом начать речь в афинском Ареопаге о вере во Христа Спасителя².

¹ *Athanasius Alexandrinus. Commentarius de templo Athenarum [Sp.]* (СРГ 2289) // PG 28, 1428–1432; Delatte 1923. P. 97–111; Premerstein 1935. Σ. 182–186.

² Деян. 17, 23.

В античной Греции сложился своего рода «канон» семи мудрецов: Фалес, Солон, Питтак, Биант, Клеобул, Периандр и Хилон³. Были споры об именах и о количестве мудрецов, так что их число доходило до двадцати двух, и только четверо — Фалес, Биант, Питтак и Солон — неизменно фигурировали во всех списках⁴. В нашем пророческом «пире» участвуют другие «семь мудрецов»: Тит, Биант, Солон, Хилон, Фукидид, Менандр⁵ и Платон. В беседу вовлечены также Аполлон и Гермес Трисмегист (Ермий). Их пророчества сплетены в одну ткань повествования рукой некоего христианского автора, который воспользовался изречениями мудрецов древней Эллады, чтобы их устами передать нам лучшее из того, что смогла высказать о едином Боге языческая мысль.

Слово «О храме» имеет немало параллелей к ряду других памятников христианской древности. Вступительный отдел почти дословно повторяется в «Вопросах к Антиоху князю» (гл. 136)⁶, также входящих в состав спорных сочинений свт. Афанасия. Еще более широкое хождение имели собственно пророчества и изречения мудрецов. В частности, оракул Аполлона приводится в Богородичной гомилии, приписываемой Феодоту Анкирскому⁷. Изречения Гермеса, в несколько иной редакции, повторяются в двух замечательных апологетических трудах: в одном из разделов трактата «О Троице», известного под именем Дидима Александрийского, и в трактате свт. Кирилла Александрийского «Против Юлиана Отступника»⁸. Те же самые пророчества Аполлона

³ Гаспаров 2000. С. 42.

⁴ Фролов 2004. С. 67, 76.

⁵ Так называемые «Изречения Менандра» получили широкое распространение со II в. по Р. X. (кроме византийских рукописей, имеются и старославянские переводы). Подлинных фрагментов из комедий Менандра в этих сборниках совсем немного (Ярхо 1982. С. 381).

⁶ *Athanasius Alexandrinus*. [Sp.]. *Quaestiones ad Antiochum ducem 136* (CPG 2257) // PG 28, 681D–684B.

⁷ *Theodotus Ancyranus*. [Dub.]. *Homilia in S. Deiparam et in navitatem Domini* (CPG 6136) (Ed. M. Jugie. P., 1926 (PO 19), P. 334).

⁸ *Didymus Alexandrinus*. [Sp.]. *De Trinitate* (CPG 2570) 2, 6 // PG 39, 756B–757A; *Cyrellus Alexandrinus*. *Contra Julianum* (CPG 5233) 1, 46, 48–49 // PG 76, 552D, 556BC. Сравнительный анализ использования античных источников в этих двух трактатах представлен в статье: Grant 1964. См. также: Malley 1978; Boulnois 1994.

и Гермеса и еще несколько высказываний мудрецов вошли в два анонимных апологетических сочинения: «Симфония»⁹ и «Теософия»¹⁰, а также в «Хронографию» Иоанна Малалы¹¹.

Не вдаваясь в дальнейшие подробности относительно собранных здесь пророчеств и их бытования в христианской письменности первых веков¹², предоставим возможность настоящему слову самому говорить за себя. Пусть эллинские мудрецы и Аполлон с Гермесом, «даже против воли», по слову свт. Григория Богослова¹³, восхваляют, подобно персидским волхвам, Владыку Христа, прославляют Его Пречистую Матерь и возвеличивают единого Триипостасного Бога. Почтим высокие мысли древних мудрецов, которых почтила Сама Ипостасная Премудрость, сохранив их память и имена во «внешнем святилище» Своей Церкви. Примем с благодарностью и труд неизвестного христианского автора, который оставил нам этот удивительный, хотя и малый, словесный памятник. Перевод выполнен по тексту критического издания А. Делята¹⁴. В при-

⁹ Συμφωνία // Pitra J.-B. *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*. T. 5/2. R., 1888. P. 305–308. Здесь показывается согласие изречений языческих мудрецов со Св. Писанием, откуда и название этого небольшого сочинения.

¹⁰ Θεοσοφία (Theosophia). Этот довольно обширный трактат составлен в VI в. в монофизитской среде. Его начальный отдел, «Оракулы эллинских богов» (Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν), опубликовал в 1889 г. К. Буреш, в приложении к своему исследованию об оракулах в поздней античности (Buresch 1973. S. 87–131). Имеется и новейшая реконструкция текста всего памятника (Beatrice 2000).

¹¹ *Iohannes Malalas. Chronographia* (CPG 7511) (I. Thurn. В., 2000 (CFHB 35)). Слав. пер. части этого памятника опубликован В. Истриным (Истрин 1994). Обнаруженные нами в «Хронографии» параллельные места к слову «О храме» отмечены в примечаниях к переводу.

¹² А. Делят во вступительной статье к изданию слова «О храме» дает обзор его рукописной традиции и параллельных мест в других сочинениях (Delatte 1923. P. 97–107). В интересной статье Н. Казаковой рассмотрена славянская рукописная традиция памятника (Казакова 1961. С. 358–368). Новейшее исследование, касающееся в т. ч. и содержащихся в нашем слове изречений, дано во вступительной статье к изданию «Теософии» (Beatrice 2000). Здесь имеется и современная библиография (Ibid. P. li–lvii).

¹³ *Gregorius Nazianzenus. Carmina ad Nemesium* (CPG 3037) // PG 37, 1570A. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* 2007. С. 360.

¹⁴ Delatte 1923. Кроме того, уже после подготовки публикации мы познакомились с новейшим английским переводом памятника, выполненным по изданию А. Делята: McCollum 2013.

мечаниях мы постарались отразить наиболее важные разночтения по рукописям и параллельным изданиям¹⁵. В качестве дополнения приводим окончание сочинения «О храме» по изданию А. фон Премерштайна¹⁶.

¹⁵ При этом сохраняем принятые издателем обозначения его источников:

V = копия Ватиканской рукописи 1198 (XVI в.) = PG 28, 1428–1432;

A = Афинская рукопись В. N. 431 (XVIII в.), ff. 79^R;

Q = «Вопросоответы к Антиоху» (Quaestiones ad Antiochum ducem) (см. выше);

Θ = «Теософия» (Θεοσοφία) (см. выше);

Σ = «Симфония» (Συμφωνία) (см. выше);

B = Афинская рукопись В. N. 1070 (XIII в.), f. 186;

P = Патмосская рукопись (XIV век) (Sakkelion // Bulletin de Correspondance Hellenique. 1877. Vol. 1. P. 6);

C = Афинская рукопись В. N. 355 (XV в.), f. 52^V;

Did. = *Didymus Alexandrinus*. [Sp.]. De Trinitate (см. выше);

Cyr. = *Cyrillus Alexandrinus*. Contra Julianum (см. выше).

Издание А. Делята — эклектическое, причем он нередко дает собственное чтение, не обоснованное имеющимися манускриптами; такие варианты обозначаем: D. Разночтения по рукописи Bodleianus Roe 5, f. 149V–157V (Premerstein 1935); текст, который был издан уже после публикации А. Делята, обозначаем: Bodl.

¹⁶ Premerstein 1935.

О ХРАМЕ И О ШКОЛАХ И ЗРЕЛИЩАХ В АФИНАХ
АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО ИСТОЛКОВАНИЕ
О ХРАМЕ В АФИНАХ

Тех, кто не знает¹ Божественных Писаний, мы должны убедить² относительно Богопознания³ из самой природы вещей. Ибо мы видим среди сотворенного некоторые сущности, которые не по природе, но выше природы взаимно друг другу служат. Например, природа вод — сущность текучая и стремящаяся вниз; как же тогда мы видим, что так называемые тифоны (вихри) возносят воду из моря к облакам? Еще же удивительнее⁴, что она, поднимаясь соленой, сладкой выпадает на землю в сходящем дожде. И как, в свою очередь, естество (вещество) (φύσις) тел, которому по природе свойственно погружаться, видят, однако, не тонущим и не погружающимся в воды Мармарики Пентапольской?⁵ И не только. Хотя противоположна природа воды и огня, они были некогда вместе на горе (в) Ликии, называемой Олимп, что наблюдало и великое множество людей, и доныне это видят те, кто там живут⁶. Но среди сотворенного есть множество и других наблюдаемых и достойных удивления чудных вещей, которые не должны были бы происходить так, выше природы, если бы не было некоей сущности Бога, над ними властвующей и повелевающей им, чтобы они друг другу не противились. О⁷ чада эллинские! Когда раздастся могучий гром, тогда как природа всех людей дрожит, ужасается и приходит в

¹ знают: принимают (Q).

² + говорить (AV).

³ О Богопознании: о Богословии (Q).

⁴ Еще же удивительнее: удивительно же (AV).

⁵ Пустынная область в Северной Африке, в настоящее время разделена между государствами Ливия и Египет.

⁶ Знаменитая огненная гора Олимп в Малой Азии (на территории современной Турции) и поныне привлекает путешественников. Сщмч. Мефодий Патарский свидетельствует, что некогда видел там «цветущее, и зеленое, и тенистое» растение «агнос» в непосредственной близости к огню, исходящему из этой горы. К его удивлению, огонь не причинял никакого вреда растению (*Methodius Olympius. De resurrectione* 23 (GPG 1812) (G. N. Bonwetsch. Leipzig, 1917 (GCS 27). S. 377—378). Рус. пер.: Ловягин 1905. С. 261).

⁷ О, что опять скажут нам (Q).

исступление, видимым образом обнаруживая, что он — от Владыки, Который творит громы.

И таковы примеры, содействующие⁸ в Богопознании более грубым⁹ из эллинов. Что же касается их мудрецов, то некоторые греческие мудрецы из числа влиятельных древних философов высказали многие свидетельства о Богопочитании, а также неясно предвозвестили¹⁰ и о Христовом домостроительстве. Ведь¹¹ даже за долгое время прежде Христова пришествия¹² некий мудрец именем Аполлон, свыше, как полагаю, побуждаемый, основал в Афинах храм и написал на его жертвеннике: «Неведомому Богу»¹³. Так вот, в нем собрались первые греческие философы, чтобы спросить его о храме, и о пророчествах, и о Богопочтении, чьи имена назовем мы¹⁴ следующие: первый Тит, второй Биант, третий Солон, четвертый Хилон, пятый Фукидид, шестой Менандр, седьмой Платон. Эти¹⁵ семь философов сказали Аполлону: «Прореки нам, пророк¹⁶, о Аполлон, что это за храм и чей после тебя может быть этот жертвенник?»¹⁷ К ним Аполлон сказал: «Что вы побуждаете¹⁸ делать относящееся к добродетели и приличию, делайте¹⁹.

⁸ содействующие: я привожу (Vodl.).

⁹ более грубым: + то есть невежественным (AV); менее рассудительным (Vodl.).

¹⁰ предвозвестили: сказали (AV).

¹¹ + некто из их мудрецов (Q).

¹² + сказал, что придет Отроковица, имущая для нас небесное Дитя (Q). То есть в «Вопросах к Антиоху» здесь сразу же приводится пророчество, которое в сочинении «О храме» произносит Тит (см. ниже), а прочий текст отсутствует.

¹³ Деян. 17, 23.

¹⁴ назовем мы: суть (Vodl.).

¹⁵ Эти: собравшись (Vodl.).

¹⁶ + Титан, Феб («Лучезарный») (BΘΣ).

¹⁷ что это за храм и чей после тебя может быть этот жертвенник (D); что это такое, скажи, чей еще после тебя жертвенник этот (AV); чей после тебя будет дом сей (Vodl.).

¹⁸ ὀρώρετε (D); ὄρωρε (PΘ = Vodl.), ὄρωρε (B), ὀρρώδεῖτε (страшитесь) (AVΣ).

¹⁹ Ср.: «Некоторые люди, нерадиво живущие в мире, спросили меня, говоря: “Как мы, живя с женами и оплетаясь мирскими попечениями, можем подражать житию монашескому?” Я отвечал им: “Все доброе, что только можете делать, делайте...”» (*Iohannes Climacus. Scala paradisi 1, 21 // PG 88, 640C. Рус. пер.: Иоанн Лествичник, прп. 1898. С. 7.*

Ибо я предвещаю²⁰ Триединого Превознесенного²¹, Чье невыразимое²² Слово зачато будет в незамужней²³ девице. Подобно огненной стреле пленив весь мир²⁴, Оно Отцу принесет дар. Мария же имя Ей»²⁵.

Пророчеству же такое разрешение <***> о храме же есть первое слово. Всё, говорит он, что можно вам сделать по устройению и убранству храма, угодное Богу и людям, — <делайте>. Ибо я полагаю, что есть на небе Триипостасный великий Царь. Его безначальный Бог и Слово воплотится в безбрачной Деве и подобно огненной стреле²⁶, или как сильнейший, во всем мире явится, уловляя²⁷ людей, подобно рыбам, из глубины неверия и незнания²⁸, которых²⁹ приведет к Своему Отцу как дар. Мария же имя Ей». И это, пророчествуя, сказал Аполлон.

Тит сказал: «Придет Отроковица, имущая³⁰ для нас Дитя (γό-υος)³¹ небесное, Бога и Отца Отрока; Безмужняя Девица носит во

²⁰ + одного только (ΘΣ = Vodl.).

²¹ + Бога (ΒΘΣ = Vodl.).

²² невыразимое (= Vodl.): непреходящее (ΒΡΘ).

²³ незамужней: непознанной (ΒΡΘ).

²⁴ + средину пройдя (ΘΣ).

²⁵ В Богородичной гомилии, приписываемой свт. Феодоту Анкирскому, это пророчество также связывается с храмом неведомому Богу в Афинах. Вопрос и оракул, согласно гомилии, были высечены в храме в память потомкам (*Theodotus Ancyranus. Nomilia in sanctam Deiparam et in navitatem Domini* [Dub.] (СРГ 6136) / Ed. M. Jugie. Р., 1926 (РО 19.3). Р. 334). По «Хронографии» Иоанна Малаалы, это пророчество Аполлона получили аргонавты на вопрос о храме, основанном ими в Кизике после невольного убийства тамошнего царя. Герои высекли пророчество на камне, посвятив означенный храм «Рее — матери богов». При императоре Зиноне (474—491 г.) этот храм был обращен в церковь Богородицы (*Iogannes Malalas. Chronographia* 4, 8 (I. Thurn. В., 2000. Р. 54—55). Слав. пер.: Истрин 1994. С. 107—108). «Теософия» также сообщает о том, что это пророчество было обнаружено в языческом храме в Кизике, отнеся это событие ко времени императора Льва I (457—474) (*Theosophia*. 10, 54 (Beatrice 2000. Р. 26 = Buresch 1973. S. 111)).

²⁶ Захватив в плен весь мир <...> и подобно огненной стреле: < (Vodl.). То есть в этом кодексе повторение пророчества отсутствует.

²⁷ или как сильнейший во всем мире явится, уловляя: пройдя, уловит (Vodl.).

²⁸ и незнания: < (Vodl.).

²⁹ + и пленив (Vodl.).

³⁰ Придет Отроковица, имущая (Q): пришла восходящая (AV); придет восходящая в нас безмужная Девица (Vodl.).

³¹ Дитя (Q): намереваясь (родить) (AV).

чреве»³². Биант сказал³³: «Сей есть с небес сошедший, пламени превосходнейший бессмертный³⁴ огонь, пред Которым трепещет небо, земля и море, преисподние и глубинные демоны, Сам себе Отец (αὐτοπάτωρ), треплаженный³⁵». Солон сказал³⁶: «Позже когда-то на эту раздробленную землю устремится Бог и без греха станет плотью; <пределами>³⁷ неистошимого Божества Он разрешит тление³⁸ неисцельных страстей. И к Нему будет горькая³⁹ зависть у народа; и будучи на высоту повешен, как на смерть осужденный, все случившееся Он претерпит с кротостью»⁴⁰. Хилон сказал: «Неистошимая природа Бога родится⁴¹; из Него же Его осуществляется Слово»⁴².

³² Придет Отроковица <...> во чреве: придет восходящая в нас безмужная Девица, Которой предстоит родить Бога и Отца небесное Дитя (Bodl.).

³³ + невозможно изречь этого неразумным, но вы — внемлите умом, что (Bodl.).

³⁴ превосходнейший бессмертный: подложив бессмертный (AV), подложив вечный (Bodl.).

³⁵ Согласно «Хронографии» Иоанна Малалы, сходное пророчество было дано в Мемфисе фараону, который, устрешенный чудесами Моисея, спросил о Боге Израиля: «Будет по великому небу шедшее превосходнейшее пламени, ясное, вечное, бессмертное, пред Которым трепещет все: небо, земля и море — и пред Которым щепенеют преисподние глубинные демоны. Сей Бог — Сам себе Отец, без отца; Отец — Сам Сын Свой, треплаженный...». Фараон повелел выбить это пророчество на каменных скрижалях (*Iogannes Malalas. Chronographia* III, 13–14 (I. Thurn. B., 2000. P. 46–47)). Это место из Иоанна Малалы повторяет Георгий Кедрин (*Georgius Cedrinus. Compendium historiarum* (I. Bekker. Vol. 1. Bonn, 1838 (CSHB). P. 73–74)). Отметим, что сходные определения Божества встречаются и в одном из гимнов Си-незия Киренского: «Τί γὰρ οὐ σόν, ἄναξ / Πατέρων πάντων, / πάτερ αὐτοπάτωρ, / προπάτωρ ἀπάτωρ, / υἱὲ σεαυτοῦ...» (*Synesius Cyrenensis. Hymnus I* (III):144–155 (СРГ 5639) (С. Lacombade. P., 1978. P. 49)). Рус. пер.: «Есть ли что-нибудь не твое, о царь? Сам себе отец, отец всех отцов, сам отца не зная, всем ты праотец, сам себе ты сын...» (Грабарь-Пассек, Смыки 1988. С. 286).

³⁶ Солон сказал: мудрейшей Сивиллы (Bodl.).

³⁷ пределами (С = Bodl.).

³⁸ Он разрешит тление (BCP): несущая разрешения (AV).

³⁹ горькая (D): малая (AV); < (Bodl.).

⁴⁰ + Солон сказал: Семя (γόνος), сойдя от Семени Родителя, плодородной водой сотворил (свойственное) земле (Bodl.).

⁴¹ родится: рождения (BPΣ) + не имеющая начала (Σ).

⁴² Его осуществляется Слово (BP): Тот же Самый — сущность и Слово (AV = Bodl.).

Фукидид⁴³ сказал: «Бога чти и познавай; не ищи, что Он есть и как⁴⁴, ибо есть (то) или нет⁴⁵, как Сущего чти Его и познавай; ведь благочестив⁴⁶ ум, желающий познавать Бога»⁴⁷. Менандр сказал: «Ветхий — новый и новый — древний; Отец — Дитя и Дитя — Отец;⁴⁸ Единое — Три и Три — Единое; бесплотный — плотяный; земля родила Небесного Царя». Платон сказал: «Поскольку Бог благ, Он не есть причина всего, вопреки тому, что говорят⁴⁹ многие. Во многом Он неповинен. И хотя благому, ничему другому, говорим мы: “Он — причина”, но только благому, злomu же — нет»⁵⁰. И еще говорили эти семеро и сказали: «Пусть будет (это)⁵¹ о Христовом домостроительстве и о Святой Троице».

И другой некто мудрец из эллинов, звавшийся Асклепием, вместе с иными некими попросил Ермия⁵², чтобы тот, как мудрейший из всех философов, преподавал им учение (λόγος) о Божией природе. Ермий же, взяв трость (σιφέριον)⁵³, написал так: «Если бы не было некоего

⁴³ + ритор (Vodl.).

⁴⁴ как: откуда (P).

⁴⁵ ибо есть (то) или нет (B): ибо нет (времени), когда Его нет (AV).

⁴⁶ благочестив (D = Vodl.): нечестив (AVBPΘ).

⁴⁷ + и это сказал Фукидид (Vodl.).

⁴⁸ Отец — Дитя (γόνος) и Дитя — Отец (BP = Vodl.): Отец — единственный (μόνος) и единственный — Отец (AV).

⁴⁹ говорят: считают (Vodl.).

⁵⁰ Это — фрагмент из «Государства» Платона, несколько сокращенный и перефразированный. Ср.: «Значит, и Бог, раз он благ, не может быть причиной всего, вопреки утверждению большинства. Он — причина лишь немногo для людей, а во многом Он неповинен: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не Бога» (Plato. Respublica 379 с:2–7. Рус. пер.: Платон 1994. С. 143). Ср. также: «Если желаете знать то, что для вас вовсе не нужно, то есть кто дал диаволу начальство и власть, то познайте это из нижеследующего и, по неразумению вашему, не считайте Бога виновником зол» (Barsanuphius et Iohannes. Quaestiones et responses 127 (CPG 7350) (F. Neyt, P. de Angelis-Noah. P., 1998 (SC 427). P. 480). Рус. пер: Варсонофий Великий, Иоанн, прп. 1905 (Ответ 62). С. 49–50). В cod. Vodl. после изречения Платона дается свое окончание сочинения (см. ниже).

⁵¹ Пусть будет (это) (εἶεν) (D): если (εἰ μὲν) (AV).

⁵² попросил Ермия (D): пусть они попросят толкования (AV).

⁵³ По-видимому, это — харах legomenon. Г. Лампе (PGL P. 1234) понимает под этим словом писчий инструмент (англ.: «pen»), к чему склоняется и А. Делят. Е. Со-

промысла всех Господа, то Он, конечно, не желал бы открыть⁵⁴ этого учения, да и вас не охватывал бы таким беспокойством⁵⁵, чтобы вы об этом спросили. Ведь невозможно непосвященным передавать таковые таинства⁵⁶. Но, внимая⁵⁷ умом, выслушайте. Был только один.⁵⁸ Свет умный прежде Света умного. И было в нем единство из Ума Светом и Духом⁵⁹; все из Него и в Нем; плодородный от плодородного, сойдя⁶⁰ на плодородную воду, чревоносящую воду сотворил»⁶¹.

Видишь, как дети элинов предрекли и безначального Бога, и собезначального Его Сына и Слово, предвозвестили и сопрестольного Ему и единосущного Духа, предвозвестили и честные Крестные страдания. Ему — слава и держава со безначальным Отцом и Святым Духом во веки веков. Аминь.

ДОПОЛНЕНИЕ

Окончание слова «О храме» по Cod. Bodleianus Roe 5.

<...>

Итак, обрати внимание, читающий и слушающий, что даже мудрецы элинов, некоторые из них, добре пророчествовали, и пребезначального Бога, и собезначального Сына, и единосущного и сопрестольного

фоклес (Sophocles 1914. P. 991) производит его предположительно от еврейского פֶּסֶר и предлагает перевод: «книга» (βιβλίον).

⁵⁴ то Он, конечно, не желал бы открыть: чтобы Он открыл мне (Суг., Did.).

⁵⁵ охватывал бы таким беспокойством (τοιούτοις ἔργοις): охватило бы такое стремление (τοιούτος ἔρωσ) (Суг., Did.).

⁵⁶ таковые передавать таинства: сказать это или оставить открытым (BP).

⁵⁷ внимая (D): пусть они выслушают (AV), < (Суг., Did.).

⁵⁸ Был только один: Он есть (BP).

⁵⁹ И было в нем единство из Ума Светом и Духом: и Он вечно есть Ум Ума сияющий; и Он был не что иное, как Его единство. Будучи вечно в Себе, Он вечно все охватывает Умом, Светом и Духом (Суг., Did.).

⁶⁰ плодородный от плодородного сойдя: ибо, происшедши, Слово Его, поскольку Оно — всесовершенное, плодородное и созидающее, в плодородной природе падши (Суг.).

⁶¹ Это пророчество Гермеса Трисмегиста приводится также в «Хронографии» Иоанна Малалы. Очевидно, что оно здесь заимствовано у свт. Кирилла Александрийского, на которого чуть ниже дается прямая ссылка (Iohannes Malalas. Chronographia 4, 8 (I. Thurn. В., 2000. P. 19–20). Слав. пер.: Истрин 1994. С. 71–72).

Ему Духа провозгласили, и Пресвятую Деву наименовали, и самые честные страдания Христа, бывшие на Кресте, предрекли.

Другие пророчества элина Ермия о Божестве⁶²: Неугасимого огня око, бодрствуй⁶³, животворя эфирный путь, властвуя над солнечным жаром, вихрем перенося облака, имя, не уступающее в мире, непреходящее, вечное, все называющее, ужасное имя⁶⁴.

Другое пророчество Аполлона в Дельфах, в котором и некий вопрос царя Ясона, когда тот основывал храм Аполлона в Пифо, в Аргосе. Единый меня понуждает небесный Свет. И Он — Бог пострадавший, но не Божество пострадало. Он — то и другое, смертный и вместе с тем бессмертный; Тот же Самый — Бог или человек, всем обладая от Отца, но все имея и от Матери, от Отца — силу живущих, от смертной же Матери — крест, гроб, посрамление (как) злодея; из очей Коего некогда лились теплые слезы. (Он —) Тот, Который пять тысяч пятью хлебами насытил, бессмертный по волящей силе. Равным образом Христос — Бог, на древе протянут был, Тот, Который умер, Который погребен, к небесному своду поднялся.

Книга сия окончена.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гаспаров 2000 — *Гаспаров М. Л.* Занимательная Греция. М., 2000. [*Gasparov M. L. Zanimatel'naja Grecija (The interest of Greece). Moscow, 2000.*]
- Казакова 1961 — *Казакова Н. А.* «Пророчества эллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI—XVII вв. // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 358—368. [*Kazakova N. A. «Prorochestva ellinskih mudrecov» i ih izobrazhenija v russkoj zhivopisi XVI—XVII vv. («Prophecies of Hellenic sages» and their images in Russian paintings of XVI—XVII centuries) // Trudy ot-del'v drevnerusskoj literatury (Publications of the Department of Ancient Russian Literature). 1961. T. 17. P. 358—368.*]
- Фролов 2004 — *Фролов Э. Д.* Парадоксы истории — парадоксы античности. СПб., 2004. [*Frolov Je. D. Paradoksy istorii — paradoksy antichnosti (Paradoxes of history — paradoxes of antiquity). Saint Petersburg, 2004.*]

⁶² Также имеется в «Теософии» (Theosophia. 2, 36 (Beatrice 2000. P. 38)).

⁶³ око, бодрствуй: оком Он бодрствовал (Θ).

⁶⁴ имя: око (Θ).

- Ярхо 1982 — *Ярхо В.* Менандр — поэт, рожденный заново // *Менандр.* Комедии. Фрагменты. М., 1982. С. 380—435. [*Jarho V. Menandr — poet, rozhdenyj zanovo (Menander — poet, born anew) // Menandr. Komedii. Fragmenty (Menander. Comedy. Fragments).* Moscow, 1982. P. 380—435.]
- Beatrice 2000 — *Anonymi Monophysitae theosophia: an attempt at reconstruction /* Ed. P. F. Beatrice. Leiden — Boston — Köln, 2000.
- Boulnois 1994 — *Boulnois M.-O.* Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: Hermeneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. P., 1994.
- Buresch 1973 — *Buresch K.* Ἀπόλλων Κλάριος: Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums nebst einem Anhang, das Anecdoton Χρησμοὶ τῶν ἐλληγνικῶν enthaltend. Leipzig, 1889 (Aalen, 1973).
- Delatte 1923 — *Delatte A.* Le déclin de la Légende des VII Sages et les Prophéties théosophiques // *Le Musée Belge.* 1923. Vol. 27. P. 97—111.
- Grant 1964 — *Grant R. M.* Greek literature in the treatise «De Trinitate» and Cyril's «Contra Julianum» // *JTS.* 1964. Vol. 15. P. 265—279.
- Premenstein 1935 — *Premenstein A. von.* Ein pseudo-athanasianischer Traktat mit apokryphen Philosophensprüchen im Codex Bodleianus Roe 5 // *Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου.* Ἀθ., 1935. Σ. 182—186.
- Malley 1978 — *Malley W. J.* Hellenism and Christianity: The conflict between hellenic and christian wisdom in the Contra Galilaeos on Juliam Apostate and the Contra Julianum of st. Cyril of Alexandria. R., 1978.
- Sophocles 1914 — *Sophocles E. A.* Greek lexicon of the roman and byzantine periods. Cambridge — Leipzig, 1914 (1992).

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Варсонофий Великий, Иоанн, прп.* 1905 — Преподобных отцев Варсонофия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. СПб., 1905. [Преподобных отцев Варсонофия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников (A guide to the spiritual life of students in questions and answers composed by the Holy Fathers Varsonophius the Great and John). Saint Petersburg, 1905.]
- Грабарь-Пассек, Смыки 1988 — Гимны Синезия. Гимн I (III) / Пер. М. Е. Грабарь-Пассек, О. В. Смыки // *Античные гимны.* М., 1988. С. 281—353. [Gimny Sinezija (Hymns of Synesius). Gimn I (III) / Per. M. E. Grabar—

- Passek, O. V. Smyki // *Antichnye gimny* (Ancient Hymns). Moscow, 1988. P. 281–353.]
- Григорий Богослов, *свт.* 2007 — *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. Т. 2. [*Grigorii Bogoslov, svt.* Tvoreniia (Works). Moscow, 2007. Vol. 2.]
- Иоанн Лествичник, *прп.* 1898 — Лествица. СТСЛ, 1898. [*Lestvitsa* (Ladder). Sviato Troitskaia Sergieva Lavra, 1898.]
- Истрин 1994 — *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994. [*Istrin V. M.* Hronika Ioanna Malaly v slavjanskom perevode (Chronicle of John Malala in Slavonic translation). Moscow, 1994.]
- Ловягин 1905 — *Мefодий, свт.* О Воскресении против Оригена // *Св. Мefодий, епископ и мученик.* Полное собрание его творений / Пер. Е. Ловягина. СПб., 1905 [М., 1996]. С. 192–271. [*Mefodij, svt.* O Voskresenii protiv Origena (On the Ressurrection against Origen) // *Sv. Mefodij, episkop i tuchenik.* Polnoe sobranie ego tvorenij (St. Methodius, bishop and martyr. His collected works) / Per. E. Lovjagina. Saint Petersburg, 1905 [Moscow, 1996]. P. 192–271.]
- Платон 1994 — *Платон.* Собрание сочинений. М., 1994. Т. 3. [*Platon.* Sobranie sochinenii (Collection of works). Moscow, 1994. Vol. 3.]
- McCullum 2013 — A Greek Christian Text on the Seven Sages: Ps.—Athanasius, On the Temple at Athens (2013) / Transl. A. C. McCullum // Электронный ресурс: http://www.tertullian.org/fathers/legend_of_the_seven_sages.htm (дата обращения: 26.06.2015).

Abstract

St. Athanasius of Alexandria. About the temple in Athens (Translated from Greek, introduction and notes by hieromonk Theodore (Yulaev), A. G. Pernbaum)

This is a publication of the translation of an apologetic work called “On the temple in Athens”, which is part of the body pseudepigraphical works by st. Athanasius of Alexandria and includes Ancient Greek sages’ prophecies about Christ. The translation is preceded by a preface, which provides a brief overview of this work parallels with other works of Christian antiquity. Using the prophecies contained in this work, we considered the context of the existence of the tradition of prophecy in early Christian literature. The notes to the translation also note discrepancies in various manuscripts of this work and its parallel editions.

Keywords: Athanasius of Alexandria, Pseudepigrapha, the Ancient Greek sages, the prophecies of Christ, apologetics.

ВРТАНЕС КЕРТОГ

ОБ ИКОНОБОРЦАХ

ПРЕДИСЛОВИЕ, ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕАРМЯНСКОГО
И КОММЕНТАРИЙ А. С. РАМАЗЯНА

УДК 281.6 (273.941)

Аннотация

Статья посвящена переводу и комментарию одного из древнейших в истории христианской Церкви трактатов по теме иконоборческих споров, имевших место в Армении в конце VI — начале VII в., то есть более чем за сто лет до появления византийского иконоборчества при императоре Льве III Исавре (726 г.). Изучение данного источника позволяет пролить свет на природу иконоборчества в Армении и его возможное влияние на появление иконоборческих идей в Византии. Опираясь на текст трактата «Об иконоборцах» Вртанеса Кертога, автор анализирует аргументацию первых армянских иконоборцев и находит, что она во многом схожа с последующей позицией византийских иконоборцев (ссылки на ветхозаветный запрет изображений, отождествление иконопочитания с поклонением материи, опора на авторитет Евсевия Кесарийского), хотя имеет и свои характерные особенности (ссылки на св. Григория Просветителя и события армянской истории). Основные темы, раскрываемые в статье, — это формулирование учения иконоборцев и иконопочитателей, а также определение факторов, повлиявших на возникновение и развитие иконоборчества в Армении.

Ключевые слова: Вртанес Кертог, трактат «Об иконоборцах», католикос Мовсес II Эгивардеци, католикос Саак III Дзоропореди, иконоборчество в Армении, история Армянской Церкви.

В армянской церковной письменности имеется пока еще недостаточно известный российской богословской и исторической науке трактат «Об иконоборцах», сохранивший сведения о наличии в Армении самого раннего в истории Вселенской Церкви широкомасштабного иконоборческого движения, имевшего место в конце VI — начале VII века, то

есть более чем за сто лет до появления византийского иконоборчества при императоре Льве III Исавре (726 г.)¹.

До наших дней дошло несколько рукописных произведений «Об иконоборцах», которые хранятся в Институте древних рукописей г. Еревана — Матенадаране, в библиотеках Армянского Патриархата в Иерусалиме, конгрегации Мхитаристов в Венеции и Вене. В данной работе использован текст Трактата по наиболее объемному изданию армянских средневековых произведений — «Армянские классические авторы»². В этом сборнике среди других книг Вртанеса Кертога³ Трактат «Об иконоборцах» является первой книгой и разделен издателем на 70 параграфов (далее в ссылках на Трактат указывается номер книги и параграфа). Текст Трактата в сборнике представлен по научному изданию Ерванда Мелконяна⁴, который сличил тексты трех основных рукописей Ереванского Матенадарана № 2966 (XVII в.), № 3062 (1765—1767 гг.), и № 4381 (датирована XIX в., однако данная рукопись является копией более древней рукописи Матенадарана № 2679, датированной 981 г.)⁵ с текстом венецианской рукописи, изданным

¹ Об иконоборческом движении в Армении в VI—VII вв. см.: Мелконян 1970. С. 86—97; Nersessian 1945; Esbroeck 2003; Рамазян 2013.

² *Вртанес Кертог*. Об иконоборцах (С. 493—500).

³ Большинство сочинений Вртанеса посвящено армяно-грузинским церковным отношениям. Ему принадлежат письма к различным иерархам: три послания к Мовсесу, епископу Цуртавскому, «Окружное послание» к церкви в Цуртаве, послание к Петросу Грузину (606 г.), к Владыке Кириону (Католикосу Грузии), переписка с византийским стратилатом Сорменом (см. ниже) и др. См.: Екавян 2004. С. 501—514; Книга Посланий (С. 91—150).

⁴ Мелконян 1970. С. 86—97.

⁵ Из всех сохранившихся рукописей с текстом Вртанеса Кертога «Об иконоборцах», рукопись Матенадарана № 2679 (981 г.) является самой ранней; в ней первые 164 листа имеют хорошее состояние, а далее листы испорчены, но восстановлены благодаря рукописи № 4381. См.: Каталог рукописей Матенадарана 1965. С. 852—853, 1202]. В заглавиях внутри почти всех рукописей сочинение относится к жанру «халагс...» («Յաղագս Կաթողիկոսականության» — «Об иконоборцах»). В рукописи № 3062 текст озаглавлен как «Ընդդեմ բնորոշականության» — «Против противоборствующих». См.: Екавян 2004. С. 930—931. Почти все издатели и исследователи данного сочинения применяют к нему наименование «трактат». См., например: Nersessian 1945; Esbroeck 2003 и др.

Г. Зарбханаляном в Венеции⁶. Из всех ранее изданных текстов рукописей Трактата используемый нами текст можно считать наиболее близким к критическому (учитывая то, что в его основу лег и текст самой ранней рукописи Трактата), однако критическое издание всех рукописей Трактата до сих пор отсутствует.

Согласно принятому в Армянской Апостольской Церкви мнению, Трактат написан в период от 591 до 604 г. епископом Вртанесом Кертогом (ок. 550–617 гг.), помощником Двинского католикоса Мовсе-са II Эгивардеци (574–604 гг.); после смерти католикоса Вртанес был избран патриаршим местоблюстителем (в 604–607 гг.) до избрания католикоса Абраама Агбатанеци⁷.

Следует отметить, что авторство Вртанеса Кертотога подвергалось сомнению. С. Тер-Нерсисян и Е. Мелконян полемизируют с мнением И. Стржиговского, который полагал, что подобное сочинение никак не могло предшествовать спору иконоборцев в Византии (нач. VIII в.)⁸. Однако С. Тер-Нерсисян, идентифицируя используемые Вртанесом патристические источники и сравнивая Трактат с литературой иконоборческого периода в Византии, приходит к выводу, что автором трактата действительно мог быть Вртанес Кертотог, но при этом С. Тер-Нерсисян отмечает, что общий план Трактата со всеми библейскими аргументами и цитатами из сочинений отцов Церкви напоминает план византийских трудов против иконоборцев и что большую часть аналогий в Трактате можно объяснить общими заимствованиями из работ, предшествующих иконоборческому спору в Византии («Церковная история» Евсевия Памфила, «Проповеди» свт. Иоанна Златоуста,

⁶ Зарбханалян 1852. В Венской мхитаристской библиотеке имеется рукопись Трактата (№ 44; XV в.), которую опубликовал мхитарист Поликарп Самуэль: Polykarp 1912. S. 275–293. С. Тер-Нерсисян (Nersessian 1945) сделала перевод Трактата на французский по публикации венской рукописи, исправленной по иерусалимской рукописи, изданной в 1927 г. архиепископом Египше Дуряном: Египше (Дурян), архиеп. 1927. С. 23–25, 61–63.

⁷ Кроме этих сведений о Вртанесе Кертотоге почти ничего не известно. См., например, информацию об авторе в предисловии к его трудам А. Кесеяна: *Вртанес Кертотог*. Об иконоборцах (С. 489); Мелконян 1970. С. 87–88.

⁸ См: Nersessian 1945. P. 69; Мелконян 1970. С. 87–89.

трактаты «Против иудеев» св. Леонтия Кипрского и Иоанна Фессалоникийского и др.)⁹.

Между тем если допустить, что работы Евсевия Памфила (нач. IV в.) и свт. Иоанна Златоуста (кон. IV — нач. V в.), написанные раньше Трактата (ок. 591—604 гг.) и имеющиеся в армянском переводе, были знакомы его автору Вртанесу Кертогу, то каким образом объяснить сходства или заимствования из работ, написанных на несколько десятилетий позже Трактата? Так, например, можно проследить сходство некоторых отрывков Трактата с цитатами из трактатов «Против иудеев» свв. Леонтия Кипрского (VII в.)¹⁰ и Иоанна Фессалоникийского (VII в.)¹¹, и даже из «Трех слов в защиту икон» и др. трудов прп. Иоанна Дамаскина (нач. VIII в.). Например, слова о поклонении иконам «ради Христа, имя Которого изображено»¹², вероятнее всего, взяты из работ прп. Иоанна Дамаскина, где впервые ярко отражена византийская концепция имени как «освящающего образ»¹³. А если все же допустить, что эта мысль принадлежит автору Трактата, то в этом случае мы имеем дело с новым открытием в истории и богословии данной концепции, а именно: более чем за сто лет до прп. Иоанна Дамаскина эту идею развивал уже Вртанес Кертог¹⁴.

В § 25 Трактата приведен отрывок из проповеди «О кресте» еп. Севериана Габальского (кон. IV — нач. V в.), текст которого имеется на греческом языке, но, согласно исследователям, не был переведен (в отличие от некоторых других его произведений) на армянский

⁹ Nersessian 1945. P. 75.

¹⁰ Ср., например, текст Трактата: *Вртанес Кертог*. Об иконоборцах 1, 30; 1, 64—66 (С. 495, 498, 499) и отрывок из «Апологии против иудеев» св. Леонтия Кипрского (Неапольского): Küzler 1999. P. 287; ДВС. Т. 7. С. 130—131.

¹¹ ДВС. Т. 7. С. 187—189.

¹² См.: *Вртанес Кертог*. Об иконоборцах 1, 51 (С. 498).

¹³ См., например: *Иоанн Дамаскин*, прп. Три слова в защиту икон. 3, 34. Об этой концепции см.: Лурье 2006. С. 431, 438—444.

¹⁴ Ведь возможно и обратное, т. е. наоборот, указанные византийские авторы могли перенять что-то у Вртанеса Кертога. Однако это мало вероятно, так как они (делая значительные ссылки на предыдущих отцов Церкви) нигде не ссылаются на Вртанеса Кертога.

язык и отсутствует в армянской переводной литературе¹⁵. Как показывает С. С. Ким в своем исследовании, цитата Трактата из проповеди Севериана «О Кресте» «не могла быть взята напрямую из текста Габальского епископа; по нескольким важным признакам она зависит от греческой формы цитаты, содержащейся в флорилегии прп. Иоанна Дамаскина из “Третьего слова в защиту святых икон”». Данное замечание очень важно для уточнения датировки — «армянский трактат “Об иконоборцах” должен быть датирован временем после 729/730 г., низшим временным пределом датировки “Третьего слова в защиту святых икон” прп. Иоанна Дамаскина»¹⁶.

Кроме того, утверждаемое Трактатом иконопочитание — «*սիսկերիսիւորութիւն*» и широкое использование икон в Армянской церкви — исключение¹⁷. Другие средневековые армянские авторы пишут в основном только об образе Христа, иногда — об иконе Богородицы, реже — святых; и, в отличие от Трактата, все пишут о преимущественном почитании креста, некоторые — об уважении икон — «*սիսկերիսիւորութիւն*» (например, вардапет Ованес Саркаваг (кон. XI — нач. XII вв.)¹⁸, католикос Нерсес Шнорали (2-я пол. XII в.)¹⁹), а некоторые — и об отвержении икон. Так, например, в конце того же VII в., католикос Саак III Дзорапореци, отвергая почитание икон (и принимая только преимущественное почитание креста), подчеркивает, что в Армянской церкви никогда не было иконопочитания²⁰. Согласно ему и другим деятелям Армянской церкви, ни у одного отца и учителя нет ни слова о почитании икон. Об этом же говорят и

¹⁵ См.: Nersessian 1945. P. 61.

¹⁶ См. ниже с. 420–430, особо с. 428.

¹⁷ В частности, в Трактате упоминается не только о почитании в Армении икон Нерукотворного Образа Спасителя и Богородицы (что можно встретить и в некоторых других литературных произведениях), но приводится обширный перечень изображаемых в армянских храмах святых: Григория Просветителя, дев Рипсимэ, Гаянэ и их сподвижниц, первомученика Стефана, апостолов, пророков и святых отцов, различных сцен из Св. Писания и др. (*Вртанес Кертог. Об иконоборцах* 1, 40–44. С. 497).

¹⁸ *Ованнес Саркаваг. Избранное* (С. 131–139).

¹⁹ *Худобашев* 2009. С. 165–166.

²⁰ *Саак, католикос. Против диофизитов* (С. 482). См также: Esbroeck 2003. S. 150.

католикос Хачик (973–992 гг.)²¹, и Анания Санаинеци (кон. X — 2-я пол. XI в.)²², и Мхитар Гош (ок. 1120–1213 гг.)²³, и Степанос Орбелян (ок. 1250–1304 гг.)²⁴ и др. видные деятели Армянской церкви. Следует отметить и то, что и никому из указанных армянских авторов, писавших по вопросу отношения к иконам в Армянской церкви, не известен Трактат Вртанеса Кертога «Об иконоборцах» и его защита иконопочитания, хотя другие его произведения, особенно затрагивающие вопрос армяно-грузинских церковных отношений, им известны.

Об историчности самих иконоборческих споров в Армении нач. VII в. свидетельствует и другой армянский источник VII века — письмо Иоанна Майрагомеци «Об иконах и фресках», включенное в «Историю страны Алуанк» Мовсеса Каланкатуаци²⁵.

В начале Письма говорится о некоторых смутах и ересьях, в том числе и об иконоборчестве, имевших место во второй половине VII в. в армянском Алуанке при католикосах Ухтанесе († 652 г.) и Егиазаре († 669 г.)²⁶. Епископ Мец Колманка Давид просит вардапета Иоанна Майрагомеци объяснить причины этих нестроений и разъяснить то, как в Армении появилось иконоборчество. Иоанн Майрагомеци в от-

²¹ Степанос Таронский. Всеобщая история (С. 170–171).

²² Анания Санаинеци. Слово возражения (С. 289–291).

²³ Мхитар Гош, архим. Послание к грузинам (С. 369).

²⁴ См., например: Степанос Орбелян. Возражение (С. 178–179).

²⁵ Каланкатуаци. История 2, 46 (С. 135–136). Письмо «Об иконах и фресках» написано в самом начале католикосата Егиазара в 682 или 683 г. и является ответом на другое письмо: «Вопрошание Давидом, епископом Мец Колманка, Иоанна Майрагомеци об иконах и фресках». Авторство Иоанна Майрагомеци вызывает большое сомнение среди исследователей. Рассмотрев мнение разных ученых, Ашот Манучарян заключает, что Иоанн Майрагомеци (род. ок. 570–575 гг. и умер между 647–652 гг.) умер за несколько десятилетий до написания Письма, то есть никак не может быть его автором. Вероятным автором Письма считается Ованес Одзнеци (ок. 650–728 гг.) — один из самых образованных и выдающихся деятелей того периода, будущий католикос (в 717–728 гг.) Ованес III, который ко времени написания Письма (между 682–684 гг.) уже был известным вардапетом (архимандритом). Вероятность того, что автором Письма был он, подтверждается тем, что деятельность Ованеса III как борца против иконоборцев, который написал полемические тексты против павликиан, фантазиастов и др. (то есть тех, кто отрицал иконы), вполне соответствует идеям, отраженным в Письме. См.: Манучарян 2011. С. 118–121.

²⁶ Каланкатуаци. История 2, 46 (С. 135).

вет дает историческую справку о событиях, происходивших ранее — в конце VI и начале VII в., где говорится также и о деяниях первых армянских иконоборцев, из числа священнослужителей Двинского Католикосата Армянской церкви — Иесу, Тадеоса (Фаддея) и Григора²⁷. Имена этих иконоборцев приводятся также и в Трактате Вртанеса Кертога: «Самуил, и Фаддей, и Исаяя, и их друзья»²⁸. Исаяю можно отождествить с Иесу, так как эти два имени часто взаимозаменяются в армянских текстах. Поэтому, согласно С. Тер-Нерсисян, речь идет об одном и том же движении, возглавляемом одними и теми же руководителями²⁹, а «друг», к которому часто обращается и с которым полемизирует Вртанес Кертог, — это, по мнению М. ван Эсбрука, Григор³⁰.

Согласно Письму, ересь иконоборчества впервые «появилась среди ромеев», а в Армении она возникла в период католикосата Мовсеса II Эгивардеци (574–604 гг.) при следующих исторических обстоятельствах³¹.

При католикосе Мовсесе «армянский католикосат раздвоился, разгорелась жестокая борьба между Мовсесом и Теодоросом — епископом Карина»³². Тогда «созвал Мовсес вардапетов своей стороны и повелел им не иметь никаких общений с ромеями, подчинившимися Халкидонскому вероломному Собору, и, поскольку ложны их дела, не принимать от них ни книг, ни икон, ни опресноков»³³. В свою очередь, противник католикоса Мовсеса, Теодорос, «также велел созвать в городе Карине армянских епископов, что были в его пределах (то есть тех, кто находился под властью Византии) и сказал им: “Мы должны избрать (себе) католикоса”. И выдвинули некоего Иоанна столпника, рукоположили его (в католикосы) и приняли халкидонское вероисповедание»³⁴. Здесь речь идет о следующих событиях: в 591 г.,

²⁷ Каланкатуаци. История 2, 46 (С. 135).

²⁸ Вртанес Кертог. Об иконоборцах 1, 59 (С. 499).

²⁹ См.: Nersessian 1945. P. 73.

³⁰ Esbroeck 2003. P. 146.

³¹ Каланкатуаци. История 2, 46 (С. 135).

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

после окончания византийско-персидской войны, произошел второй раздел Армении, в результате которого большая часть страны была включена в состав империи. На этой территории «при поддержке Византии был образован православный (халкидонитский) Католикосат, противостоявший армянскому католику, находившемуся в Двине на персидской территории»³⁵. Армяно-халкидонитским католиком стал Иоанн Столпник (Багаранеци, † 610 г.), который построил резиденцию и главный собор в Аване, недалеко от Двина³⁶.

Согласно Письму, именно во время указанных исторических событий вышеупомянутые иконоборцы, находившиеся при патриаршем дворе в Двине и принадлежавшие к партии католикоса Мовсеса II Эгивардеци (то есть можно сказать, что они были известными богословами и относились к образованной элите своего времени), начинают иконоборческую деятельность: «Тогда священник Иесу, а также Тадеос, да еще Григор, бывшие на стороне Мовсеса, ушли из Двина в гавар Сотк³⁷, а поскольку они были монахами, постольку поселились в пустыне и начали проповедовать: “Сотрите иконы, изображенные в церквах и не общайтесь с мирскими иереями”»³⁸. Когда в результате их деятельности возникли смуты, католикос Мовсес вызвал их обратно в Двин, но, не послушав католикоса, иконоборцы ушли дальше, в Алуанк. Распространив иконоборчество и возмущив Алуанскую страну, они были заключены под стражу князем Гардмана, отправлены в Армению и уже при следующем католикосе Аврааме осуждены³⁹.

Мишель ван Эсбрук полагает, что эту первую группу армянских иконоборцев возмутило открытие византийской живописи в Аванском соборе (который, судя по всему, как и большинство православных церк-

³⁵ Бозоян, Юэбашян 2002. С. 329–355.

³⁶ Как отмечает В. А. Арутюнова-Фиданян, «Аванский Католикосат имел много сторонников как среди паствы, так и среди клира, и не только в областях, подвластных Иоанну, но и в персидской части Армении». Иоанн Багаранский был единственным Аванским католиком, так как в 602/603 гг. шаханшах Хосров II, начав новую войну с Византией, занял Армению и упразднил Католикосат в Аване. См.: Арутюнова-Фиданян 2002. С. 326.

³⁷ Сюник, восточная провинция Армении.

³⁸ *Каланкатуаци*. История 2, 46 (С. 135–136).

³⁹ Там же. С. 136.

вей, имел много икон)⁴⁰, произошедшее в 604 г., когда при нашествии персов во главе с Хосровом на византийскую часть Армении этот храм оказался на ее персидской части — территории Двинского Католикосата. Очевидно, в пограничной с Византией области Армении иконопись не была столь известна, хотя, согласно некоторым исследованиям, она присутствовала в отдаленных от Византии краях Армении, например, в Сюнике, Васпуракане⁴¹.

Однако, судя по тексту Письма, иконоборческую проповедь данные священнослужители начали еще до вторжения Хосрова на эту территорию⁴².

Исследуя описываемое иконоборческое движение, Саакян пишет, что эти духовные деятели пошли на восток Армении, чтобы «реализовать политику центрального католикосского престола, содействовать на местах укреплению его национальной независимости и самостоятельности против ориентации на Византийскую Церковь», а так как они буквально восприняли приказ католикоса Мовсеса не принимать от последователей Халкидонского Собора «ни книг, ни икон, ни опресноков», то впали в крайность и стали призывать уничтожать иконы как византийское (халкидонитское) явление⁴³.

Причиной возникновения иконоборчества в Армянской Церкви, как считает автор статьи «Иконоборчество» в энциклопедии «Христианская Армения», является существовавшее тогда противостояние халкидонитов и антихалкидонитов: «Вртанес Кертог и Ован Майраванеци (Иоанн Майрагомеци — *A. P.*) сообщили сведения об армянских иконоборцах, которые действовали в провинции Сотк и Арцахе и даже имели писания против иконопочитания. Они считали почитание образов византийским явлением и халкидонитством, призывали уничтожить их. В армянской действительности конфронтация между иконоборцами и иконопочитателями протекала в рамках антихалкидонитской идеологической борьбы Армянской Церкви»⁴⁴.

⁴⁰ Esbrogensk 2003. P. 146.

⁴¹ Бозоян, Юзбашян 2002. С. 346.

⁴² *Каланкатуаци. История* 2, 46 (С. 136).

⁴³ Саакян 1987. С. 152–153.

⁴⁴ Айвазян 2002. С. 852.

В Трактае Вртанес Кертог сравнивает учение первых иконоборцев с докетическим учением манихеев и маркионитов, «считают истину воплощения Спасителя лишь видимостью (букв. для глаз), и когда видят иконы, очень злятся, выражают недовольство, и приступая, враждуют»⁴⁵. По мнению М. ван Эсбрука, богословские основы иконоборчества в изложении Вртанеса близки к одному из видов гайанизма, последователи которого находились под сильным влиянием докетизма⁴⁶. В. М. Лурье так же считает, что первые иконоборцы, почитавшие только крест и притом без изображения на нем Христа, были армянскими актиститами, учение которых, продолжавшее и развивавшее идеи афтартодокетизма, повлияло на возникновение своеобразных иконографических канонов, известных только в Армении и Эфиопии, согласно которым распятие и погребение Христа изображаются без самого Христа⁴⁷.

Обличая эти крайние монофизитские взгляды иконоборцев, Вртанес Кертог одновременно полемизирует и с православием, придерживаясь умеренного монофизитства. Так, византийский стратигат Сормен в своем послании к Вртанесу Кертогу говорит о том, что «Диоскор, Тимофей Александрийский были против благочестия духоносных отцов, осмелились им противоречить, за что и были отвержены Святой Церковью и удостоились постоянной анафемы»⁴⁸, на что Вртанес Кертог возражает и обвиняет халкидонитов в неприятии учения этих монофизитских учителей: «Наших почитаемых отцов и духоносных учителей, причисленных к православным пастырям и мученикам Диоскора и Тимофея Александрийского, считаете достойными постоянных анафем, ложными и вводящими в заблуждение»⁴⁹. Здесь же, в своем ответе, Вртанес Кертог отвергает учение Халкидонского Собора о двух природах во Христе и

⁴⁵ Вртанес Кертог. Об иконоборцах 1, 31 (С. 495).

⁴⁶ Esbrouck 2003. S. 148–149. Гайан, сторонник Юлиана Галикарнасского, в 535 г. стал патриархом Александрийским, но вскоре был низложен. Существовало несколько групп его последователей, которые в ряде вопросов заняли более крайние позиции, чем их учитель. С именем Юлиана Галикарнасского обычно связывают монофизитское учение о нетленности тела Христова до Воскресения — афтартодокетизм, которое было изложено им в полемике (520–527 гг.) с Севиром Антиохийским.

⁴⁷ Лурье 2006. С. 427.

⁴⁸ Книга Посланий (С. 91).

⁴⁹ Там же. С. 94.

томос папы Льва, проповедуя учение о единой природе во Христе (о богосмешанном теле Христа — «*ϣⲓⲛⲛⲓⲃⲱⲃⲓⲛⲏⲛⲓ ⲓⲃⲱⲣⲏⲛⲓ*») ⁵⁰. В другой своей работе он призывает верующих держаться подальше от несторианства и Халкидонского Собора, как анафематствованного ⁵¹, а в письме к епископу Петросу говорит о низложении «богохульства беззаконного Халкидонского Собора, сходного с иудейством» ⁵². Вртанес Кертог послал епископу Мовсесу «Опровержение Халкидонского Собора Тимофея Элура», по его словам, как оружие против халкидонитов ⁵³. И Вртанес Кертог, и последующие отцы и учителя Армянской церкви часто упоминают среди святых православных отцов Тимофея Элура, Диоскора ⁵⁴, Юлиана Галикарнасского ⁵⁵, а указанное сочинение Тимофея Элура упоминается в вероучительных текстах Армянской церкви «как один из главнейших памятников письменности, откуда смогли армяне и читающие на армянском люди узнавать заблуждения халкидонитского учения и смогли вооружиться против него» ⁵⁶.

⁵⁰ Книга посланий (С. 93–98).

⁵¹ Там же. С. 130.

⁵² Там же. С. 136.

⁵³ Там же. С. 140.

⁵⁴ В дни памяти отцов 1, 2 и 3 Вселенских Соборов в Армянской Церкви совершается чин, подобный празднованию Торжества Православия в Православной Церкви. При этом в числе разных ересей анафематствуется и учение Халкидонского Собора и прославляется Диоскор, не принявший это учение: «Ныне невыносимая печаль достигла святого завета веры, сильный неугасимый огонь ниспал на землю, зажегши, разрушил здание веры и подорвал апостольские каноны, которые (отцы Халкидонского Собора — *А. Р.*) однажды отверглись Господа на Халкидоне. Красивая отрасль, из корней святых отцов вновь расцветший цветок веры, великий мученик Христов — святой Диоскор, не согласившись с беззаконным Собором, анафематствовал Льва и его скверный томос» (Шаракан 1888 (С. 421)).

⁵⁵ Например, епископ Стефанос Сюнийский, в послании к епископу Антиохии употребляет выражение: «Святой Юлиан Галикарнасский, и Анатолис, и Стефанос, и Тимофей...» (см.: Книга Посланий (С. 329)).

⁵⁶ *Тимофей, архиеп.* Опровержение (С. XVIII). В армянской церковной литературе можно найти много примеров использования текстов, взятых из «Опровержения» Тимофея Элура. Так, например, в «Книге Посланий», в вероучительном послании Саака III Дзорапореци (кон. VII в.) (Книга посланий (С. 413–482)) есть свидетельство, приписываемое сочинению епископа Юлия Римского (337–352) (см.: Книга Посланий (С. 446)), которое дважды повторяется в «Опровержении» Тимофея (см.: Опровержение... (С. 8, 132)). В произведении «О Фантазиастах» Ованеса Одзнеци (*Ованес Одзнеци.* Творения (С. 51)) приведен отрывок, приписываемый свт. Кирил-

Деятельность указанной группы иконоборцев не прошла бесследно: уже вскоре их последователи организовали новые иконоборческие движения⁵⁷, а в конце того же VII в. иконоборческие идеи проповедовали и многие высокопоставленные деятели Армянской церкви, среди которых католикос Саак III Дзоропореци (677–703 гг.) и некоторые его последователи⁵⁸. По мнению М. ван Эсбрука и В. М. Лурье, католикос Саак мог заимствовать отрицание любых священных изображений, кроме креста, именно от рассмотренной нами первой группы иконоборцев⁵⁹. В своем догматическом послании католикос Саак III приводит подобные аргументы — преимущественное почитание креста, ветхозаветный запрет делать изображения Бога — и заповедует новому правителю Армении Смбату Багратуни «не растлеваться, подобно язычникам, через поклонение иконам», считая это идолопоклонством⁶⁰. М. ван Эсбрук полагает, что это специальное увещание, являющееся послесловием к длинному догматическому посланию католикоса Саака, повлияло на иконоборческое учение византийского императора Льва III⁶¹.

лу Александрийскому, который дословно взят из книги Тимофея Элур (см.: Тимофей, архиеп. Опровержение (С. 179)). Различные отрывки из книги Тимофея Элура используют и такие отцы Армянской Церкви, как Мафусаил, Хосровик Таркманч, Анания Санаинеци, Нерсес Шнорали и др. Сравнительный анализ некоторых текстов см., например, в предисловии к книге: Тимофей, архиеп. Опровержение (С. XVIII–XXI). В армянских произведениях под различным авторством встречаются тексты из трудов и другого известного еретика — предтечи монофизитства Аполлинария Лаодикийского (IV в.). Так, под авторством прп. Ефрема Сирина известно произведение «О Святой Троице». Однако, как доказывает в своей статье Б. Утье, это небольшое произведение является трудом Аполлинария Лаодикийского (Утье 1977. С. 163–166).

⁵⁷ Каланкатуаци. История 2, 46 (С. 135).

⁵⁸ Саак, католикос. Против диофизитов (С. 413–482).

⁵⁹ Esbroeck 2003. P. 150; Лурье 2006. С. 527–528.

⁶⁰ Саак, католикос. Против диофизитов (С. 482).

⁶¹ См.: Esbroeck 2003. P. 150–151. Согласно исследователю, император Лев III родился в Мараше, где проживало большое число армян (не исключено, что он мог говорить и на армянском языке). Будучи еще спафарием, Лев III с 705 г. пребывал в Потии, где находились Смбат Багратуни и его соратники, освобожденные из арабского плена благодаря участию католикоса Саака. Лев III пришел к власти с помощью армянских нахараров (князей), лидером которых и был Смбат Багратуни. Льву III Смбат был как старший товарищ, а сам Смбат, в свою очередь, был духовным сыном католикоса Саака, и жил Смбат до 726 г., то есть до начала иконоборческой политики Льва III. См.: Лурье 2006. С. 528–529.

Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что требуется дополнительное, специальное исследование Трактата, времени написания, авторства и других его аспектов, что невозможно сделать в рамках данной работы. Что касается историчности самих иконоборческих споров в Армении кон. VI — нач. VII века, то, как было рассмотрено выше, она подтверждается и другими армянскими источниками, а относительно принадлежности Трактата Вртанесу Кертогу и его датировки (ок. 591—604 г.) можно заключить, что таковые вызывают большие сомнения.

Во-первых, наличие сходства или заимствований из византийских работ, написанных по времени позже Трактата («Против иудеев» свв. Леонтия Кипрского (VII в.) и Иоанна Фессалоникийского (VII в.), и «Трех слов в защиту икон» прп. Иоанна Дамаскина (нач. VIII в.), откуда взята, например, цитата из проповеди «О кресте» еп. Севериана Габальского, говорящая о том, что Тракта́т должен быть датирован временем после 729/730 г. (низшим временным пределом датировки «Третьего слова в защиту святых икон» прп. Иоанна Дамаскина).

Во-вторых, утверждаемое Трактатом иконопочитание («սուղերիսցիւշոնութիւն») в Армянской церкви и широкое использование ею икон следует считать исключением. Вртанес Кертог — единственный, кто пишет об одинаковом почитании креста и иконы, другие средневековые авторы Армянской церкви пишут о преимущественном почитании креста и только об уважении икон («սուղերիւհարգութիւն»), или даже об отвержении икон, указывая, что в Армянской церкви никогда не было иконопочитания (католикосы Саак III Дзорапореци, Хачик, епископ Степанос Орбелян, вардапеты Анания Санаинеди и Мхитар Гош и др.).

В-третьих, никому из указанных армянских авторов данный Тракта́т Вртанеса Кертога в защиту иконопочитания не известен (хотя другие его произведения, касающиеся армяно-грузинских церковных отношений, им известны).

По нашему мнению, вероятная дата написания Трактата может находиться в пределах от 787 г. (VII Вселенского Собора, утвердившего одинаковое почитание креста и иконы) до 981 г. (времени написания самой древней рукописи, содержащей текст Трактата). Вероятным автором Трактата мог быть, например, кто-то из среды армян-халкидонии-

тов, придерживающихся одинакового почитания креста и иконы (как и автор Трактата) и всех принятых Константинопольской Православной Церковью вероучений, которые занимались переводами книг святых отцов и учителей с греческого на армянский язык и активно участвовали в диалоге и попытках согласования вероучений и воссоединения Армянской церкви со Константинопольской Церковью. Например, известно, что они участвовали в богословском диалоге с Армянской церковью при Константинопольском патриархе Фотии, состоявшемся в 60–70-х гг. IX в. (одним из доверенных представителей свт. Фотия, прибывших в Армению с изложением православного вероучения был митрополит Никейский Иоанн, из числа православных армян)⁶². В. А. Арутюнова-Фиданян, считает, что автором «Послания» к католику Захарии были представители местной армяно-халкидонитской общины, написавшие от имени свт. Фотия, и умело поместившие документ в данный исторический контекст, очевидно, для того, чтобы освятить его авторитетом планируемый ими собор в Ширакаване⁶³. Известно также, что во времена гонений на армян-халкидонитов со стороны некоторых деятелей Армянской церкви, их литература уничтожалась⁶⁴ или редактировалась для использования в Армянской церкви⁶⁵.

Другим вероятным автором Трактата мог быть кто-то из образованных представителей духовества Армянской церкви, симпатизировавший иконопочитанию, или участвовавший в попытках согласования вероучения Армянской церкви с Константинопольской Церковью. Например, таким автором мог быть кто-то из ближайших сподвижников католика Вагана I Сюнеци, при котором в Армении имели место большие споры об иконопочитании (967–969 гг.). Католикос Ваган вел переписку с православными иерархами о примирении вероучения и воссоединении Армянской церкви с Константинопольской и Грузин-

⁶² См. переписку патриарха Фотия с католиком Захарией и царем Армении Ашотом Багратуни в переводе Г. С. Дестуниса и Н. Марра: *Фотий*, свт. 1892. С. 227–279.

⁶³ Арутюнова-Фиданян 2010. С. 23–33. См. также: Арутюнова-Фиданян 2003. С. 5–13.

⁶⁴ *Каланкатуаци*. История. С. 151–152.

⁶⁵ Марр 1905. С. 7–8.

ской Церквами, для чего распространял в Армении иконопочитание, что вызвало неодобрение большинства иерархов Армянской церкви, которые во время правления царя Ашота III Милостивого (953—977 гг.) созвали собор в Ани (969 г.), осудивший Вагана⁶⁶. Степанос Орбелян, подчеркивая, что католикоса Вагана на соборе Армянской церкви анафематствовали именно за введение в церковь икон, критикует попытку введения иконопочитания в нач. XIII в. во время реформы Иванэ и Закарэ Захаридов при попытке сближения обрядов Армянской и Грузинской Церквей⁶⁷. Если бы оказалось, что датировка первой рукописи Трактата 981 годом не верна, то можно было бы отнести происхождение Трактата именно к нач. XIII в., когда Захаридам необходимо было найти письменные свидетельства и указать иконоборчески настроенным богословам Армянской церкви восточной Армении, входившей (с кон. XII в.) в состав Грузинского царства (для примирения с грузинским иконопочитанием), что и в Армении когда-то было иконопочитание. Наиболее удачным периодом армянской истории для такого подложного документа (каким мог быть и Тракта́т), как раз и являются первые известные (по историческим сочинениям) иконоборческие споры кон. VI — нач. VII вв. Такие же свидетельства были необходимы и во времена диалога Киликийской Армении с Византией; например, вопрос об иконе поднимался в армяно-византийских церковных отношениях при католикосе Нерсесе IV Шнорали и императоре Мануиле I Комнине (2-я пол. XII в.), когда Нерсес Шнорали доказывал, что Армянская церковь не была иконоборческой, в чем ее часто обвиняли оппоненты (как византийцы, так и грузины)⁶⁸.

⁶⁶ Киракос Гандзакецци, Самуел Анеци, Вардан Великий и другие средневековые авторы Армянской церкви обвиняют католикоса Вагана в прохалкидонизме и иконопочитании: «Он заключил с иверами союз о вероисповедании. В связи с этим во время царствования сына Аббаса, Ашота, в крепости Ани собралось множество епископов и строгих монахов, которые доподлинно убедились в пагубных еретических намерениях его (поскольку он распорядился привезти иконы, чтобы восстановить секту халкидонитов), отлучили его [от церкви] и изгнали». См.: *Киракос Гандзакецци. История Армении* С. 81.

⁶⁷ См.: *Степанос Орбелян. Возражение* (С. 178—179).

⁶⁸ См.: *Худобашев 2009. С. 165—166.*

«ОБ ИКОНОБОРЦАХ»

(1) Живоносным светом украшаются все создания, и ликует небо и земля, вновь освещенные его лучами, ибо свет истины наполнил собой всю вселенную, а темный туман, покрывавший хмурые и черствые сердца, рассеялся, и мир наполнился учением богопознания. (2) А последователи темных учений, тщетно и слепо блуждающие во тьме, сотрясают, окутывая невежеством, умы невинных, и вносят ересь в Церковь. (3) «Не подобает, — говорят они, — делать в церкви изображения и иконы», и в доказательство этого они приводят слова Ветхого Завета, которые были сказаны о идолопоклонстве язычников, из-за которого пророки и негодовали¹. (4) Но наши иконы не одно и то же с теми, ибо они повествуют о Христе и Его избранниках. (5) Но будем говорить не с помощью силлогизмов, а с помощью свидетельств из Писаний, как сказатели заповедей научили нас исправно.

(6) Ибо Моисей был первым, кто создал подобие икон для святилища по велению Божию²: (7) двух золотых крылатых херувимов, человекообразных, расположенных над крышкой Ковчега [Завета], и Господь господ говорил через него. Апостол подтверждает это, свидетельствуя: «Херувимы славы, которые покрывали алтарь над Ковчегом [Завета]»³, в образ великого таинства. (8) Также и завеса, которую Господь повелел изготовить из разноцветного шелка и украсить разными способами, пурпуром, багрянцем, лазурью из тонкой шерсти, — не являются ли цвета нитей на завесе пигментами красок, а херувимы

¹ Этот аргумент иконоборцев, базирующийся на ветхозаветном запрете изображать Бога, приводится и в Письме: во время суда над иконоборцами на вопрос о том, по какой причине они не признают «образа Бога Воплощенного», иконоборцы ответили, что «об этом нет указаний в заповедях и что это пристойно идолопоклонникам, которые поклонялись всем тварям» (*Каланкатуаци. История 2, 46 (С. 136)*).

² Согласно Письму, защитники икон в ответ также «указали на то, что скиния Моисея была украшена чеканными украшениями, а собор Соломона — разными скульптурами и что мы по их примеру украшаем наши церкви» (*Каланкатуаци. История 2, 46 (С. 136)*). В Трактате Вртанес Кертог на указанный аргумент иконоборцев отвечает более широко. Приводимые в Трактате отрывки из книг Ветхого и Нового Завета, вероятно, цитируются автором по памяти, ибо часто не совпадают с возможным оригиналом Писания, который читался автором.

³ См. Евр. 9, 5.

на завесе изображениями? (9) Следуя тому же примеру, и Соломон изготовил для храма херувимов из кипарисового дерева и покрыл их золотом; он высек изображения херувимов не только на ковчеге, но и на стенах, дверях, у входа, а по кругу он начертал изображение с херувимами, пальмами и распростертыми крыльями. И Бог не осудил это, но еще и нарек храм Своим именем⁴. (10) И богодухновенный пророк Иезекииль, который видел видение не так, как другие пророки или прорицатели, но изрекал по божественному откровению, говорит: (11) «Господь перенес меня на высокую гору, и на этой горе как бы построенный город, и ввел меня внутрь, и я увидел там храм и в нем человека грозного и чудесного. Молнии сверкали будто медные; и стоял он у ворот, и в руках его была льняная вервь и трость измерения, и сказал он мне: “Сын человеческий! Смотри и внимай, ибо для того я пришел, чтобы показать тебе это”. (12) И увидел я храм, весь расписанный внутри и снаружи, херувимы и пальмы от пола до крыши. И не только лишь храм был расписан, но и балкон, двери и алтарь Господень. (13) И были там по два херувима в человеческом облике, и пальма меж ними, что есть знак их величия»⁵.

(14) Итак, что ты скажешь об этом, человек, немощный умом? Ведь ты сказал, что творения и херувимы, которых приказали сделать Моисей и Соломон, рукотворны?⁶ Какими ты будешь их считать, когда сам

⁴ Приводимый Вртанесом Кертогом в защиту иконопочитания отрывок из Ветхого Завета, касающийся херувимов Моисея, возведенных в храме Соломона, и видения Иезекииля, цитировался многими византийскими писателями. Некоторые цитаты из Трактата почти дословно содержатся в трактате «Против иудеев» Леонтия, архиепископа Неапольского (Кипрского). См., например: ДВС. Т. 7. С. 130; Küzler 1999. P. 287. См. также сравнительный анализ текста Вртанеса Кертога с аналогичным текстом св. Леонтия (PG 94, 1273 AB, 1381D–1384B; Mansi 13, 44, 52): Nersessian 1945. P. 76.

⁵ См. Иез. 40 и далее.

⁶ Из данного отрывка и некоторых других параграфов Трактата (см., например: *Вртанес Кертог. Об иконоборцах* 1, 64 (С. 499)) следует, что иконоборцы осуждали иконы и росписи еще и потому, что они сделаны человеческими руками. В этом упомянутые армянские иконоборцы сходны с иконоборцами Византии. Сходны и ответы защитников икон, которые приводили как пример предметов, почитаемых иконоборцами, крест, церкви и т. д., сделанные руками человеческими (см.: *Вртанес Кертог. Об иконоборцах* 1, 64–66 (С. 499)).

Бог явил их? (15) Итак, ясно, что те иконы, которые были прежде, были сделаны для прославления и для поклонения славе Божества. (16) Это было сказано в Ветхом Завете. (17) А в Новом Завете Павел говорит афинянам: (18) «Проходя и рассматривая ваши жертвенники, я нашел идол, на котором было написано: “Неведомому Богу”. Того, кого вы почитаете, не ведая Его, Его я и возвещаю вам»⁷. (19) Разве тот идол был Богом? Но Павел свидетельствует, что они почитали его во имя Божие. (20) Также и мы не говорим, что иконы и изображения — это истинный Бог, но мы изображаем во имя Божие так, как Он явился⁸; Его рождение предсказал Исая, Иеремия, что Он будет обращаться среди людей, Его мучения и погребение предрекал Давид, Его воскресение — Иезекииль и Осия, Его второе пришествие — Даниил и Захарий, Его суд — Наум и Малахия. Они поведали нам все это образами, и что-то уже произошло, а что-то еще исполнится в будущем. И мы изображаем то же самое, что написано в Писании, ведь книга — это те же краска и материя, [как и] иконы⁹. (21) Также и учителя Церкви упоминают об иконах. Например, Иоанн, епископ Константинопольский, в своем слове, обращенном к новопросвещенным, говорит,

⁷ См. Деян. 17, 23.

⁸ В данном тексте прослеживается мысль о том, что иконы являются воспоминаниями священных событий, и этот аргумент Вртанес приводит в трактате несколько раз (см., например: *Вртанес Кертог. Об иконоборцах* 1, 66 (С. 499)). Этот же аргумент встречается и в византийской литературе, например, в трактатах против иудеев св. Леонтия Кипрского, Иоанна Фессалоникийского и др., причем некоторые предложения из этих трактатов очень близки по смыслу и по форме к тексту Вртанеса Кертога. Ср., например, у Вртанеса Кертога: «Мы изображаем во имя Божие так, как Он явился» (*Вртанес Кертог. Об иконоборцах* 1, 20 (С. 494)) — и у св. Иоанна Фессалоникийского: «Мы изображаем Его так, как Он был видим» (см.: ДВС. Т. 7. С. 187–188). Данный отрывок Трактата почти дословно совпадает и с текстом св. Леонтия Кипрского (Mansi 13, 53A). См. их сравнительный анализ: Nersessian 1945. P. 76.

⁹ Иконоборцы отказывались почитать иконы, т. к. они сделаны из материи. Однако при этом они почитали Евангелие. Этот аргумент более ясно будет разъяснен далее. Вртанес показывает непоследовательность иконоборцев, ибо Св. Писание тоже сделано из материи. В этом аргументе армянские иконоборцы тоже сходны с византийскими, которые, согласно К. Шенборну, решали подобную проблему: можно ли воспроизвести подлинный образ Христа «мертвыми и безжизненными» материалами? См.: Шенборн 1999. С. 62.

незадолго до окончания: «К примеру, бронзовые изображения царей бездушны и бесчувственны; те, кто ищут защиты у них, защищены не потому, что эти статуи из бронзы, а потому что они представляют собой царей»¹⁰. (22) И ты, еретик, научись на этом примере. (23) И снова в том же слове, в котором [Иоанн] говорит: «Негоже игнорировать слова Писания», сказано далее: «Разве вы не видите на царских изображениях, что образ и изображение царя начертается сверху, а внизу в основании изображены деяния царя, его победы и правосудие? То же самое можно видеть и на пергаментях: образ царя начертан наверху, а внизу все его деяния и победы»¹¹.

(24) Или что ты скажешь об изображении Господа, которое Анания для верного царя Авгаря списал с одежды Христа, на которой было Его изображение; оно и сейчас, как говорят, находится в великой церкви Урха (Эдессы)¹²

(25) И епископ Севериан говорит: «Как в отсутствие царя его изображение занимает место царя, князья поклоняются [перед ним] и отмечают ежемесячные праздники; и начальники приветствуют [его] и толпы кланяются [ему], смотря не на доску, а на изображение царя, не [материальный] предмет созерцают, но [того] который запечатлен в живописи. И если изображение смертного царя имеет такую силу, то насколько больше вид и изображение бессмертного Царя»¹³. (26) Итак, внимай

¹⁰ Вртанес Кертог часто прибегает к цитатам из проповедей св. Иоанна Златоуста, многие из которых были переведены на армянский язык. Однако данный отрывок С. Тер-Нерсисян не нашла в указанных проповедях, но он имеется у св. Иоанна Дамаскина (PG XCVI, 17 A). См.: Nersessian 1945. P. 60.

¹¹ Фрагмент не идентифицирован.

¹² В Византии впервые предание о Нерукотворном образе Спасителя встречается у историка Евагрия Схоластика (VI в.), повествующего также о чудесном избавлении г. Эдессы от персидской осады Хосрова в 544 г. при помощи Нерукотворного Образа (*Evagrios. Historia ecclesiastica (Евагрий. 1997. С. 171–173)*). В армянской традиции мы встречаем первое упоминание об Убрусе у историка V в. Мовсеса Хоренаци (так же, как и о переписке между Иисусом Христом и Эдесским царем Авгарем), у которого черпают информацию и все последующие армянские историки (*Мовсес Хоренаци. История Армени. 2, 32*). В отличие от Евагрия и последующих авторов, в данном стихе Трактата не говорится о чудесном происхождении иконы, но что икону написал Анания.

¹³ Этот отрывок взят из проповеди «О Кресте» епископа Севериана Габальского (кон. IV — нач. V вв.). См.: PG 94, 1409A. Как было отмечено во введении, со-

тому, что они говорят, ибо они были учителями Церкви, и если захочешь изучить их труды писания, то они откроют [тебе] то же самое. (27) Так и святой Григорий Просветитель Армении говорит в своей молитве: «Вместо деревянных идолов возвел Он Крест Свой во вселенной, и так как люди имели привычку поклоняться перед изображениями мертвых, Он стал и Сам изображением мертвого. Он умер, стал бездыханным, чтобы установить поклонение перед деревом Креста и изображением человеческого лица на нем, для того чтобы смирить тех, кто делал, любил и почитал изображения, перед изображением Его божества»¹⁴. (28) Итак, если вы не верите нашим словам, вы должны были бы изучить Писания и понять их, но вы так далеки от Писаний, как небо от земли.

(29) Есть и много других свидетельств в Святых Писаниях, ибо всё открывается тому, у кого есть разум, ведь уши слышат, а ум понимает, но без зрения человеческого ума телесные очи слепы. (30) Но удивительно то, что вы принимаете заповеди, но нападаете на Владыку; преклоняетесь перед знаком, но побиваете камнями Царя; почитаете крест, но враждуете с Распятым на кресте¹⁵. (31) Так же манихеи и маркиониты считают истину воплощения Спасителя лишь видимостью (букв. для глаз), и когда видят иконы, очень злятся, выражают недовольство, и приступая, враждуют¹⁶. (32) Ибо хотя мы и не видели про-

гласно С. Тер-Нерсесян и др. исследователям, среди его проповедей, переведенных на армянский язык (они известны по цитатам католикосов Ованеса Одзнеци и Нерсеса Шнорали), данной проповеди нет. См.: Nersessian 1945. P. 61.

¹⁴ Иконоборцы в подтверждение своего учения полагаются на свв. отцов и учителей Церкви, в том числе, вероятно, и на св. Григория Просветителя. И чтобы опровергнуть их, Вртанес Кертог цитирует отрывок Агатангелоса о св. Григории Просветителе, который учил поклоняться не только «перед деревом креста», но и «изображением человеческого лица на нем». Ср.: *Агатангелос*. История Армении 2, 82 (С. 44).

¹⁵ Согласно Вртанесу, иконоборцы в своем учении отвергали иконы, но при этом почитали крест и св. Писание.

¹⁶ Судя по всему, иконоборцы, о которых идет речь в Трактате, отличались крайними монофизитскими взглядами. В данном месте Вртанес Кертог уподобляет взгляды иконоборцев докетическим взглядам манихеев и маркионитов, что не может не сблизить этих иконоборцев с течением афтартодокетизма. Согласно С. Тер-Нерсесян, в тексте Трактата по Иерусалимской рукописи указаны маркиониты, а в Венецианской — маркианиты. Правильным следует считать второй вариант, что подчеркивает и С. Тер-Нерсесян. По ее мнению, поскольку маркиониты более известны, по-

роков, однако же известно и ведомо, что что они об идолопоклонстве зывали так: «Идолы язычников — бесы»¹⁷. Но нигде мы не находим, чтобы было написано, что иконы в церкви или у христиан назывались демонами; осуждали пророки только идолов. (33) То же говорится и в Церковной истории, в которой хронограф Евсевий подтверждает в седьмой главе¹⁸, в семнадцатой речи о чудесных знамениях, которые произошли, говорит, в городе Панаеда, великих деяний Спасителя нашего ради. (34) «Но так как мы упомянули этот город, — говорит он, — недостойно будет обойти его историю, ибо она достойна памяти тех, которые придут после нас, о женщине, у которой было истечение крови, о чем мы научились из святого Евангелия¹⁹, которая была исцелена от болезни Спасителем в том городе, и дом ее известен в этом городе, и

стольку, вероятнее всего, слово «маркиониты» здесь появилось в результате ошибки при копировании текста вместо «маркианистов». Маркианисты — это другая группа еретиков, известных в истории под названием мессалиан, или евхитов. Иногда их называли маркианистами по имени одного из их руководителей, Маркиана, который жил во времена императоров Юстиниана I (527–565 гг.) и Юстина II (565–578 гг.) (то есть незадолго до начала рассматриваемого нами первого иконоборческого движения). См.: Nersessian 1945. P. 61–62. Можно сказать, что данные иконоборцы в некоторых своих взглядах придерживались известной на Востоке монашеской традиции крайнего аскетизма, которая была близка к учению евхитов, или мессалиан, серьезно волновавших раннее монашество. Евхиты проповедовали специфическое монашеское учение, утверждающее значимость для спасения только одной молитвы и отрицающее церковные таинства, обряды и даже иерархию. Подтверждением данного мнения может быть и отмеченное в Письме учение иконоборцев, которое запрещает общение с женатыми священниками (демонстрируя, таким образом, отвращение к браку, то есть отвержение некоторых церковных таинств и обрядов), требует полного отречения от мирского и т. п. См.: Каланкатуаци. История 2, 46 (С. 135–136).

¹⁷ Пс. 96, 5.

¹⁸ Помимо мнения св. Григория Просветителя, армянские иконоборцы, видимо, ссылались как на авторитет на отрицательное отношение к иконам епископа Евсевия Кесарийского, труды которого были переведены на армянский язык переводчиками грекофильской школы, возникшей в V веке в результате деятельности Саака Партева, Месропа Маштоца и их учеников (как известно, Евсевий был одним из главных авторитетов и для византийских иконоборцев). В ответ Вртанес Кертог приводит свидетельство из «Истории» Евсевия Кесарийского о чудотворениях от образа (статуи) Христа. В данном стихе Вртанес пишет, что указанный отрывок находится в кн. 7 гл. 17, но на самом деле отрывок находится в гл. 18.

¹⁹ Ср. Мк. 5, 25–29.

дар милости, который был к женщине как знамение чудес Божиих. На высоком камне, воздвигнутом у двери ее дома, есть медное изображение женщины, стоящей на коленях с вытянутыми вперед руками, будто она молится. Напротив нее другое медное изображение — мужчины в плаще, стоящего и протягивающего ей руку. И у его ног, поднимаясь чуть выше туники, распускается отличное от других растение, и оно поднимается до пояса. Это лекарство от всех болезней. Эта статуя — по подобию нашего Спасителя, как и говорят, что она осталась до наших дней, и мы видели ее нашими глазами, когда посетили этот город». (35) И это ничем не больше, чем то, что люди из язычников уверовали в Иисуса Христа и написали цветными красками образы Павла, и Петра, и Самого Христа, которые дошли до наших дней.

(36) Итак, разве вы не видели этих книг, о друг, что противитесь заповедям Божиим? (37) И называю вас «друг» не из-за православной вашей веры, а из-за того, что услышали мы от Господа нашего Иисуса Христа: *Друг, для чего ты пришел?*²⁰ (38) Ибо, если вы прочли и не ведаете, то на вас исполняется слово апостола, который сказал: (39) «Неверующим, которым бог мира сего ослепил разум, чтобы они не были озарены светом славного Евангелия Христа»²¹; и еще многое [сказал]. Но если вы не прочли, вы должны искать, изучать и познать добро и зло, различать Божественное и бесовское.

(40) И разве вы не знаете, что в идольских капищах мы находим скульптуры Ормизда, который и есть Арамазд, их блуд и их колдовство? Но в церквях Божиих мы видим изображенную Святую Деву Богородицу с Христом на коленях, Который одновременно и Творец Ее, и Сын Ее, и Создатель всего. (41) В идольских же капищах — Анаит, ее порочность и обольщение. (42) А в христианских церквях и в обителях мучеников Божиих мы видим изображенными святого Григория с его богоугодными мучениями и добродетелями, святого первомученика Стефана среди побивающих его камнями, блаженных и святых жен Гаянэ и Рипсимэ со всеми их святыми подругами и побеждающим [сатану] мученичеством, а также других добродетельных, уважаемых и

²⁰ Мф. 26, 50.

²¹ Ср. 2 Кор. 4, 4.

ангелоподобных людей, которых мы не в состоянии перечислить. (43) В капищах суетных Астхик и Афродиты, которых все язычники называют матерью похотей, и видим мы их многочисленные пьянства и блуд. Но в церквях Божиих мы видим Крест Господень и крестоносные полки апостолов и пророков, которые изъяли из среды идолопочитания всех, и привели вселенную к Богопочитанию, и посрамили сатану и его воинство. (44) Ибо в церквях Божиих мы видим изображенными все чудотворения Христа, которые Он сотворил, как они описаны в Писаниях, как и говорили мы прежде, что их предсказали нам пророки, то есть рождение, крещение, страсти, распятие, погребение, воскресение, вознесение на небеса²². Все, о чем рассказывает Святое Писание, написано в церквях. Разве Писания не написаны краской? И то же слово нарисовано красками в церквях. Писание только уши слышат, но изображения видят глазами, слышат ушами и веруют сердцем.

(45) Итак, явно, что почитание икон не находится вне Писаний, и если всякий, кто глубоко исследует, придет к истине, и поймет, что еретики ошибаются и противоречат, говоря: «По этой причине мы считаем зазорным [почитание икон], ибо они — неговорящие и бессловесные»²³.

(46) А разве говорил ковчег Божий, когда ниспроверг Дагон, и Азот, и Гет, и город Аскалон инородных и [когда] поразил казнями,

²² Как было сказано в предисловии, Трактат является единственным литературным памятником армянской церковной письменности, в котором содержится длинный список изображений и разных евангельских сюжетов. С. Тер-Нерсесян сравнивает этот список с аналогичным перечислением изображений в трактате прп. Иоанна Дамаскина (PG 94, 1240AB), в письме папы Григория II патриарху Герману (Mansi 13, 96A–C) и имп. Льву III (Mansi 12, 967), а также в некоторой другой византийской литературе. См.: Nersessian 1945. P. 64–65. В Трактате список дополнен и именами святых армянской традиции: св. Григория Просветителя, св. Рипсимэ и св. Гаянэ, изображения которых противопоставляются армянским языческим божествам (Арамазду, Астхик, Анаит и др).

²³ Подобный аргумент армянских иконоборцев, также как и отмеченные выше, характерен и для первого иконоборческого периода в Византии: известно, что император Лев III отвергал иконы потому, что они «немые и бездыханны», помимо других причин. См.: Шенборн 1999. С. 147–149. Также можно заметить, что для опровержения Вртанес прибегает ниже к аргументам, высказанным в «Трактате против иудеев» Леонтия, архиепископа Неапольского (Кипрского) и др. византийских авторов. См.: Nersessian 1945. P. 76, а также: Küzler 1999. P. 287; ДВС. Т. 7. С. 131.

пока [не] пожаловались аскалонитяне, говоря: (47) «Зачем же вернулся к нам ковчег Бога Израилева, чтоб умертвить нас и народ наш?»²⁴ (48) Разве говорил Крест Христов, который оживил умерших в городе и который сотворил множество чудотворений до наших дней, который есть похвала ангелов, спасение людей и погибель бесов? (49) И ныне новые заповеди, добавленные к ветхим, свидетельствуют нам о благодати Христовой. И мы видим Евангелие из пурпурного пергамента, расписанное золотом и серебром, украшенное слоновой костью и обложенное красной кожей. И когда мы поклоняемся пред святым Евангелием или целуем его, мы не поклоняемся перед слоновой костью или лаком, привезенным для продажи из варварских стран, но пред словом Спасителя, написанным на пергаменте²⁵. (50) Также и Господь Славы, восседавший на осле, когда приближался к городу, тогда старики и дети вышли навстречу Ему с оливковыми и пальмовыми ветвями и благословляли, хвалили, поклонялись. Не то чтобы они поклонялись ослу, но Христу, Сыну Божию, Который восседал на осле. (51) Так же и поклонение иконам: не ради краски, но ради Христа, имя Которого изображено²⁶. (52) Итак, какое подобие есть между божественными иконами и скверной язычников. Сего ради еретики клеветуют и привносят ересь на погибель душам и всем слушающим, которые найдут непреходящие отщепення гееннских мук со всеми своими единомышленниками и со-работниками. О таких правдиво и к случаю говорит блаженный пророк Осия: (53) «Капкан обольщения у них на всех путях, ибо вносят они соблазн в дом Господень»²⁷. И другой также: (54) «Горе тому, который напоет своего товарища нечистыми обольщениями»²⁸. (55) И действительно, окутаны они нечистью греха и обольщений, которые колеблются в истинной вере, и, заблудившись, ниспроверглись от ис-

²⁴ 1 Цар. 5, 10.

²⁵ Данный стих Трактата в точности совпадает с текстом аргументов в защиту от обвинений в почитании материи у св. Леонтия Кипрского (Mansi 13, 45В; PG 94, 1385А). См. их сравнительный анализ: Nersessian 1945. P. 76.

²⁶ О данной цитате мы упомянули в предисловии, указав на ее сходство со словами из трактатов прп. Иоанна Дамаскина об изображении имени Христа.

²⁷ Ср. Ос. 9, 8.

²⁸ Ср. Иер. 23, 32.

тинного таинства. (56) Но я скажу и не умолкну. (57) Например, если кто-то, прося книги из ящичков, скажет: «Дай мне Апостол, или Исаяю, или Иеремию», то разве самого Исаяю или самого апостола просит, а не находящиеся в их книгах божественные заповеди и слова? (58) И мы изображениями икон воспоминаем их и посылающих их, и не говорим, что это [икона] есть Бог, но воспоминание о Боге и о Его слугах²⁹.

(59) И о том, что было написано, что Пап привнес иконы в церковь, об этом всем известно, что вы лжете³⁰. Ибо до сего дня никто в Армении не умел делать иконы, но приносили их от ромеев, [так же как] и наше учение было оттуда, когда они еще не заблудились³¹. И до Папа были иные цари, которые ставили иконы и изображения в церкви во имя Христа. И вновь после Папа были в Армении и другие цари, и духовные отцы: как святой блаженный Исаак, и Месроп, и Езник, и Ардзан, и Корюн, и их друзья, через которых от Господа Бога была дарована армянская письменность. И никто из них ни слова не сказал против икон и церковных изображений, но только Самуил, Фаддей, Исаяя и их друзья, которые уклонили с собою множество людей, также как и вас.

²⁹ Мысль о том, что иконы — это воспоминание, Вртанес приводит в Трактате несколько раз (см., например: *Вртанес Кертог*. Об иконоборцах 1, 66 (С. 499)). Этот же аргумент встречается и в византийской литературе, например, в трактатах против иудеев Иоанна Фессалоникийского (VIII в.) (ДВС. Т. 7. С. 187–188.), Леонтия Кипрского († ок. 650) (Küzler 1999. P. 287), св. Иоанна Дамаскина (*Ioannes Damascenus*. *Pro imaginibus* 3, 22–23 (*Иоанн Дамаскин*, прп. Три защитительных слова... С. 103–104)).

³⁰ Это уникальный отрывок, отсутствующий в византийских текстах, но встречающийся только в Трактате — спор иконопочитателей и иконоборцев о том, откуда появились иконы в Армении. Из текста видно, что Вртанес обвинял во лжи иконоборцев, которые говорили, что армянский царь Пап (правил с 369 по 374 г.) «привнес иконы в церкви». Известно, что во времена царя Папа Армения вернулась к языческому культу. Возможно, иконоборцы нашли весомый аргумент, чтобы связать почитание икон с идолопоклонством, которым был заражен царь Пап. Отвечая оппонентам, Вртанес далее поясняет, откуда в Армении появились иконы.

³¹ Вероятнее всего, Вртанес, как антихалкидонит, имеет ввиду то, что, пока ромен не приняли учение Халкидонского Собора, — иконы привозились из Византии. Об этом также свидетельствует и католикос Мовсес Эгивардеци (кон. VI — нач. VII вв.), который после раскола между его партией армян-антихалкидонитов и византийцами (и армянами-халкидонитами), поведает своей стороне больше не принимать от византийцев «ни книг, ни икон, ни опресноков» (см. в предисловии). См.: *Каланкатуаци*. История 2, XLVI (С. 135).

Хотя [только] на время блистает сторона еретиков, однако же непременно блекнут, поскольку говорят ложь, так же и первые грехи родились от лжи, как при Адаме. (60) Ибо это не мои слова, но Святых Писаний Ветхого и Нового Заветов. Если вы желаете служить Христу Богу и возлюбить его заповеди, исследуйте те же Писания, имена которых здесь написаны, и когда найдете, они укажут вам истинный путь Божий.

(61) И об иконах столько да будет достаточно имеющему ум.

(62) А о красках, кто говорит, что они скверны, те сами обличаются своими устами, ибо краски Писаний — это купорос, желудь и камедь, что можно даже вкушать, и материал икон — это молоко и яйца, лазурь, купорос, известь и иные схожие материалы, которые можно вкушать в качестве пищи или для лечения. (63) Но не называем скверным то, что Бог дал во украшение земли, и мы не презираем как нечто мерзкое, [подобно вам] которые говорите, что от красок идет запах³². (64) И вот если вы сами такие чистые и духовные, вы должны бы в час молитвы рассечь чрево и вымыгть кишки кипящей водой и только потом зайти в церковь. О злые и невероятно злые [люди], которые порицают то краски, то иконы и изображения, и говорите, что они [иконы] рукотворны и недостойны нас. Но церкви тоже рукотворны и называются Храмом Божиим. (65) Так и Павел говорил Тимофею: «Чтобы знал ты, — говорит, — как должно тебе пребывать в доме Божиим, который есть Церковь Бога Живого, столп и утверждение истины³³». (66) И так, что скажете на это, ибо и это [церковь] рукотворно?³⁴ И через это ви-

³² Данный аргумент о материале и красках, их природе и плохом запахе также принадлежит исключительно автору Трактата.

³³ См. 1 Тим. 3, 15.

³⁴ Обвинение иконоборцами иконопочитателей в том, что последние почитают иконы как рукотворные предметы, ранее мы уже рассматривали. Этот аргумент использовался как армянскими, так и византийскими иконоборцами. Сходны и ответы иконопочитателей. С. Тер-Нерсисян, сравнивая Трактат с подобной византийской литературой, подчеркивает, что и византийские защитники икон приводили в качестве примера предметов, почитаемых иконоборцами, крест, церковь и иные материальные святыни (а также предметы, почитаемые иудеями, — против иудеев), которые были сделаны человеческими руками. Ср., например, трактаты св. Иоанна Дамаскина (PG 94, 1409), Леонтия Кипрского (PG 94, 1385AB, 1273A—C), Иеронима Иерусалимского (PG 94, 1409), Анастасия Синаита (PG 89, 1233), письмо папы Адриана имп.

димое мы познаем невидимое, а краски и изображения — это память о Боге и его служителях. (67) Но поскольку вы, возгордившиеся от сатаны, называете себя самих святыми и похожи на выбеленные гробницы, то воистину сказал автор Притч: «Не будь самым праведным и не глагольствуй много, чтобы не ошибиться»³⁵. (68) И снова говорит: «Злое отродье считает себя среди праведных»³⁶, как и вы, возносясь, хвалитесь и бездверными устами говорите то, что не должно.

(69) А мы поспешим входить в церковь Христову днем и ночью, каждый день предворяя в молитвах, чтобы совершить время нашего странничества.

(70) И будем достойны радостным лицом увидеть Бога в день суда, и сможем достигнуть вечных благ, ибо Ему слава во веки веков. Аминь.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арутюнова-Фидания 2002 — *Арутюнова-Фидания В. А.* Армяне-Халкидониты // ПЭ. 2002. Т. 3. С. 326–329. [Arutiunova-Fidanian V. A. Armiane-Khalkidonity (Armenian Chalcedonites) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2002. T. 3. P. 326–329.]
- Арутюнова-Фидания 2003 — *Арутюнова-Фидания В. А.* Мнимые реальности богословской полемики в Армении IX в. // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 2003. С. 5–13. [Arutiunova-Fidanian V. A. Mniemye real'nosti bogoslovskoi polemiki v Armenii IX v. (The imaginary reality of the theological controversy in IXth cent. Armenia) // Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy (The ancient states of Europe). Moscow, 2003. P. 5–13.]
- Арутюнова-Фидания 2010 — *Арутюнова-Фидания В. А.* Polemika mezhdu khalkidonitami i monofizitami i perepiska patriarkha Fotiia // Vestnik PSTGU. Seriya I. 2010. С. 23–33. [Arutiunova-Fidanian V. A. Polemika mezhdu khalkidonitami i monofizitami i perepiska patriarkha Fotiia // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. 2010. P. 23–33.]

Константину и Ирине (Mansi 12, 1070AB), трактат против Константина Копронима (PG 95, 325A) и последнее письмо папы Григория II имп. Льву III (Mansi 12, 978A). См.: Nersessian 1945. P. 69.

³⁵ Ср. Притч. 10, 19.

³⁶ Ср. Притч. 30, 12.

- Бозоян, Юзбашян 2002 — *Бозоян А. А., Юзбашян К. Н.* Армянская Апостольская Церковь // ПЭ. 2002. Т. 3. С. 329–355. [*Bozoian A. A., Iuzbashian K. N.* Armianskaia Apostol'skaia Tserkov' (Armenian Apostolic Church) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2002. Т. 3. Р. 329–355.]
- Егише (Дурян), архиеп. 1927 — *Егише (Дурян), архиеп.* Об иконоборцах // Сион. 1927. С. 23–25, 61–63. [*Durian E., arkhiep.* Ob ikonobortsakh (On iconoclasts) // *Sion* (Sion). 1927. Р. 23–25, 61–63.]
- Лурье 2006 — *Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. [*Lourié V. M.* Istoriia Vizantiiskoi filosofii. Formativnyi period (History of Byzantine philosophy. Formative period). Saint Petersburg, 2006.]
- Марр 1905 — *Марр Н. Я.* Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах // ВВ. 1905. Т. 12. С. 1–68. [*Marr N. Ia.* Arkaun, mongol'skoe nazvanie khristian, v sviazi s voprosom ob armianakh-khalkidonitakh (Arkaun, Mongolian name of Christians, in connection with the issue of the Armenian-Chalcedonians) // *Vizantiiskii vremennik* (Byzantine times). 1905. Т. 12. Р. 1–68.]
- Мелконян 1970 — *Мелконян Е.* Вртанес Кертог и иконоборчество // Эчмиадзин. 1970. № 6–7. С. 86–97. [*Melkonian E.* Vrtanes Kertog i ikonoborchestvo (Vrtanes Kertog and iconoclasm) // *Echmiadzin*. 1970. № 6–7. Р. 86–97.]
- Рамазян 2013 — *Рамазян А. С.* К вопросу о причинах иконоборчества в средневековой Армении // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 76–85. [*Ramazian A. S.* K voprosu o prichinakh ikonoborchestva v srednevekovoi Armenii (To the question about the causes of iconoclasm in medieval Armenia) // *Vestnik Pravoslavnogo sviato-tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. III: Filologiiia*. (Saint Tikhon's Orthodox University herald III: Philology). 2013. Вып. 5 (35). Р. 76–85.]
- Шёнборн 1999 — *Шёнборн К.* Икона Христа. Милан — М., 1999. [*Schönborn C.* Ikona Khrista (The Christ-Icon). Milan — Moscow, 1999.]
- Esbroeck 2003 — *Van Esbroeck M.* Der armenische Ikonoklasmus // *Oriens Christianus*. 2003. Bd. 87. S. 144–153.
- Kübler 1999 — *Kübler A.* Disputationes Graecae contra Iudaeos. Stuttgart — Leipzig, 1999.
- Nersessian 1945 — *Nersessian S.* Une apologie des images du septième siècle // *Byzantion*. 1945. Vol. 17. Р. 58–87.

- Polykarp 1912 – *Polykarp P. S. Die Abhandlung, Gegen die Bilderstürmes von Vrtanes Kherthox aus dem Armenischen übersetzt // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1912. Bd. 26. S. 275–293.*
- Այվազյան 2002 – Պատկերամարտություն. «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, խմբագիր՝ Հ.Մ. Այվազյան (գլխ. Խմբագիր-տնօրեն) և ուրիշներ. Եր., 2002. էջ 852–853 [*Иконоборчество // Христианская Армения: энциклопедия / Под ред. О. М. Айвазян и др. Ереван, 2002. С. 852–853.*]
- Եկավյան 2004 – Մատենագիրք Հայոց, Գ. հատոր, Զ. դար / խմբագիր՝ Զաւէն Եկաւեան, Անթիլիաս(Լիբանան), 2004. [*Армянские классические авторы. Т. 3: VI в. / Ред. З. Екavian. Антилиас (Ливан), 2004.*] [*Armiantskie klassicheskie avtory. Т. 3: VI v. / Red. Z. Ekavian. (Armenian classical authors. Tome 3: VI century / Ed. Z. Ekavian) Antilias (Lebanon), 2004.*]
- Зарбханалыан 1852 – Զարբհանալեան Հ. Գ. Յաղագս բարեխօսութեան սրբոց. Վենետիկ, 1852 [*Зарбханалыан Г. Г. О заступничестве святых. Венеция, 1852.*]
- Каталог рукописей Матенадарана 1965 – Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. Հատոր Ա / Խմբագր. Լ. Խաչիկյանի, Ա. Մնացականյանի. Երևան, 1965. [*Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 1 / Под ред. Л. Хачикяна, А. Мнацаканяна. Ереван, 1965.*]
- Манучарян 2011 – Մանուչարյան Ա. Ո՞վ է իրականում, Հայոց Հովհան վարդապետը // Տարեգիրք Զ, Աստվածաբանական ֆակուլտետ, Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2011. էջ 118–121. [*Манучарян А. Кто в действительности кроется под именем армянского архимандрита Иоанна? // Ежегодник Богословского факультета. Ереван, 2011. Вып. 6. С. 118–121.*]
- Մելկոնյան 1970 – Մելքոնյան Ե. Վրթանես Քերթողը և պատկերամարտությունը // Էջմիածին. 1970. № Զ–Է. էջ 86–97. [*Мелконян Е. Вртанес Кертог и иконоборчество // Эчмиадзин. 1970. № 6–7. С. 86–97.*]
- Տաակյան 1987 – Մահակյան Ա. Միջնադարյան պատկերապաշտության հայկական տարբերակը // Պատմա-բանասիրական հանդես. Երեվան, 1987. № 2 (117). էջ 152–153. [*Таакян С. Средневековый вариант армянского иконопочитания // Историко-филологический журнал. Ереван, 1987. № 2 (117). С. 149–159.*]
- Տեդրակյան Ա., եպ. 1904 – Մեդրակեան Ա. Եպիսկոպոս. Հայաստանեաց եկեղեցու պատկերյարգութիւնը. Մասն առաջին. Ս.-Պետերբուրգ,

1904. Էջ 131–139. [Седракян А., еп. Иконопочитание Армянской Церкви. Ч. 1. СПб., 1904. С. 131–139.]
- Утье 1977 – ՌԻտիե Բ. Ապողինարի մի բնագրի հայերեն թարգմանությունը Եփրեմի անվան տակ // Բանբեր Մատենադարանի. 1977. № 12. Էջ 163–166. [Утье Б. Об армянском переводе одного сочинения Аполлинария под именем Ефрема // Вестник Матенадарана. 1977. № 12. С. 163–166.]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Ագատանգелոս*. История Армении – *Ագատանգелոս*. История Армении. Ереван, 2004. [Agatangelos. Istoriia Armenii (The History of Armenia). Erevan, 2004.]
- Анания Санаиници*. Слово возражения – Անանիայի վարդապետի հայոց բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, գոր գրեաց հրամանաւ տեառն Պետրոսի հայոց վերադիտող // Քյոսէյան Հ. Սատվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ, Անանիա Սանահնեցի. Էջմիածին, 2000. Էջ 192–331. [Ананий, вардапета армянского, слово возражения против диофизитов, которое он написал по повелению владыки Петроса, армянского католикоса // Кесеян А. Богословские оригинальные тексты и исследования. Анания Санаиници. Эчмиадзин, 2000. Т. 1. С. 192–331.]
- Вртанес Кертог*. Об иконоборцах – Վրթանես Գերթող. Յաղագս պատկերամարտից. Մատենագիրք Հայոց, Գ. հատոր, Զ. դար, խմբագիր Զաւէն Եկաւեան, Անթիլիաս (Լիբանան), 2004. Էջ 493–500. [Вртанес Кертог. Об иконоборцах // Армянские классические авторы. Т. 3: VI в. / Ред. З. Екавян. Антилиас (Ливан), 2004. С. 493–500]. [Vrtanes Kertog. Ob ikonobortsakh (About the iconoclasts) // Armianski klassicheskie avtory. T. 3: VI v. / Red. Z. Ekavian. (Armenian classical authors. Tome 3: VI century / Ed. Z. Ekavian) Antiliyas (Lebanon), 2004. P. 493–500.]
- Евагрий*. Церковная история – *Евагрий Схоластик*. Церковная история. М., 1997. [Evagrii Skholastik. Tserkovnaia istoriia (Ecclesiastical history). Moscow, 1997.]
- Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова... – *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893. [Ioann Damaskin, prp. Tri zashchitel'nykh slova protiv

- poritsaiushchikh sviatye ikony ili izobrazheniia (Three defensive words against condemning the holy icons or images). Saint Petersburg, 1893.]
- Կրակոս Գանձաքեցի*. История Армении — *Կրակոս Գանձաքեցի*. История Армении / Пер. Л. А. Ханларян. М., 1976. [*Kirakos Gandzaketsi. Istoriia Armenii* (History of Armenia) / Per. L. A. Khanlarian. Moscow, 1976.]
- Книга Посланий — Գիրք թղթոց. Թիֆլիս, 1901. [Книга Посланий. Тбилиси, 1901.]
- Мовсес Каланкатуаци*. История — *Мовсес Каланкатуаци*. История страны Алуанк / Пер. Ш. В. Смбатян. Ереван, 1984. [*Movses Kalankatuatsi. Istoriia strany Aluank* (History of the country of Aluank). Erevan, 1984.]
- Мовсес Хоренаци*. История Армении — *Мовсес Хоренаци*. История Армении. Ереван, 1990. [*Movses Khorenatsi. Istoriia Armenii* (History of Armenia). Erevan, 1990.]
- Мхитар Гош*, архим. Послание к грузинам — Մխիթար վարդապետ Գոշ Թուրք առ Վրացիսն // Գանձասար, Զ. Երեւան, 1996. Էջ 340–402. [*Мхитар Гош*, архим. Послание к грузинам // Богословский сборник «Гандзасар». Вып. 6. Ереван, 1996. С. 340–402.]
- Ованес Одзнец*. Творения — Հովհաննու Իմաստասիրի Աւանդեցոյ մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1833. [Творения Ованеса Одзнеца Философа. Венеция, 1833.]
- Ованнес Саркаваг*. Избранное — Հովհաննէս Սարկավագ. Ընտրանի հայ եկեղեցական մատենագրութեան. Աշխատասիրութեամբ Պ. Խաչատրյանի և Հ. Քոյսեանի. Էջմիածին, 2003. Էջ 408–420. [*Ованнес Саркаваг*. Избранное армянской церковной литературы / Сост. и ком. П. Хачатрян, А. Кесеян. Эчмиадзин, 2003. С. 408–420.]
- Саак*, католикос. Против диофизитов — Սահակայ Հայոց կաթողիկոսի. Ընդդէմ երկաբնակաց նեստորականացն // Գիրք թղթոց. Թիֆլիս, 1901. Էջ 413–482. [*Саак*, армянский католикос. Против диофизитов несториан // Книга посланий. Тифлис, 1901. С. 413–482.]
- Степанос Орбелян*. Возражение — Ստեփանոս Օրբելեան. Յակաճատութիւն ընդդէմ երկաբնակաց. Կ. Պոլիս, 1756. [*Степанос Орбелян*. Возражение против двуприродников. Константинополь, 1756.]
- Степанос Таронский*. Всеобщая история — Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия / Пер. с древнеарм. и коммент. Н. Эмин. М., 1864. [*Vseobshchaia istoriia Stepanosa Taronского, Asokhika po prozvaniiu, pisatel'ia XI stolet'ia* (General History by

- Stepanos of Taron, nicknamed Asokhik, a writer of the XI century) / Per. s drevnearm. i comment N. Emmin. Moscow, 1864.]
- Тимофей, архиеп. Опровержение — Տիմոթէոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեաց Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի Ժողովոյ Քաղկեդոնի. Էջմիածին, 1908. [Опровержение Тимофея, архиепископа Александрийского, против определений Халкидонского Собора. Эчмиадзин, 1908.]
- Фотий, свт. 1892 — Фотия, святейшего архиепископа Константинопольского, О гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые творения // Православный палестинский сборник. 1892. Вып. 31. С. 227—279. [Fotia, sviateishogo arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo. О гробе Gospoda nashego Iisusa Khrista i drugie malye tvoreniia (On the tomb of our Lord Jesus Christ, and other small works) // Pravoslavnyi palestinskii sbornik (Orthodox Palestinian collection). 1892. Выр. 31. Р. 227—279.]
- Худобашев 2009 — Исторические памятники вероучения Армянской Церкви, относящиеся к XII столетию / Пер. А. Худобашев. СПб., 2009. [Istoricheskie pamiatniki veroucheniia Armianskoi Tserkvi, odnosiaschiesia k XII stoletiiu (Historical written works of the Armenian Church's doctrine dated to the XII century) / Per. A. Khudobashev. Saint Petersburg, 2009.]
- Մարական 1888 — Շարական. Վաղարշապատ, 1888. [Մարական. Երևան, 1888.]

Abstract

Vrt'anés K'rtol. Treatise “On the iconoclasts”. (Preface, translation from Ancient Armenian and commentary by A. S. Ramazian)

The article is devoted to the translation and commentary of one of the oldest in the history of the Christian Church treatises on the iconoclastic controversy that took place in Armenia in the late VI — the beginning of the VII century, that is, more than a hundred years before the advent of the Byzantine iconoclasm under Emperor Leo III the Isaurian (726 g.). The study of this source sheds light on the nature of iconoclasm in Armenia and its possible impact on the emergence of the iconoclastic ideas in Byzantium. Based on the text of the treatise «On Iconoclasts» by Vrt'anés K'rtol, the author analyzes the argumentation of the first Armenian iconoclasts and finds that it is very similar to the subsequent position of the Byzantine iconoclasts (e.g. references to the Old Testament prohibition of images, the identification of the veneration of icons with the worship of matter, relying on the authority of Eusebius

ОБ ИКОНОБОРЦАХ

of Caesarea), although it has its own characteristics (references to St. Gregory the Illuminator and events of Armenian history). The main topics covered in the article are: the formulation of the iconoclasts' doctrine, cross veneration, as well as identification of the factors that influenced the emergence and development of iconoclasm in Armenia.

Keywords: Vrt'anês K'rtol's treatise "On Iconoclasts", Catholicos Movses II Egivardetsi, Catholicos Sahak III Dzoroporetsi, iconoclasm in Armenia, the history of the Armenian Church.

С. С. КИМ

АРМЯНСКАЯ ЦИТАТА ИЗ ПРОПОВЕДИ
СЕВЕРИАНА ГАБАЛЬСКОГО «О КРЕСТЕ»
(СРГ 4213)

УДК 276

Аннотация

Статья посвящена древнеармянской цитате из проповеди Севериана Габальского «О Кресте» (СРГ 4213), сохранившейся в флорилегии Вртанеса Кртога «О иконоборцах». Анализируется ее соотношение с полным греческим текстом проповеди «О Кресте», а также с греческой цитатой из данной проповеди, дошедшей до нас в «Третьем слове в защиту святых икон» прп. Иоанна Дамаскина (СРГ 8045.3). На основании сходств армянской цитаты и греческой цитаты из «Третьего слова» прп. Иоанна Дамаскина автор статьи утверждает зависимость армянского отрывка не от полного текста проповеди Севериана, а от греческого фрагмента из «Третьего слова» прп. Иоанна.

Ключевые слова: Севериан Габальский, прп. Иоанн Дамаскин, Вртанес Кртог, флорилегий, иконопочитание, иконоборчество, древнеармянские патристические переводы.

В армянском флорилегии «О иконоборцах», сохранившемся под именем Вртанеса Кртога (Մր՛անէ՛ս Կ՛րտո՛ղ), автора начала VII в., содержится отрывок из проповеди Севериана, епископа Габальского, «О Кресте» (De cruce, СРГ 4213¹), которая до сих пор не была обнаружена на

¹ Учтена также в ВHG под № 421 и в справочнике по псевдозлатоустовскому корпусу Хосе Антонио де Алдама (de Aldama 1965. P. 83 [№ 226]). Критическое издание текста пока отсутствует: издана по двум разным рукописям Генри Савилем (Savile 1611. P. 898–906) и Франциском Комбефисом (Combeffis 1656. P. 221–282). Принадлежность Севериану Габальскому была доказана Йоханнесом Целлингером (Zellinger 1926. S. 52–54) и Гансом-Дитрихом Альтендорфом (в диссертации: Altendorf 1957. P. 160–162). Автором настоящей заметки подготовлен русский перевод проповеди.

армянском языке в полном виде и, по всей видимости, имела хождение только в греческом оригинале². В публикации Армена Рамазяна, помещенной в настоящем выпуске «Богословского вестника»³, приводятся несколько аргументов против принадлежности сочинения Вртанесу и в пользу более поздней датировки; в нашей заметке мы рассмотрим армянский отрывок из Севериана и сравним его с доступными греческими материалами.

Идентификация отрывка была произведена впервые, как представляется, в работе Сирапи Тер-Нерсисян, но без указания точного места по изданиям Савиля и Комбефиса⁴. В недавней статье Венсан Дерош приводит точные выходные данные цитаты по обоим изданиям греческого текста, однако дает армянскому переводу незаслуженно отрицательную оценку: «Эта цитата с правильной атрибуцией Севериану встречается (в плохом переводе!) в таинственной армянской апологии против иконоборцев, составленной, по всей видимости, в VII веке...»⁵.

Но так ли плох древнеармянский перевод?

Армянский фрагмент

Ниже приведена цитата из проповеди Севериана по армянскому тексту Вртанеса по изданию в антологии армянской литературы⁶ и в русском переводе А. Рамазяна, несколько адаптированном мною; сиглы рукописей: А — *Matenadaran 3062*, В — *Matenadaran 4381*, Г — издание

² В справочнике СРГ мы не находим информации о латинском или восточных переводах; поиск в справочниках по древнегрузинской (Gabidzashvili 2008; см. уточнения в моей рецензии: Kim 2014) и славянской (Гранстрем 1980; Granstrem, Tvorogov, Valevičius 1998; Ćertorickaja 1994) гомилетической литературе также не дал результатов.

³ См. выше С. 387–419.

⁴ Der Nersessian 1944–1945. P. 61.

⁵ «Cette citation attribuée correctement à Sévérien se retrouve (mal traduite!) dans une mystérieuse apologie arménienne contre des iconoclastes, rédigée apparemment au VIIe siècle...» (Deroche 2015. P. 100. Примеч. 6).

⁶ Екавян 2004. С. 495. Текст также доступен в онлайн-базе древнеармянской литературы: <http://www.digilib.am/book/1153/1270/10553/ՅԱՂԱԳՍԻՍ%20ՊԱՏԿԵՂԱՄԱՆԻՅ> (дата обращения: 26.06.2015).

Зарбханаляна⁷. М — Matenadaran 2679⁸, В — Matenadaran 4381 (копия М). Отметим, что рукопись В представляет тенденцию к облагораживанию текста за счет изменения смысла (см. аппарат).

(25) Եւ Մեւերիանոս եպիսկոպոս ասէ. «Ձոր արինակ թագաւորի ի բացեայ^a եղելոյ պատկեր^b նորա լնու գտեղի թագաւորին, եւ երկրպագանեն^c իշխանք եւ գտանս ամսոյ^d կատարեն. պետք^e հանդիպին^f եւ ռամիկք երկիր պագանեն ոչ ի տախտակն հայելով, այլ ի պատկեր թագաւորին, <որ> ոչ ի բնութիւն հային^g, այլ որ ի գրո՞ճս տպաւորեալ է. եւ եթէⁱ մահկանացու թագաւորի պատկեր այնքան զարանայ, որչափ եւս առաւել անմահի^j թագաւորին կերպարան եւ պատկերն»:

^a ի բացեայ : ի բաց A

^b պատկեր : praem. եւ A G

^c երկրպագանեն : երկիր պագանեն M

^d ամսոյ : ամսոյ M B

^e պետք : թէ պետք M B

^f հանդիպին : հանդիպի M, հանդիպէի B

^g հային : հարն B

ⁱ եթէ : թէ M

^j անմահի : անմահ M B

(25) И епископ Севериан (Sewerianos) говорит: «Как в отсутствие царя его изображение^a занимает место царя, князья поклоняются [перед ним] и отмечают ежемесячные праздники (букв. праздники месяца^b); начальники приветствуют^c [его], и толпы кланяются [ему], смотря не на дерево, а на изображение царя, <который> не в природе созерцается^d, но который запечатлен в живописи. И если изображение смертного царя имеет такую силу, то насколько больше вид и изображение бессмертного Царя».

⁷ Зарбханалян 1852.

⁸ f. 259r-v (A. С. Матевосян, Մատենան Գիտություն եւ Հավատոյ. Հայերէն թղթեալ հնագոյն ձեռագիրը 981. Կ. 2. Երևան, 1997. Ս. 376–378)..

^a его изображение: и его изображение А Г

^b месяца: месяцев М В

^c начальники приветствуют: и хотя он приветствовал М В

^d созерцается: Отца В

Армянский текст почти идеален с точки зрения грамматики классического армянского языка: единственный огрех заключается в пропуске относительного местоимения *ըր* «который», восстановленного мной в треугольных скобках. Данный пропуск, впрочем, должен быть приписан не переводчику, а позднейшим переписчикам, которые неверно интерпретировали глагольную форму *հայրիս*, понимая ее не как пассив с показателем определенного артикля, субстантивирующего зависимое второстепенное предложение (<ըր> <...> *հայրի-իս* «который ... созерцается»), а как депонентную форму 3 лица множ. числа (*հայրիս* «они созерцают»). Присутствие местоимения *ըր* «который» в следующей фразе, вводимой противительным союзом «но», однако синтаксически параллельной первой фразе, дает нам право восстановить исчезнувшее местоимение. Этот огрех не является критическим для понимания армянского отрывка, тем более при наличии греческого оригинала.

Греческий оригинал отрывка

Несмотря на отсутствие полноценного критического издания греческого текста проповеди Севериана «О Кресте», два издания XVII века дают более или менее единый текст⁹, при том, что издание Комбефиса представляется лучшим, чем издание Савиля, и это хорошо видно на примере рассматриваемого отрывка (см. различия в аппарате). В нашем русском переводе мы следуем изданию Комбефиса.

Καὶ γὰρ βασιλέως ἀπόντος εἰκὼν βασιλέως πληροῖ χώραν βασιλέως, καὶ προσκυνοῦσιν ἄρχοντες, καὶ ἱεραὶ νεομηναῖαι ἐπιτελοῦνται, καὶ ἄρχοντες ὑπαντῶσι, καὶ δῆμοι προσκυνοῦσιν, οὐ πρὸς τὴν σανίδα βλέποντες, ἀλλὰ πρὸς τὸν χαρακτῆρα τοῦ βασιλέως, οὐκ ἐν τῇ φύσει θεωρούμενον, ἀλλ' ἐν τῇ γραφῇ παραδεδόμενον. Εἰκὼν βασιλέως θνητοῦ τοσοῦτον ἰσχύει⁹, καὶ

⁹ Combefis 1656. P. 228–229; Savile 1611. P. 898–899.

ἡ^b τοῦ ἀθανάτου βασιλέως εἰκόν, λέγω δὴ τοῦ Χριστοῦ^c ὁ σταυρός, οὐκ ἡδύνατο καὶ φανεῖσα μόνον, καὶ πέτραν ῥῆξι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην;

^a βασιλέως θνητοῦ τοσοῦτον ἰσχύει: *Combefis* τοσοῦτον ἰσχύει βασιλέως θνητοῦ *Savile*

^b καὶ ἡ *Combefis* < *Savile*

^c λέγω δὴ τοῦ Χριστοῦ *Combefis* < *Savile*

Ведь и в отсутствие царя изображение царя занимает место царя; [ему] кланяются архонты, [перед ним] совершаются священные новомесечия, [его] встречают архонты, [ему] кланяются толпы, смотря не на доску, а на черты царя, которые созерцаются не в природе, а передаются в живописи. Вот какую силу имеет изображение смертного царя; так неужели изображение бессмертного Царя (имею в виду крест Христов) не могло одним видом своим расколоть и камень, и небо, и всю вселенную?

Ознакомление с греческим оригиналом отрывка подтверждает наши наблюдения по поводу пропущенного местоимения в армянском переводе: греческий причастный оборот (τὸν χαρακτηῖρα τοῦ βασιλέως, οὐκ ἐν τῇ φύσει θεωρούμενον, ἀλλ' ἐν τῇ γραφῇ παραδεδόμενον) вполне закономерно передается на армянский язык с помощью второстепенных предложений, вводимых местоимением քր «который» (հ ւստիւէր թաշաւրիւ, <քր> ոչ հ բնութիւն հայիւ, այլ քր հ գրութիւ տաշաւրէտի է).

Однако, одновременно с этим, греческий оригинал представляет несколько отличий от армянского отрывка, самое значительное из которых затрагивает заключительную часть фрагмента: в армянском тексте мы видим условное предложение («если ..., то насколько больше...»), тогда как то же место в греческом тексте сформулировано как риторическое восклицание («вот какую ..., так неужели ...?»).

Кроме того, словосочетание ἱεραὶ νεομηνίαι «священные новомесечия» передается как գլխիւն տաւրյ «праздники месяца» (или «месяцев», если следовать неисправной рукописи В), что не вполне точно передает смысл греческого выражения.

Может быть, это и есть признаки «плохого армянского перевода»?

Но обратимся к еще одному доступному нам греческому источнику слова Севериана «О кресте» — патристическому флорилегию из третьего слова в защиту святых икон прп. Иоанна Дамаскина.

Цитата у прп. Иоанна Дамаскина

Уже Сирапи Тер-Нерсесян в своем французском переводе трактата Вртанеса указывала на свидетельство из флорилегия прп. Иоанна Дамаскина (De imaginibus oratio 3, SCG 8045.3) как на параллель для цитаты из Севериана¹⁰. Ниже мы приводим греческий текст отрывка из сочинения Дамаскина¹¹ вместе с нашим русским переводом, адаптированным по изданию Санкт-Петербургской духовной академии 1913 года¹².

Συηριανοῦ Γαβάλων εἰς τὸν σταυρὸν λόγου τετάρτου.

Ἐπάταξε Μωσῆς τὴν πέτραν καὶ ἄπαξ καὶ δίς (Num. 20, 11). Διατί δὲ ἄπαξ καὶ δίς; Εἰ δυνάμει Θεοῦ ὑπακούει, τίς χρεῖα δευτέρας πληγῆς; Εἰ δὲ ἐκτὸς δυνάμεως Θεοῦ τύπτει, οὐ δευτέρα, οὐ δεκάτη οὐδὲ ἑκατοστή πληγὴ δυνήσεται ἐπιθεῖναι τῇ ἀγόνῃ φύσει γόνιμον φύσιν. Εἰ μὲν οὖν Θεοῦ τὸ ἔργον ἀπλῶς καὶ ἄνευ μυστηρίου σταυροῦ, ἤρκει τὸ ἄπαξ, ἤρκει καὶ νεῦμα μόνον, ἤρκει καὶ λόγος. Ἄλλ' ἵνα τὴν εἰκόνα τοῦ σταυροῦ προτυπώσῃ, τοῦτο γίνεται. «Ἐπάταξε», φησί, «Μωσῆς καὶ ἄπαξ καὶ δίς», οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ σχῆμα, ἀλλὰ σταυροτύπως γράφω, ἵνα καὶ ἡ ἄψυχος φύσις αἰδεσθῆ τῷ σταυροῦ τὸ σύμβολον. Εἰ γὰρ βασιλέως ἀπόντος εἰκὼν ἀναπληροῖ χώραν βασιλέως καὶ προσκυνοῦσιν ἄρχοντες καὶ ἱερομηνία ἐπιτελοῦνται καὶ ἄρχοντες ὑπαντῶσι καὶ δῆμοι προσκυνοῦσιν, οὐ πρὸς τὴν σανίδα βλέποντες, ἀλλὰ πρὸς τὸν χαρακτῆρα τοῦ βασιλέως οὐκ ἐν τῇ φύσει θεωρουμένου, ἀλλ' ἐν γραφῇ παραδεικνυμένου, <...> πολλῶ μᾶλλον ἀθανάτου βασιλέως εἰκὼν δύναται οὐ πέτραν ῥῆξαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.

¹⁰ Der Nersessian 1944–1945. P. 61. Примеч. 14.

¹¹ Iohannes Damascenus. De imaginibus oratio 3, 123 (Ed. B. Kotter. B., 1975. Vol. 3. S. 193–194); см. также PG 94, 1408–1409.

¹² Иоанн Дамаскин, прп. 1913. С. 435.

Севериана Гавальского, из четвертого слова о кресте. *Ударил Моисей скалу один раз и дважды* (Чис. 20, 11). Почему один раз и два раза? Если она повинуется силе Божией, то какая нужда во втором ударе? Если же он ударяет назвисимо от силы Божией, то ни второй, ни десятый, ни сотый удар не сможет заменить бесплодное естество естеством плодотворным. А если бы это было только чудо (*букв. дело*) Божие и оно не содержало бы таинства Креста, достаточно было бы и одного раза, достаточно было бы и одного взмаха, было бы достаточно и слова. Но это происходит для того, чтобы предначертать образ Креста. «*Ударил, — сказано, — Моисей один раз и дважды*», не одним и тем же образом, но начертывая крестообразно — для того, чтобы и неодушевленная природа устыдилась перед знамением Креста. Ведь если в отсутствие царя изображение занимает место царя, [ему] кланяются архонты, [перед ним] совершаются священнодействия, [его] встречают архонты, [ему] кланяются толпы, смотря не на доску, а на черты царя, который созерцается не в природе, а представлен в живописи, <...> то намного больше изображение бессмертного Царя может расколоть не только скалу, но и небо, и всю вселенную.

Нужно отметить, что прп. Иоанн Дамаскин цитирует Севериана более развернуто, чем армянский флорилегий, а также дает наименование произведения, из которого взят отрывок — «четвертое слово о Кресте»¹³.

Еще Целлингер указывал на тектуальные отличия цитаты Дамаскина от оригинального текста Севериана¹⁴; наиболее значительным отличием является пропуск в последней фразе цитаты (отмечен нами <...>): «Вот какую силу имеет изображение смертного царя» (в греческом оригинале Севериана) и «И если изображение смертного царя имеет такую силу» (в армянской цитате).

Несмотря на этот пропуск, в целом текст Дамаскина имеет очевидное сходство с армянской цитатой; укажем на следующие синтаксические и лексические совпадения.

¹³ Ученые пока не смогли дать удовлетворительного объяснения этому наименованию сочинения Севериана у Дамаскина.

¹⁴ Zellinger 1926. S. 53.

1) Во-первых, армянская цитата вводится сложным местоименным оборотом գոր սրհիւնի «как», букв. «тем же образом, как». Этот оборот не может передавать простое греческое сочетание *καὶ γάρ* «ведь и», которое мы встречаем в полном тексте проповеди Севериана, однако он вполне соответствует греческому обороту *εἰ γάρ* «ведь как», букв. «ведь если», который открывает интересующее нас предложение в цитате Дамаскина.

2) Во-вторых, термин *ἱερομηνία* букв. «священномесечия», встречающийся у Дамаскина и, несомненно, являющийся деформацией изначального выражения Севериана *ἱεραὶ νεομηνία* «священные новомесечия», находит вполне удовлетворительную параллель в армянском словосочетании *գրիշնի սիւնի* «праздники месяца», на которое мы указывали выше. Отметим, что фраза *ἱεραὶ νεομηνία* является техническим термином, обозначающим Календы (см. краткий анализ в моей статье об отсылках Севериана на современные ему обычаи Константинопольского императорского двора¹⁵), тогда как термин *ἱερομηνία* обозначает священный месяц языческих фестивалей, известных как время спортивных состязаний и перемирия в военных и судебных конфликтах.

3) Далее, аподосис предложения, стоящего в условном наклонении, вводится сравнительным оборотом *πολλῷ μᾶλλον* «намного больше» в цитате Дамаскина: ему точно соответствует армянский оборот *քիչից* «...» *սիւնի* «насколько больше».

4) Наконец, заключительная фраза в цитате Дамаскина и армянском отрывке одинаково нивелируют отсылку Севериана Габальского ко Кресту, удаляя его оговорку «имею в виду крест Христов», таким образом, что цитата становится пригодной для использования в качестве аргумента в защиту изображений в общем, а не только Креста в частности.

Выводы

Мы видели, что армянская цитата из проповеди Севериана «О Кресте» не могла быть взята напрямую из текста Габальского епископа; по нескольким важным признакам она зависит от греческой формы цитаты,

¹⁵ Kim (в печати).

содержащейся в флорилегии прп. Иоанна Дамаскина из «Третьего слова в защиту святых икон». Эта зависимость объясняет отличия армянского отрывка от греческого текста Севериана и снимает упрек в «плохом переводе». Изложенные выше наблюдения филологического характера имеют непосредственное следствие в историческом плане, в пользу выводов А. Рамазяна, сформулированных в его публикации: армянский трактат «О иконоборцах» должен быть датирован временем после 729/730 г., нижшим временным пределом датировки «Третьего слова в защиту святых икон» прп. Иоанна Дамаскина¹⁶.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гранстрем 1980 — Гранстрем Е. Э. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI—XV вв.) // ТОДРЛ. 1980. Т. 35. Р. 345—375. [Granstrem E. E. Ioann Zlatoust v drevnei russkoi i iuzhnoslavianskoi pis'mennosti (XI—XV vv.) (John Chrysostom in ancient Russian and South Slavic writing (XI—XV centuries)) // Trudy otdela drevnerusskoi literatury (Works of the department of Ancient Russian literature). 1980. T. 35. P. 345—375.]
- Altendorf 1957 — Altendorf H. D. Untersuchungen zu Severian von Gabala. [Машинопись]. Tübingen, 1957.
- Čertorickaja 1994 — Čertorickaja T. Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.—16. Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz. Opladen, 1994 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 91. Patristica slavica 1).
- De Aldama 1965 — Repertorium pseudo-chrysostomicum / Ed. J. A. de Aldama. P., 1965 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 10).
- Deroche 2015 — Deroche V. Pas la planche: un fondement patristique inattendu de la polémique iconodoule sur les images chez Sévérien de Gabala // MYRIO-BIBLOS, Essays on Byzantine literature and culture / Ed. Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi, M. Loukaki. Boston — B. — München, 2015 (Byzantinisches Archiv 29). P. 99—102.
- Granstrem, Tvorogov, Valevičius 1998 — Granstrem E. E., Tvorogov O. V., Valevičius A. Johannes Chrysostomos im altrussischen und südslavischen

¹⁶ См. аргументацию датировки: Kotter 1975. S. 6—7.

- Schrifttum des 11.–16. Jahrhunderts. Opladen, 1998 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 100. Patristica slavica 4).
- Kim 2014 – Kim S. [Рец. на:] *Enrico Gabidzashvili*. Translated works of ancient Georgian literature. Bibliography. Vol. 3. Homiletic (Tbilisi, 2008). 580 pp. (in Georgian) // *Collectanea christiana orientalia*. 2014. Vol. 11. P. 267–327.
- Kim – Kim S. Severian of Gabala as an eyewitness to life at the imperial court in fifth century Constantinople // StP: Papers presented at the seventeenth international conference on Patristic studies held in Oxford 2015. Leuven (в печати).
- Zellinger 1926 – *Zellinger J.* Studien zu Severian von Gabala. Münster, 1926 (Münsterische Beiträge zur Theologie 8).
- Gabidzashvili 2008 – გაბიძაშვილი ე. ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები. ბიბლიოგრაფია. 3. ჰომილეტიკა. თბილისი, 2008. [*Gabidzashvili E.* Translated works of ancient Georgian literature. Bibliography. Tbilisi, 2008. Vol. 3: Homiletic.]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Иоанн Дамаскин, прп. 1913 – *Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1. [*Ioann Damaskin, prp.* Polnoe sobranie tvoreniĭ (Complete collection of works). Saint Petersburg, 1913. Т. 1.]
- Combefis 1656 – *Sancti Ioannis Chrysostomi de educandis liberis liber aureus...* / Ed. F. Combefis. P., 1656.
- Der Nersessian 1944–1945 – *Der Nersessian S.* Une apologie des images du septième siècle // *Byzantion*. 1944–1945. Vol. 17. P. 58–87.
- Kotter 1975 – *Kotter B.* Die Schriften des Johannes von Damaskos. B., 1975. Vol. 3 (Patristische Texte und Studien 17).
- Savile 1611 – Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου τῶν ἐδρισομένων... / Ed. H. Savile. Eton, 1611. Vol. 5.
- Екавян 2004 – Մատենագիրք Հայոց, Գ. հատոր, Զ. դար, խմբագիր՝ Զաւէն Տէլաւեան, Անթիլիաս (Լիբանան), 2004. [Армянские классические авторы. Т. 3: VII в. / Ред. З. Екавян. Антилиас (Ливан), 2004.]
- Зарбханалян 1852 – Զարբխանյալեան Գ. Յաղագս բարեխօսութեան սրբոց. Վենետիկ, 1852. [*Зарбханалян Г.* О заступничестве святых. Венеция, 1852.]

Abstract

Kim S. S. An Armenian quote from the homily of Severian of Gabala “Concerning the Cross” (CPG 4213)

The note is dedicated to an Ancient Armenian citation from the homily De Cruce of Severian of Gabala (CPG 4213), conserved in the florilegium of Vrt'anês K'rtot̄ “On the iconoclasts”. The A. analyses its relationship with the whole Greek text of the sermon De Cruce and with a Greek fragment of the same sermon, which is transmitted in the De imaginibus oratio 3 of St. John Damascene (CPG 8045.3). On the grounds of philological affinity of the Armenian quotation with the Greek fragment from John Damascene's Oratio 3, the A. affirms that the Armenian excerpt does not depend directly on the whole text of Severian's homily, but is tributary of the Greek fragment of it preserved in the Oratio 3 of John Damascene.

Key words. Severian of Gabala, St. John Damascene, Vrt'anês K'rtot̄, florilegium, iconophile doctrine, iconoclasm, Ancien Armenian patristic translations

ПУБЛИКАЦИИ

ИЕРЕЙ ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ¹ ТВОРЕНИЙ
СВЯТЫХ ОТЦОВ

ПУБЛИКАЦИЯ С. Л. КРАВЦА
И ИГУМЕНА АНДРОНИКА (ТРУБАЧЕВА)²

УДК 261.5 (82.95)

Аннотация

Публикуется текст рукописи из архива священника Павла Флоренского, в которой он дает критический анализ учебника «Церковной истории» И. И. Соколова. Текст, написанный Флоренским по просьбе М. А. Новоселова, должен был стать предисловием к неосуществившемуся изданию творений святых отцов и житий святых в рамках альтернативного подхода. Согласно отцу Павлу, церковная история является непрестанно нарастающим потоком святых и духовных ценностей, а местом притяжения при написании церковной истории должно быть не то, что говорят о Церкви, а то, что сама Церковь свидетельствует о себе.

Ключевые слова: священник Павел Флоренский, «Церковная история» И. И. Соколова, идеология церковной истории.

Оригинал данной публикации — черновая авторская рукопись священника Павла Флоренского. В сохранившемся отрывке в основном дается критический анализ учебника «Церковной истории» И. И. Соколова (1865—1939). Отец Павел, рассуждая об идеологии написания церковной истории, критикует подход И. И. Соколова, у которого «история борется с Церковью» и описывается лишь в качестве серии

¹ 1913 г.

² Рукопись расшифрована С. Л. Кравцом и игуменом Андроником (Трубачевым).
Примечания игумена Андроника (Трубачева).

случайных столкновений и мелких интриг, представляя собой «скорее то, что с Церковью делали, чем то, что она делала». В целом текст, написанный отцом Павлом Флоренским по просьбе М. А. Новоселова, должен был стать предисловием к неосуществившемуся изданию творений святых отцов и житий святых в тесном сотрудничестве со сторонником другого более живого и близкого отцу Павлу подхода к церковной истории священником Сергием Мансуровым. Датировка в рукописи отсутствует. Датируется предположительно сентябрем 1915 г., исходя из двух писем М. А. Новоселова священнику Павлу Флоренскому:

«Дорогой отец Павел! <...> К Вам просьба: не набросаете ли на этих днях “Предисловия”, т. к. в самом начале октября С. П. М<ансуро>в уезжает на Кавказ, а следовало показать ему проект предисловия»³.

«Многоуважаемый и дорогой отец Павел! <...> Был у меня на днях С. П. М<ансуро>в и говорил, что хорошо было бы высказать в “Предисловии” и ту мысль, что предлагаемая серия книжек является не только выражением истины церковной, но и руководством на путь к жизни церковной или, по кр<айней> м<ере>, указанием пути»⁴.

Проект издания серии не осуществился, однако публикуемое «Предисловие» Флоренского свидетельствует, что концепция книг священника Сергея Мансурова «История Церкви» (1918) обсуждалась ими, по крайней мере, с сентября 1915 г. Акцент на важности изучения агиографии в самом конце предисловия очень характерен для подхода о. Павла, который позднее написал специальную записку о преподавании агиографии, опубликованную на страницах «Богословского вестника»⁵.

³ Из письма М. А. Новоселова священнику Павлу Флоренскому 16 сентября 1915 г. // Переписка священника П. А. Флоренского и М. А. Новоселова. Томск, 1998. С. 147.

⁴ Там же. С. 148.

⁵ См.: *Свящ. Павел Флоренский. Мысли о преподавании агиологии и о классическом образовании (публикация подготовлена игуменом Андроником (Трубачевым))* // БВ. 2005–2006. № 5–6. С. 463–474.

Если бы человеку, никогда не слышавшему о Церкви Христовой, попался в руки учебник «Церковной истории» Соколова, то этот предполагаемый нами мыслитель, вероятно, был бы поражен загадочным историческим явлением. Исторические силы самых разных порядков: расовые, государственные, религиозные, умственно-нравственные и т. д. — на протяжении почти двух тысяч лет со всех сторон неустанно, не давая отдыху, не ведая жалости, не стараясь ни о последовательности тактики, ни о честности в приемах борьбы, раздраженно, ожесточенно, злобно, теснят <...> что-то или кого-то, кто, отбиваясь от нападений и торжествуя, несмотря ни на что, над обступающими врагами, сам остается незримым.

История борется с Церковью. Но что есть Церковь — эта история не знает и, главное, не признает самого существования Церкви. Конечно, въяве борьба ведется не с тем или другим епископом⁶, не с тем или другим пунктом учения, не с тем или иным укладом жизни. Человечество слишком высокомерно, чтобы удостоить какую-нибудь частность своей борьбы всеми силами. И может ли быть какое-нибудь частное учение, мысль, уклад и т. д., который бы выдержал сам по себе эту борьбу? Нет, конечно. Борьба ведется с чем-то высшим, с живым началом, не пассивно терпящим удары, но активно, живым телом противостоящим нападению. Даже для принадлежащих к этому Телу оно есть предмет веры и пребывает среди «вещей невидимых». И вот это-то «невидимое» преодолевает видимое, уповаемое торжествует над наличным⁷.

Какова же природа этого Лица? Какими чертами характеризуется это Тело? Наш предполагаемый исследователь едва ли почерпнет достаточно сведений об этом из учебника по Ист<ории> Церкви. История Церкви, более сильная даже, чем Врата Адовы, представляется здесь какою-то сетью случайных столкновений и мелких интриг. Церковь, Столп Истины, растаскивается здесь по кирпичикам чуждых ей и зыблемых учений, которые сами нуждаются в подпорках. Грозная, она оказывается грозной лишь силой государственного меча. Единая,

⁶ В оригинале слово написано неясно. Возможно, следует читать «списком».

⁷ Ср. Евр. 11, 1.

она оказывается единой лишь титулярно. Святая — это звучит простым придворным церемониалом <...> Не вправе ли удивиться мы, наш историк, что этот-то образ из смеси лукавства, бездарности, клерикальной политики и всяческого бессилия и был пугалом, выставленным против Врат Адовых и всей истории?! И наконец, он, будучи серьезным историком, не усомнится в правильности этой бутафорской крепости и не спросит себя о внутреннем самоопределении Церкви? О Церкви как о живом лице? О Церкви как воистину Едином Столпе истины? Но в самом деле, говоря об истине Церкви, мы имеем в виду скорее то, что с Церковью делали, чем то, что она делала. Но ведь не история гонения, или ересей, или государственных давлений на Церковь, как и не история разных иерархов или епархий и т. д. составляет собственное содержание церковной истории. Все это — оболочки и скорлупы церквей исторических, знать которые не лишено интереса и, быть может, пользы, но и не знать каковы не составило бы слишком сильного ущерба. В чем же ядро церковной истории?

Естественно думать, что искать его должно не в том, что говорят о Церкви, но в том, что она сама свидетельствует о себе. Церковная история есть непрестанно нарастающий поток святых и духовных ценностей. В нем именно, в самом этом потоке, а не во внешних мерах по его охранению, не в борьбе за него должно искать самоопределения Церкви. В Церкви тоже, наряду с костями, обеспечивающими крепость церковного тела, есть благороднейшие органы, несущие самую духовную жизнь, — святые. Это они именно, как нервная ткань церковного тела, проводят и распределяют благодать Святого Духа. Это их слова — чистейшее выражение церковного самосознания. У них-то и надо выспросить, что такое Церковь.

Однако изучать святых, небо духовное — это занятие столь же трудное <нрзб.>, как и вообще изучать небо, ибо святых не меньше, чем неисчислимых звезд небесных. Типы святости, типы благодатной церковной деятельности, характерные образцы из напластований роста живого церковного тела — вот что должно составить предмет изучения. Им-то мы и намерены заняться.

Abstract

Florensky Paul, priest. Foreword to the publication of a series of the Fathers

This is a publication of a manuscript text from the archive of the priest Pavel Florensky, in which he critically talks about the textbook “Ecclesiastical History” of I. Sokolov. The text, written at the request of M. A. Novoselov was supposed to be a preface to the publication of a series of unrealized Holy Fathers. Fr. Paul Florensky, in his discussion of the ideology behind the writing of the Church history, criticizes the approach of I. I. Sokolov, who talks about “history’s struggle with the Church” and how it is simply a series of small and accidental conflicts and intrigues, representing “what was done to the church, rather than what the Church did”. According to Fr. Paul, Church history is a constantly increasing flow of Saints and spiritual values, and the center of gravity in writing a Church history should not be, what is said about the Church, but what the Church says about itself.

Keywords: Priest Paul Florensky, “Ecclesiastical History” Ivan Sokolov, ideology of Church history.

ИЕРЕЙ ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ
О СТИЛЕ, ЯЗЫКЕ И СЛОВАХ
ПУБЛИКАЦИЯ ИГУМЕНА АНДРОНИКА (ТРУБАЧЕВА)
И С. Л. КРАВЦА¹

УДК 81.25 (82.4)

Аннотация

Публикуется дневниковая запись священника Павла Флоренского из его архива. В дневнике он рассуждает о языковом словесном стиле. Запись была сделана в 1918 году, который стал временем глубоких перемен в государственном строе, культуре и языке. Отец Павел отмечает уход на второй план многих монументальных «слов-простаков», которые, являясь весьма употребительными, кажутся от этого простыми и бессодержательными. Согласно отцу Павлу, язык, теряя слова, беднеет, например: если избегать употребления слов «хороший» и «плохой» по отношению к человеку, то это приведет к отпадению самых первичных и глубинных суждений.

Ключевые слова: священник Павел Флоренский, стиль языка, богатство языка, первичные языковые суждения.

Обратим внимание на дату дневниковой записи — 15 апреля 1918 года по старому стилю — время, когда изменениям может оказаться подвержен и стиль летоисчисления, и стиль языка, и стиль лексики, что священник Павел Флоренский обобщенно определяет как переход от стиля дорического к коринфскому: от высокой классики храмовой архитектуры и языка богов и пророков к смешению норм и пропорций, к языку простоты для выражения бытовых нужд.

Нельзя обойти вниманием также фрагмент Евангелия от Матфея: *Всякий гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду. Кто же скажет брату своему: «рака» (пустой человек), подле-*

¹ Предисловие игумена Андроника (Трубачева).

жит синедрionу; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной². Итак, Господь призывает нас не отказываться от определенных суждений, выношенных в сердце, но пользоваться ими с великой ответственностью: *Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда: ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься*³. Этому и посвящается небольшая записка Флоренского.

1918. IV. 15⁴. Ночь. Вел. Вторник. Серг<иев> Пос<ад>.

Язык беднеет, ибо теряет слова. Причин потери много. Но вот одна наименее оправдываемая, да и наименее способная быть оправданной. Это отказ от слов важных, слов необходимых, но именно по важности своей весьма употребительных, а потому кажущихся простыми, простоватыми, бессодержательными. На самом же деле эти слова-простакки бывают нередко монументальными. Своими строгими линиями они облагораживают язык, теряя же их он из стиля дорического переходит к коринфскому.

Одно из таких слов — «хороший», другое — «плохой».

Мы стали бояться говорить «человек хороший», «человек дурной». «Слишком общо и слишком ответственно», — думают все и уклоняются от пользования этими определениями. Но скажите: чем же заменить их? «Человек хороший»: не предрешая этим тысячи последующих за сим вопросов, мы, однако, этим суждением даем важнейшую базу для жизненного взаимодействия. Да, я не знаю ни об уме, ни о знаниях, ни о нравственности, ни об общественном положении такового. Но цвет лица мне говорит: «Он человек хороший». Этим сказано достаточно, я в дальнейшем не нуждаюсь. А вот у этого — его я тоже не знаю — в смехе прозвучало что-то, какая-то неуловимая складочка. Но достаточно и ее: ты человек плохой, я тебя должен остерегаться. Чем плохой — не знаю, да и не нуждаюсь знать; плохой — и весь сказ.

² Мф. 5, 22.

³ Мф. 12, 37.

⁴ В датировке (ст. ст.) ошибка. Великий Вторник в 1918 г. приходился на 17 апреля, Пасха — на 22 апреля (ст. ст.).

Без этих слов: «плохой» и «хороший» — самые глубинные суждения о людях и самые первичные отпадают. И все остальное делается мелким.

Abstract

Florensky Paul, priest. On style, language and words (Introduction and preparation for publication by hegumen Andronicus (Trubachev))

This is a publication of a diary entry from the archives of priest Paul Florensky, in which he talks about verbal style. Father Paul, whose diary entry falls on the year 1918 — a time of profound change in the political system, culture, and language — notes how many monumental “simpletons—words” have gone by the way side, being very commonly used and so seemingly simple and meaningless. According to Father Paul, in losing words language becomes poorer, as is illustrated by avoidance of the use of the words “good” and “bad” in relation to man, which leads to a loss of the most primary and in-depth judgments.

Keywords: Priest Paul Florensky, style of the language, richness of the language, primary criteria of language.

ЕПИСКОП СЕРГИЙ (ГОЛУБЦОВ)

ВЫРАЖЕНИЕ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В ХРАМОВОЙ АРХИТЕКТУРЕ¹

УДК 726.54 (264.931)

Аннотация

Настоящая публикация представляет собой текст из архива епископа Сергия (Голубцова). Автор прослеживает историю храмостроительства, начиная с первохристианских времен римских катакомб, затем рассматривает особенности храмового строительства в Малой Азии, Сирии, Палестине и Месопотамии, Армении, особенности древнейшего грузинского храмового зодчества, архитектуру Святой Софии, русские церкви вплоть до появления новых храмов на Руси такого, как Покровский храм в Москве (церковь Василия Блаженного). Согласно заключению автора, храмовая архитектура является выразителем церковного Предания, что позволяет определить, являет ли тот или иной храм верность церковному Преданию или же искажает его привнесением чуждых православию элементов, ведь мистическая сущность храмовой архитектуры призывает иметь единство внутреннего и внешнего выражения в каждом православном храме.

Ключевые слова: епископ Сергей (Голубцов), литургическая жизнь, храмовая архитектура, церковное Предание.

Храмы, в которых совершается богослужение Православной Церкви, имеют историческим началом, с одной стороны, ветхозаветную скинию, а с другой — горницу, в которой была совершена Евхаристия Господом нашим Иисусом Христом. Первая служила прообразом Церкви Христовой, вторая — ее осуществлением, зерном, из которого впоследствии выросло могучее древо, символизовавшее грядущее Небесное Царство.

¹ 13 сентября 1961 г. (Текст публикуется с литературной правкой — *Примеч. ред.*)

В первые века христиане не могли осуществлять храмостроительство из-за репрессий, но тем не менее с самого возникновения христианских общин мы наблюдаем вполне сложившееся внутреннее размещение главных богослужебных помещений. Мы имеем в виду подземные храмы в катакомбах: крипты и капеллы. Так, например, на краю Рима, около ворот, носивших название Порты Маджиоре, в 1917 г. был обнаружен подземный храм-базилика², возникший в толще грунтового туфа в 50-х годах I века, в правление Клавдия³. Еще не будучи законченной, она была засыпана, на стенах ее сохранились росписи. Эта удивительно сохранившаяся базилика является древнейшим типом храмового зодчества, без сомнения, христианского происхождения. Она проливает свет на храмовую христианскую архитектуру древнейшего периода⁴.

«План ее следующий. В основании ее лежит продольный четырехугольник: двенадцать метров длиной и девять шириной. Внутри имеется два ряда массивных опорных столбов около метра в сечении, по три с каждой стороны. Столбы завершались арочным цилиндрическим сводом, высоко поднятым над полом. Впереди имелась полукруглая апсида, завершавшаяся полукруглым же сводом»⁵. Она заканчивала собой пространство так называемого среднего нефа — пространства, образованного рядами столбов. Судя по плану, можно думать, что впереди базилики был алтарь с престолом и алтарной преградой, выступающей вперед к столбам и почти с ними соприкасающейся.

Перед входом в базилику имелось небольшое квадратное помещение, приблизительно четыре на четыре метра, являвшееся, по-видимому, притвором, вверху которого помещалось отверстие — люминарий, соединяющее катакомбы с внешним воздухом.

Это уникальное сооружение является предшественником соответствующего типа первичных христианских храмов, в частности христианских базилик⁶.

² См.: Аркин 1948 г. Т. 2. Кн. 2. С. 191.

³ Ум. в 54 г.

⁴ Рукопись МДА: Сергей (Голубцов), иером. 1951. С. 74.

⁵ Очевидно, автор подразумевает ссылку на то же издание: Аркин 1948. Т. 2. Кн. 2. С. 191.

⁶ Сергей (Голубцов), иером. 1951. С. 75.

В других подземных храмах в алтарных апсидах высекались седалища для епископов с боковыми сидениями для пресвитеров.

Одновременно с подобными подземными храмами в домах существовали помещения, отводимые под места богослужебных собраний христиан, носившие название икосов. То были столовые помещения, иногда богато украшенные двумя рядами колонн, которые делили их на ряд пролетов (нефов), из которых средний был шире и выше боковых.

Возле икосов находились бассейны под открытым небом, окаймленные стенами и колоннами, так называемые перистили. Они могли служить баптистериями для новообращенных.

Икосы явились первоначальными христианскими интерьерами, из которых впоследствии возникли древнехристианские базилики. Так последовательно развивалась архитектурно-художественная композиция древнехристианских храмов, подчиняя своему назначению интерьеры гражданских зданий, бывшие дотоле жилыми помещениями.

Этому во многом способствовало само по себе символическое значение храмов — кораблей, уподобившихся Ноеву ковчегу, который служил прообразом Церкви Христовой.

Базилики отличались от современных им позднеримских общественных зданий легкостью архитектурных форм, выражавших идеальный потусторонний мир. Этому отчасти помогал и сам по себе быстрый способ возведения храмов в то время. «Легкость конструкций и нередко встречающаяся открытая внутри строительная конструкция крыш побуждали некоторых старых представителей науки назвать древнехристианскую базилику временно прикрытым двором»⁷.

Наглядное представление об общем виде христианской базилики дает нам прекрасный памятник прикладного искусства — лампадофор, найденный в склепе V в. в Алжире, близ Орлеанвиля. Он точно воспроизводит базилику с рядом колонн, соединенных арочками, с двухскатной крышей, алтарной апсидой в восточной части⁸.

К сожалению, от первых веков христианства не сохранилось храмов базиликальной формы, но мы можем иметь о них представление

⁷ Брунов 1935. С. 412.

⁸ Банк 1960. С. 5. Илл. № 9.

благодаря несколько более поздним архитектурным сооружениям V в., подобным базилике Святого Петра в Риме, Санта Мария Маджоре, Святой Агнессы и др., в которые было привнесено осложнение в виде построения второго этажа хоров над боковыми нефами через устройство спереди поперечного нефа (трансепта).

В римских древнехристианских базиликах мы имеем переход к византийской архитектуре на Востоке и романскому стилю в Западной Европе: для последней — в особенности, потому что в Западной Европе вплоть до XIX в. разрабатывается базиликальная композиция церковного здания, в то время как в зодчестве Византии главную роль играл центрический архитектурный тип.

Древнехристианские базилики распространились в IV в. по всей Римской империи, в различных частях которой можно проследить всевозможные варианты основного архитектурного типа. Особенно отличаются от столичных древнехристианские базилики восточных провинций, которые, однако, только в V и VI вв. выработали свой архитектурный тип, относящийся к Византийской эпохе⁹.

Византийская архитектура представляет собой сочетание и переработку архитектуры сирийской, малоазийской с ее провинцией Анатolieй и отчасти александрийской на старой греко-римской основе¹⁰.

Восточная архитектура, в частности сирийская, привнесла сильное изменение в базиликальные здания: укоротив их длину, она их расширила, приблизила к квадрату, исключила поперечный неф (трансепт) и, наконец, возвела купола на парусах.

Так сложился новый центричный тип храмов, впоследствии весьма распространившийся в восточном православии и в нем нашедший глубокое символическое значение. Этому обстоятельству способствуют новые архитектурные конструктивные части здания: коробовые своды, паруса и т. п.

Весьма важно отметить влияние на Византию построек, возникших в Палестине над святыми местами, в частности, круглой ротонды над Гробом Господним.

⁹ Брунов 1935. С. 416.

¹⁰ Некрасов 1924. С. 6.

Строители из Малой Азии, в особенности из провинции Анатолии, постоянно строили в Константинополе, Салониках и других городах Византии. Анатолийскими архитекторами Артемием из Траллеса и Исидором из Милера в 532–537 гг. был возведен знаменитый храм Святой Софии в Константинополе, в котором гениально разрешилась задача сочетания центрально-купольного и базиликального типов¹¹. Равным образом в нем могли сказаться принципы строительства круглых храмов (ротонд), родившихся из построек погребального значения, а впоследствии и из баптистериев.

Принимая во внимание огромное влияние этого мирового шедевра архитектуры на последующие эпохи, следует его охарактеризовать в нескольких чертах.

План храма представляет собой почти правильной формы четырехугольник, разделенный на пять нефов. Средний неф и два боковых заняты огромным 30-метровым в диаметре куполом и двумя полукуполоми, которые вместе составляют единое возвышающееся завершение храма.

Принцип продольного корабля заменяется централизацией огромного подкупольного пространства. Главный купол опирается путем четырех парусов на четыре мощных столба, имеющих вид отрезков стен, в промежутках которых расположены ряды колонн, соединенных арками в два этажа.

Базиликальный и центричный принципы архитектуры здесь слиты во единое, но многообразное по своему символическому значению целое.

Купол выражает собой вселенную, объединяя понятие о Боге и обо всем мире в гармонически слитое единство.

Богатство символических значений, выражающихся архитектурой храма, удивительным образом сочеталось с богатством архитектурных впечатлений.

То, что было в 335 г. представлено в архитектуре отдельным образом святым равноапостольным императором Константином Великим на месте страданий Христовых — мы имеем в виду базилику-марти-

¹¹ Алпатов 1948. С. 219.

риум и круглую ротонду Анастасис над Гробом Господним¹², — теперь предстало единым целым, в непревзойденной степени, в храме Святой Софии.

Архитектура этого храма через творчество гениальных строителей явила миру результат долголетней облагодатствованной деятельности Церкви по усовершенствованию форм храмостроительства, где достижения гражданского и церковного зодчества слились в единое целое для прославления истинного Бога, явившего Свою благодать и силу в христианской религии. То был факт огромного значения. Он говорил о том, что Церковь Христова, выйдя из катакомб и преодолев гонения и еретические на нее восстания, соделалась победительницей и свою сущность выразила в столь возвышенных архитектурных формах.

После храма Святой Софии, памятника неповторимого в церковной истории, происходит дальнейшее развитие форм храмового зодчества, выявляющего другие стороны храмовой символики. Мы имеем в виду пятикупольные, многокупольные, круглые и крестчатые храмы.

Низкий, почти незаметный барабан храма Святой Софии впоследствии вырастает в самостоятельную архитектурную конструкцию и позволяет совершенствовать формы самого купола с венчающим его крестом, также проходящим известный путь развития от равноконечного византийского к удлинённому в русской церковной архитектуре.

Возвышение барабана и главы придало храмам еще более отвлеченный вид и символическое выражение Церкви как Тела Христова, имеющего главу — Христа — в лице данных архитектурных завершений.

Четыре паруса и четыре опорных столба нашли дальнейшее развитие в соответствующей пятикупольной системе завершения храмов. Коробовые его своды в подобной конструкции образовали крестообразное пересечение, в центре которого находился барабан центрального купола. В свою очередь, последний возвышался своими объемами над остальными четырьмя куполами и выражал собою Главу Церкви — Христа.

Боковые могли изображать 4-х евангелистов с их проповедью Евангелия четырьмя сторонам света.

¹² ЖМП. 1951. № 5. С. 19; статья проф. Н. Д. Успенского. (Автором дана неверная ссылка. К сожалению, редакции не удалось найти статью этого автора. Но на эту тему см.: Аркин 1948. С. 191–192. — *Примеч. ред.*.)

Последующее развитие купольной системы приводит к редко применявшейся трехкупольной композиции, которая символизировала таинство Святой Троицы. В подобных случаях все три главы равного размера были поставляемы в ряд. В больших соборных храмах число куполов иногда достигало тринадцатикупольной системы, где символично представлен Христос с двенадцатью учениками.

Многоглавие явилось следствием желания увеличить благолепие храма Божия. Оно нашло себе применение, например, в деревянном зодчестве Древней Руси.

Круглые храмы (ротонды) обязаны своим происхождением весьма древним погребальным усыпальницам. Впоследствии подобная архитектура оформляла христианские баптистерии. Ротонды оказали сильное влияние на развитие купольного завершения храмов, и в этом их большое значение для храмостроительства. Круг — символ вечности Божества, безграничности вселенной как нельзя больше подходит к купольной системе, поэтому он естественно вошел в обязательное конструктивное завершение храмов.

Что же касается крестчатого плана храма, то он весьма хорошо сочетался с утилитарными требованиями устройства трех входов в храм, четвертый же конец образуется в восточной стороне его апсиды. Однако, по своему назначению входов, три конца креста в редких случаях являются частями плана внутренней композиции здания для молящихся. Отрыв концов от своего центра и связь их с входами не давали этой системе возможностей для развития, хотя мы нередко встречаемся с намеченным планом крестовидной формы.

Ярусная композиция храмов явилась последующей формой развития в стремлении зодчих к построению храмов ввысь с большим внутренним открытым пространством. Это сделалось характерным при решении задач растущего градостроительства в городах с высокими гражданскими зданиями.

С другой стороны, ярусная композиция храмов диктовалась, в частности, желанием зодчих придать храмам особую красоту, поэтому она в весьма большой степени нашла применение в деревянной архитектуре Древней Руси.

Строительство храмов на протяжении столетий, по мере распространения христианства в различных странах и народах, привело к созданию национальной храмовой архитектуры. Однако следует отметить, что первоначальный вид базилик с внутренней композицией храма в виде продольного четырехугольника и главных ее частей: алтаря, средней части храма и притвора — лег в основу храмовой архитектуры всех христианских народностей древнейшего периода. Каждая страна выработала на основе данного общего типа свою национальную храмовую архитектуру. В этом выразилась многогранность единой Церкви Христовой.

Если в Риме христианская базилика сохраняет свои конструктивные удлиненные формы с двухскатной кровлей, похожей на домовую постройку, то на Востоке: в Малой Азии, Сирии, Палестине, Месопотамии — базиликальная архитектура вырабатывает свои формы центрического выражения. Здесь находят применение своды, арки и купольная система завершения зданий, которые впоследствии будут блестяще применяться в византийской архитектуре, претворившей базилику в центрическое здание с куполообразным завершением.

Так Церковь Христова постепенно совершенствует формы храмовой архитектуры, идя неуклонно по пути строительства храмов как домов Божиих, существенно отличающихся от жилищ человеческих.

В целях наиболее полного представления об этом процессе и его вариантах рассмотрим эволюцию базиликальных храмов в армянском и грузинском храмовом зодчестве.

Древнейшая Армянская церковь, будучи тесно связана с Востоком, сохраняет своеобразный архаизм своей храмовой архитектуры. Здесь налицо и базиликальные формы двухскатных кровель, и центрическая купольная система завершения храмов. Центричность здесь поглощается базиликальными древними формами. Для армянской храмовой архитектуры характерно последующее развитие центрично-купольной композиции и крестчатого в плане храма, вначале вписанного в прямоугольник, близкий к квадрату, затем перешедший в наружное выражение креста¹³. Следует также отметить наличие в архитектуре круглых

¹³ Якобсон 1950. С. 13.

храмов (ротонд), которые в своем последующем развитии переходят в ярусную композицию. Армянское храмовое зодчество было связано с архитектурой Сирии и Малой Азии.

Что же касается древнейшей грузинской храмовой архитектуры, то тип ее базилик был весьма сроден армянским зданиям. Однако и в ней наблюдается тот же процесс перехода базилик к иным формам выражения. Вначале базиликальная композиция храмов Грузии была в плане строго выдержанным продольным прямоугольником с выступающей вперед апсидой и возвышающимся средним нефом¹⁴. Особенностью данного типа являлось отсутствие притвора на западе (нартекса). Его заменял ряд открытых портиков с северной стороны, заканчивавшихся апсидой в восточной их части. В них, по-видимому, помещались оглашенные, впереди же в небольшом помещении готовились просфоры для проскомидии¹⁵. Впереди, с южной стороны, примыкал к алтарю баптистерий с восточной и южной апсидой, от которого также шли портики к западной стене храма. Устройство портиков следует рассматривать в связи с архитектурой Армении, Малой Азии и Сирии.

Впоследствии апсиды не всегда выступают за пределы восточной стены, вследствие чего храм получает форму прямоугольника, но со стенами, иногда имеющими тройные выступы со всех сторон.

Имеют место базилики, у которых продольные нефы отделены друг от друга глухими стенами со смежными проходами между ними (так называемые трехцерковные базилики).

С конца VI в. получают распространение крестово-купольные храмы, вписанные в четырехугольник, подобно замечательному храму в Джвари, особенностью которого является устройство стен с тройными выступами и прекрасное соотношение архитектурных масс между собой с соответствием внутреннего вида наружному. Строгий, четкий силуэт храма весьма характерен для сложившегося грузинского храмового зодчества.

Встречаются храмы крестобразные не только в плане, но и в наружном их выражении (храм в Давели-Гаваи).

¹⁴ Например, храм Болнисский Сион (478–493 гг.).

¹⁵ Амиранашвили 1950. С. 101.

Следует отметить весьма большие барабаны, часто имеющие восьмигранную форму, заканчивающиеся такими же гранеными наружными куполами.

Грузинская храмовая архитектура имеет свой национальный путь развития, не зависимый от Византии. Однако для обеих культур характерна общность в развитии центрально-купольной композиции храмов, имеющих началом базилики с купольным завершением.

Позднее, в VII в., в Грузии возникают храмы с куполами на четырех опорных столбах, сохраняющие в четырехугольном плане форму равноконечного креста. В зависимости от их основных конструкций строится соотношение прочих частей здания¹⁶.

В отличие от армянских храмов, в Грузии наблюдается присутствие открытых хоров в притворе и почти всегда наличие наружного выражения алтарных апсид.

Храмы Грузии и Армении отличаются четкими конструктивными формами, которые удерживаются на протяжении многих столетий. Строгость форм еще более отражают двухскатные перекрытия кровель и завершение зданий коническими куполами. Это обстоятельство придает им архаичный вид и сближает со строгостью форм древних базилик.

Просмотренный нами вкратце в главных чертах процесс формирования и развития храмовой архитектуры древнейшего периода приводит к выводу, что само по себе назначение храмов как [домов для] богослужебных собраний христиан и всей совокупности жизни церковной неуклонно вело храмоздательство к мистическому выражению в них Церкви небесной и Церкви земной, объединенных и возглавляемых Единою Главою — Господом нашим Иисусом Христом.

Проследим вкратце возникновение и развитие храмового зодчества в Древней Руси. Последняя явилась наследницей не только византийского искусства, но и всего остального богатного достояния, которое накопила Церковь Христова за все время своего существования. Сами по себе многочисленные культурные и торговые связи нашей Родины с окружающими государствами: будь то Византия, прибалканские стра-

¹⁶ Амиранашвили 1950. С. 120.

ны или другие народы — все вместе взятое способствовало освоению Древней Русью различных видов храмового зодчества.

Первоначальными христианскими памятниками, близкими к Руси, являются остатки храмов в древних греческих колониях в Крыму, например в г. Херсоне (Корсуни). Данный город являлся местом оживленных сношений русских с греками, и он упоминается как место крещения святого князя Владимира, откуда он впоследствии взял священников, иконы и церковную утварь для крещения киевлян. В нем на месте древнего городища имеются развалины нескольких древних базилик. Сохранившиеся же частично планы храмов дают представление об их характере и времени возникновения. Так, в северной части города, на берегу моря сохранились остатки трех христианских базилик.

Первая из них принадлежит эпохе святого Константина Великого (IV в.) и представляет собой продольный прямоугольник с тремя нефами с одной выступающей вперед апсидой. Размер храма 34 на 21 метр¹⁷. Средний неф был весьма широк и вымощен белым мрамором. Боковые нефы отделялись от него одинадцатью колоннами частично византийского стиля, сзади находился притвор с тремя выходами. Внизу южного нефа сохранились фрагменты прекрасного мозаичного пола.

Впереди возвышался алтарь с остатками низкой алтарной мраморной преграды, состоявшей из колонн и плит между ними, сверху была устроена занавесь. Подобного рода иконостасы были в употреблении в Греции и на Востоке. В плане сохранились царские врата, южные и северные двери.

Сбоку, справа от иконостаса, находилось место клироса.

В алтаре на горнем месте сохранились каменная скамья позднейшего происхождения и мраморная плита от престола.

Мраморный амвон был обнесен колоннами с плитами между ними.

На бывших сводах сохранились фрагменты мозаичных изображений.

Не исключено, что данная базилика построена на месте бывшего языческого храма, отдельные части здания которого вкраплены в архитектуру базилики.

¹⁷ Айналов 1905. С. 2.

Около южной стены храма находилось самостоятельное небольшое строение — крещальня, построенная на месте здания, от которого сохранился фундамент апсиды. Крещальня имела крестообразную форму. Внутри находился круглый бассейн — купель, в основании которого был высечен крест с расширяющимися концами¹⁸.

Неподалеку от базилики, на северном берегу моря, находятся остатки второй малой базилики с тремя апсидами и шестью столбами по три в ряд, состоящей из двух помещений: верхнего и нижнего.

Неподалеку от нее, у монастырского кладбища, от той же эпохи сохранилась трехнефная базилика с одной пятинефной апсидой.

Имеется еще ряд базилик в разных местах древнего городища.

Среди них следует особо отметить храм, находящийся в центре городища. Он представляет собой в плане строго выраженную форму равноконечного креста размером 18 на 16 метров с полукруглой алтарной апсидой. Храм, возможно, имел купольное завершение. Справа к алтарю примыкала крещальня, имевшая также полукруглую апсиду. По преданию, в 989 г. в этом храме крестился святой князь Владимир, куда прибыла его будущая супруга Анна, сестра Византийского императора Василия II¹⁹.

Остатки древнего храма выявляют весьма богатое его оформление дорогими материалами: мрамором, позолотой, мозаикой и прочим убранством.

Впоследствии над развалинами древнего храма возникает новый, посвященный святому князю Владимиру²⁰.

Краткое знакомство с остатками древних храмов в Херсонесе убеждает нас во всеобщности характера христианской архитектуры в первохристианские времена и вместе с тем показывает начавшееся разнообразие их архитектурных планов.

Следует особо отметить присутствие при храме баптистериев.

Сгущенность церковных зданий на месте древнего городища в Херсонесе говорит о расцвете христианства в раннюю пору его возникновения в этих местах.

¹⁸ Айналов 1905. С. 15.

¹⁹ Левченко 1956. С. 364.

²⁰ Айналов 1905. С. 46–54.

Здесь на заре христианства окончил свою жизнь в ссылке святой Климент, папа Римский. Его святые мощи, равно как и его ученика Фивы, перенес в Киев князь Владимир после своего крещения, следовавшего в конце 989 г.²¹

Свеча православия была возжжена у херсонских святых при многих небесных знамениях: 25 апреля 989 г. было видимо северное сияние, 27 июля появилась комета, стоявшая двадцать дней и предвостившая сильное землетрясение, которое и случилось 25 октября.

Что происходит в этот период времени на Руси?²² Сильный подъем веры, оживленное строительство храмов. В 989 г. закладывается Десятинная церковь, оконченная в 996 г.; после нее происходит строительство ряда храмов и, наконец, закладка Святой Софии Киевской в 1037 г.

В киевской храмовой архитектуре уже в X—XI вв. сказалось своеобразие национальных черт, по всей вероятности продиктованных принципами деревянного зодчества. Оно нашло выражение в многокупольном завершении храмов.

Греческие мастера, попадая на Русь, должны были поневоле считаться с местными традициями, применяться к народным требованиям. «Поэтому всегда получалось так, что даже те произведения, в создании которых греческие мастера принимали деятельное участие, оказывались мало похожими на то, что они выполняли у себя на родине.

Вот почему киевская София имеет так мало общего с византийскими церквями. Ее тринадцатиглавие было, несомненно, навеяно образцами деревянного зодчества, которые в еще большей мере определили внешний облик Десятинной церкви, увенчанной двадцатью пятью куполами»²³.

Многоглавие русских храмов проявило себя в ранних памятниках храмового зодчества, и это было неслучайно. Кругом в городе высились остроконечные верхи гражданских строений: дворцовых, крепостных башенных деревянных строений. Окружающий городской ансамбль сам по себе подсказывал оригинальное завершение храмовой

²¹ Левченко 1956. С. 365.

²² Там же. С. 360.

²³ Грабарь 1953. С. 109.

деревянной и каменной архитектуры в виде многоглавия и нарастающей вверх монументальной храмовой конструкции зданий.

Деревянное зодчество в ту пору было на высоком уровне развития. Очень рано в деревянном храмовом зодчестве возникает шатровое завершение храмов — прямое наследие гражданской деревянной архитектуры. Перенесение принципов деревянного строительства в каменную храмовую архитектуру привело к расцвету храмового зодчества на Руси, обогатило его формы местными народными традициями, создало русскую национальную архитектуру, породило местные строительные школы в последующие эпохи. Придание храмам особой одухотворенной красоты путем сложных конструктивных их завершений было все более возрастающим желанием русских зодчих на протяжении ряда столетий.

Получило развитие нарастание архитектурных масс в их стремлении кверху. Появились так называемые закомары со ступенчатым их построением, которое отразилось не только снаружи, но и внутри на сводах. Произошла смена прежней крестово—купольной системы на ярусную²⁴. Закомары впоследствии переходят в декоративное наружное оформление храмов.

Шатровое завершение храмов в соединении с ярусом закомар приводит к столпообразной конструкции (храм в селе Коломенском XVI в.).

Групповое их соединение создает изумительную красоту, например храм Святого Василия Блаженного в Москве.

Подобное же развитие проходят купола от сферической формы через шлемовидную к луковичному их выражению.

Происходит развитие колокольного звона: на смену скромным примитивным звонницам вырастают красивейшие высотные колокольни, имеющие на всех ярусах богатейший набор колоколов, которые создают изумительные трезвоны во славу Божию.

Изменения происходят и с крестами на храмах. Равноконечная форма византийского креста на русской почве переходит в удлиненную восьмиконечную с необычайно изящными соотношениями частей. Впоследствии, в позднейшее время, крест сопровождается сиянием и украшается ветвями как процветшее древо бессмертия.

²⁴ Воронин 1953. С. 114, 132, 151.

Любовь ко кресту породила в русской душе дополнительные символы, несущие миру весть о новой жизни во Христе через распятие Христово. О том же явственно возвещает и церковный звон своей исключительно радостной победоносной музыкой.

Вернемся теперь к начальному периоду развития каменной архитектуры и посмотрим, как сохранялись древние традиции общецерковного зодчества на Руси. Прежде всего сохраняется четкий план храмов в виде четырехугольника с выступающими апсидами и центральным пространством для устройства купола с соответствующей системой опор и сводов. Это обстоятельство объясняется самим богослужением, действие которого разворачивается вокруг центрального амвона под куполом²⁵. Вокруг него группируются архитектурные части, которые отводятся для молящихся. Сохраняются традиционные боковые нефы с пролетами между опорными столбами, создающими уютные интерьеры для собранной молитвы. Одновременно сохраняется вертикальность всей постройки, наметившаяся еще в византийской архитектуре XII в.²⁶

Храмовое строительство все время прогрессирует в сторону мистического и символического его выражения. Облегчаются опорные столбы, в основании которых кладется крест. Совершенствуются формы барабана и куполов, которые получают самостоятельное развитие. Удлинение барабана вверх и сужение в диаметре порождают представление о человеческой шее — отсюда название шейки барабана.

Вертикализм стен со сложной системой завершения зданий приводит к еще более близкой аналогии с человеческой фигурой, не говоря уже о венчающей храм главе.

Храмовая архитектура строится на гармоничном соотношении частей и целого. В силу монументальности выражения ограничены декоративные украшения стен. Храмы белизной своих форм ярко выделяются и венчают ансамбль гражданских зданий.

Деревянная храмовая архитектура занимает срединное место между обоими видами зданий, высотой и декоративностью форм она завершает городскую архитектуру.

²⁵ Воронин 1953. С. 497.

²⁶ Там же. С. 504.

Взаимодействие каменной и деревянной церковной архитектуры питает на протяжении многих столетий умы предприимчивых талантливых зодчих, которые создают новые варианты национальных форм, в результате чего происходит смена стилей храмового зодчества в обоих видах материала.

Краткий обзор развития храмовой архитектуры приводит нас к следующим выводам. В ее развитии наблюдается всеобщность и постоянство в осуществлении главных моментов, а с другой стороны — изменчивость форм. К первым относится наличие основных частей здания: алтаря с боковыми помещениями, жертвенником и диаконником, алтарной преградой; даже срединной части с солеей, амвоном и клиросами, иногда хорами и прилегающей трапезой и, наконец, притвором (нартексом), имеющим один или несколько входов. Формы, изменяющиеся в зависимости от национальных традиций и стилей, будут следующими:

1. Прежде всего план, диктующий различные композиции внутреннего размещения частей целого и их соотношение между собой и в то же самое время сохраняющий большую устойчивость в расположении главных частей алтаря, средней части и притвора.

2. Характер архитектуры: базилики, базилики с купольным завершением, центричные храмы с различными купольными завершениями (храмы прямоугольные в плане, близкие к квадрату, круглые, шестигранные, крестовидные, ярусные и т. п.).

3. Завершение храмов: без глав, одноглавые, трехглавые, пятиглавые, двенадцатиглавые, многоглавые.

4. Кровли, их перекрытия: двухскатные, восьмискатные, шатровые, позакомарные.

5. Декоративная обработка храмов: стен, окон, входов, барабанов, куполов.

Из соединения обоих видов, неизменного и изменяемого в храмовой архитектуре, мы выносим определенное заключение о единстве литургической жизни Православной Церкви при многообразном проявлении ее архитектуры в разные времена и у разных народностей.

В храмовом зодчестве творчество архитектора не обезличивается, а наоборот, живет полноценной жизнью в созвучии ее выражения с народной церковной архитектурной традицией.

Объединенные единой православной верой, все Поместные Церкви, входящие в состав Вселенской Церкви, осуществляют путем создания своих национальных храмов единство богослужения, выражая богатство его мистического содержания многообразием символических форм храмовой национальной архитектуры, [которые суть] символические обозначения Церкви Христовой как корабля, Ноева ковчега, камня исповедания веры, столпа и утверждения истины, мистического Тела Христова и т. п. В зависимости от того или иного символического содержания или национальной традиции зодчие строили храмы, различные в плане и по форме внешнего выражения.

Чтобы лучше уяснить значение церковного Предания в храмовом зодчестве, следует рассмотреть последствия, к которым приводит несоблюдение условий, необходимых для выражения в ней церковности. Пред нами Казанский собор в Ленинграде. Красивое монументальное здание поглощено огромной колоннадой классического стиля. Этим обстоятельством преуменьшается самодовлеющее значение храма. Московский храм-башня совершенно поглощен башнеобразной формой, отсюда и храм получил название Меньшиковой башни. Особо частое нарушение происходит в храмовой архитектуре несоразмерно большими, по отношению к храму, высотными колокольнями, преуменьшающими значение храмов: например, собор Петропавловской крепости в Ленинграде, Софийский храм на Софийской набережной в Москве. Все эти явления представляют исключение из общего правила храмового зодчества, являя собой их отрыв от церковного Предания по вине заказчика и самих зодчих.

Русская храмовая архитектура в XVIII в. подверглась большому влиянию западной классической гражданской и церковной архитектуры. Однако как в древние времена при начале своего развития строительство храмов использовало элементы языческой архитектуры, приспособив их к своим целям, так и в позднейшую эпоху элементы классики, будучи умело использованными, не совсем подавляют или искажают церковное Предание. Но тем не менее проникновение принципов гражданского зодчества занижает, затемняет мистическое содержание храмовой архитектуры подобно тому, как значительно затемняется сущность иконы природными реалистическими формами окружающей действительности.

Возврат к древним национальным формам, в частности в России, произошел в XIX в. Он выразился в построении ряда храмов в древнерусском стиле, правда не совсем правильно понятом. Таковыми будут: Воскресенский храм в Петрограде, являющийся произвольной копией храма Святого Василия Блаженного в Москве, храм Христа Спасителя в Москве и другие.

В настоящее время искусствоведческой наукой и реставрационными силами страны производится массовое изучение и реставрация древнего храмового зодчества, позволяющие открыть новые страницы древнего русского зодчества и восстановить образы многих древних храмов. Это обстоятельство позволяет нам ответить на следующий вопрос: каковы пути, ведущие к закреплению церковных традиций в храмовом зодчестве? Путь к сему лежит в тщательном изучении всего многовекового архитектурного наследия, оставленного нам Православной Церковью в различных национальных его преломлениях. При этом мерилом, образцами будут являться лучшие памятники национальной храмовой архитектуры, заслужившие всеобщее одобрение. Так, например, на строительство храмов Киевской Руси в последующие эпохи повлиял соборный храм Киево-Печерского монастыря¹.

Развитие храмовой архитектуры зависит главным образом от талантливых зодчих, понимающих суть задач, стоящих перед ними². Тщательно изучая прошлое церковное наследие, они многое берут из него, преломляя в своем творческом сознании древние принципы и их художественное выражение. Так возникают стили храмов и их смена.

Без соблюдения древних традиций немислимо было бы появление новых храмов на Руси таких, как Покровский храм в Москве (церковь Василия Блаженного), путь к которому лежит через столпообразные храмы глубокой древности³.

Осуществление принципов церковного Предания настолько ярко отразилось в храмовой архитектуре, что можно довольно верно определить, отражает ли данный храм верность церковному Преданию

¹ Грабарь 1953. С. 140–143.

² Воронин 1952. С. 259.

³ Там же. С. 114.

или оно в нем затемнено, искажено элементами, чуждыми православию. Мерилом верности церковному Преданию будет служить прежде всего отражение в архитектуре храма национальной вековой традиции храмового зодчества. Это обстоятельство позволит нам отнести данный храм к определенной Церкви: византийской, русской, болгарской и т. п. Во-вторых, и это самое главное: соответствует ли храм богослужебному назначению, символике храма? Православный храм должен обязательно иметь единство внутреннего и внешнего выражения. К этому призывает его вся мистическая сущность храмовой архитектуры, выражающей Церковь Христову.

Существенное выражение Вселенского Православия через храмовую архитектуру есть задача всех времен и народов, его хранивших и сохраняющих до настоящего времени. Церковь Христова, одухотворяемая Духом Святым, явила миру единство храмового зодчества чрез преломление его постижения в национальной храмовой архитектуре.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Айналов 1905 — *Айналов Д. В.* Памятники христианского Херсонеса (Вып. 1. Развалины храмов). М., 1905. [*Aynalov D. V.* Pamiatniki khristianskogo Khersonesa (Вып. 1. Razvaliny khramov) (Monuments of Christian Chersonese (Vol. 1. The ruins of the temples)). Moscow, 1905.]
- Алпатов 1948 — *Алпатов М. В.* Всеобщая история искусств. М. — Л., 1948. Т. 1. [*Alpatov M. V.* Vseobshchaia istoriia iskusstv (The Entire History of Art). Moscow — Leningrad, 1948. Т. 1.]
- Амиранашвили 1950 — *Амиранашвили Ш. Я.* История Грузинского искусства. М., 1950. Т. 1. [*Amiranashvili Sh. Ia.* Istoriia Gruzinskogo iskusstva (History of Georgian Art). Moscow, 1950. Т. 1.]
- Аркин 1948 — Всеобщая история архитектуры в 2 тт. / Под ред. Д. Е. Аркина, В. Д. Блаватского, Н. И. Брунова, Н. Я. Колли, И. Л. Матца, Ю. Ю. Савицкого. М., 1948. Т. 2. [*Vsobshchaia istoriia arkhitektury v 2 tt.* (Entire history of church architecture in 2 volumes) / Pod red. D. E. Arkina, V. D. Blavatskogo, N. I. Brunova, N. Ia. Kolli, I. L. Matsa, Iu. Iu. Savitskogo. Moscow, 1948. Т. 2.]
- Брунов 1935 — *Брунов Н. И.* Очерки по истории архитектуры. М. — Л., 1935. Т. 2. [*Brunov N. I.* Ocherki po istorii arkhitektury (Essays on the history of architecture). Moscow — Leningrad, 1935. Т. 2.]

- Банк 1960 — Банк А. В. Искусство Византии в собрании Государственного Эрмитажа. Л., 1960. [*Bank A. V. Iskusstvo Vizantii v sobranii Gosudarstvennogo Ermitazha (Byzantine art in the Hermitage Collection). Leningrad, 1960.*]
- Воронин 1952 — Воронин Н. Н. У истоков русского национального зодчества // Ежегодник Института истории искусства. М., 1952. С. 257—317. [*Voronin N. N. U istokov russkogo natsional'nogo zodchestva (At the root of Russian national architecture) // Ezhegodnik Instituta istorii iskusstva (Yearly journal of the Institute of art history). Moscow, 1952. P. 257—317.*]
- Воронин 1953 — Воронин Н. Н. Зодчество Киевской Руси // История русского искусства. М., 1953. Т. 2. [*Voronin N. N. Zodchestvo Kievskoi Rusi (Architecture of Kievan Rus) // Istoriiia russkogo iskusstva (History of Russian art). Moscow, 1953. T. 2.*]
- Грабарь 1953 — История русского искусства / Ред. И. Э. Грабарь и др. М., 1953. Т. 1. [*Istoriiia russkogo iskusstva (History of Russian art) / Red. I. E. Grabar i dr. Moscow, 1953. Vol. 1.*]
- Левченко 1956 — Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. [*Levchenko M. V. Ocherki po istorii russko-vizantiiskikh otnoshenii (Essays on the history of Russian-Byzantine relations). Moscow, 1956.*]
- Некрасов 1924 — Некрасов А. И. Византийское и русское искусство. М., 1924. [*Nekrasov A. I., Vizantiiskoe i russkoe iskusstvo (Byzantine and Russian art). Moscow, 1924.*]
- Сергий (Голубцов), иером. 1951 — Сергий (Голубцов), иером. Лекции по церковной археологии (Рукопись). Загорск, 1951. [*Sergii (Golubtsov), ierom. Lektsii po tserk. arkhologii (Rukopis') (Lectures on Church Archeology). Zagorsk, 1951.*]
- Яacobсон 1950 — Яacobсон А. Л. Очерк истории зодчества Армении V—XII вв. М. — Л., 1950. [*Iakobson A. L. Oчерk istorii zodchestva Armenii V—XII vv. (Essay on the history of architecture V—XII century Armenia). Moscow — Leningrad, 1950.*]

Abstract

Sergius (Golubtsov), bishop. The expression of liturgical life of the Orthodox Church in temple architecture

The present publication of materials from Bishop Sergius' (Golubtsov) archive is devoted to the study of the reflection of the Church's liturgical life in temple ar-

chitecture throughout Church history. The author examines the history of Church building starting from the earliest phases of Christianity in the Roman catacombs. He looks at the peculiarities of Church building in the Eastern Churches: Asia Minor, Syria, Palestine and Mesopotamia, Armenia, Georgia. Attention is paid to the architecture of Hagia Sofia and new churches like that of St. Basil in Moscow. According to the author's conclusion, the basic principles of Church Tradition are splendidly revealed in Church architecture, which shows whether a give church is faithful to Church Tradition or whether it was corrupted by element unknown to Orthodoxy. The mystical essence of Church architecture demands a unity of the external and internal in every Orthodox Church.

Keywords: Bishop Sergius (Golubtsov), liturgical life, church architecture, Church Tradition.

ПИСЬМА

ПИСЬМА СТАРШЕЙ БРАТИИ РУССКОГО
ПАНТЕЛЕИМОНОВА МОНАСТЫРЯ
НА АФОНЕ ЕПИСКОПУ ДМИТРОВСКОМУ
ЛЕОНИДУ (КРАСНОПЕВКОВУ)
ЗА 1874–1876 ГГ.

ПУБЛИКАЦИЯ, ПРЕДИСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИИ
А. А. ПЕТРОВА

УДК 271.9 (82-6)

Аннотация

Публикуемые семь писем (Макария (Сушкина), духовника иеросхимонаха Иеронима (Соломенцова) и иеромонаха Арсения (Минина)) отражают положение русского братства обители в период конфликта с греками за право обладания монастырем (1874–1875). В письмах также содержатся некоторые сведения об Афонской часовне, открытой 11 февраля 1873 г. при Московском Богоявленском монастыре, а также об основании Ново-Афонского монастыря в Абхазии.

Ключевые слова: Русский Пантелеимонов монастырь на Афоне (Русик), Афонская часовня при Московском Богоявленском монастыре, Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь, епископ Дмитровский Леонид (Краснопевков), архимандрит Макарий (Сушкин), иеросхимонах Иероним (Соломенцов), иеромонах Арсений (Минин).

Предлагаемые ныне вниманию читателей документы хранятся в отделе письменных источников Государственного исторического музея в фонде Леонида (Краснопевкова), епископа Дмитровского, vicария Московской епархии¹. Следует сказать, что первопрестольная всегда была связана многими нитями с православным Востоком вообще и со

¹ За номером 194.

Святой Афонской Горой в частности. Неизменное уважение к афонским подвижникам, внимание к их насущным проблемам со стороны православных москвичей можно назвать традиционным. Во время, затрагиваемое настоящей публикацией, епископ Леонид был одним из деятельных участников диалога со святогорским иночеством не только как представитель московского духовенства, но и как один из представителей всей Русской Церкви. Это был симпатичный, душевно и духовно одаренный человек, прошедший большой жизненный путь. Дворянин по рождению, Лев Васильевич Краснопевков сначала поступил на военно-морскую службу. Однако в 1838 г., в возрасте двадцати одного года, достигнув уже чина лейтенанта флота, он, под влиянием архимандрита Сергиевой пустыни близ Петербурга Игнатия (Брянчанинова), сделал другой жизненный выбор. На пути к монашеству молодой человек обучался сначала в Санкт-Петербургской, а затем в Московской духовной академии. В 1842 г. Лев Васильевич окончил курс со степенью магистра и был определен преподавателем в Вифанскую семинарию. И в годы академического учения, и в последующее время Лев Васильевич находился под духовным окормлением и отеческим попечением митрополита Московского Филарета (Дроздова).

23 сентября 1845 г. вифанский учитель принял иноческий постриг с наречением имени Леонид. Вскоре сам архипастырь рукоположил его в иеромонаха. В 1849 г. он был назначен ректором Вифанской семинарии, а в 1853 г. — ректором Московской семинарии. Во время семинарского послушания особенно явственно проявились многие добрые черты характера отца Леонида: его преданность воле Божией, строгое исполнение уставов Церкви, приветливость и бескорыстное служение людям, любовь к науке и природе. В том же 1849 г. он был поставлен игуменом Московского Златоустовского монастыря, через год переведен в Знаменскую обитель с возведением в сан архимандрита, а в 1854 г. последовало его назначение настоятелем Заиконоспасского монастыря.

Несомненно, мудрый святитель Филарет, под чутким и строгим надзором которого отец Леонид набирался административного и жизненного опыта, постепенно готовил его к более высокому служению. 26 апреля 1859 г. архимандрит Леонид был хиротонисан в Кремлевском Успенском соборе во епископа Дмитровского, викария Московской

епархии, с предоставлением ему в управление Саввино-Сторожевского монастыря. На этой должности он стал деятельным помощником митрополита Филарета в разнообразных трудах по управлению Московской епархией. После смерти святителя, в период с 20 ноября 1867 г. по 24 мая 1868 г., до прибытия с Дальнего Востока вновь назначенного митрополита Иннокентия (Вениаминова), владыка Леонид управлял Московской епархией. Под началом нового архипастыря он продолжил служение викарием, поставив своеобразный рекорд нахождения в этой должности.

По своим дарованиям он давно уже заслуживал назначения на самостоятельную кафедру, но долго отвергал подобные предложения, будучи чужд всякого честолюбия и ценя расположение к себе москвичей. Однако так не могло продолжаться всегда. 15 мая 1876 г. по воле императора Александра II владыка Леонид был назначен на самостоятельную Ярославскую кафедру в сане архиепископа. К сожалению, замечательный архипастырь скоропостижно скончался 15 декабря 1876 г. во время поездки по обозрению отдаленных церквей своей епархии².

Благорасположение Преосвященного Леонида к нуждам Афонского Пантелеимонова монастыря наиболее явственно проявилось в его содействии открытию в Москве монастырской часовни. Об этом свидетельствует хранящееся в фонде владыки и приводимое нами полностью письмо к нему русского посла в Константинополе Николая Павловича Игнатьева.

Буюкдере. 19 сентября 1872 года
Высокопреосвященнейший Владыко³,
Милостивый Архипастырь

Вследствие благосклонного участия, принятого Вашим Высокопреосвященством в деле учреждения в Москве подворья Афонского монастыря Святого Пантелеймона, вопрос этот получил наконец желаемое

² Петров 2009. С. 23–26.

³ Н. П. Игнатьев ошибается здесь и далее в титулатуре, повышая ранг епископа Леонида до архиепископа.

окончание: на основании разрешения, полученного от Св. Синода, Пантелеимоновская обитель отправляет ныне в Москву иеромонаха Арсения и монаха Прокла, назначенных состоять при часовне, которая будет учреждена при Богоявленском монастыре, согласно словесным объяснениям моим с Вашим Высокопреосвященством и переписке моей с митрополитом Московским.

Принося Вам, Милостивый Архипастырь, искреннюю мою признательность за содействие, оказанное мне в этом благом деле, и за советы Ваши, благодаря которым были устранены возникшие в Петербурге затруднения, я не сомневаюсь, что Ваше Высокопреосвященство и ныне не откажете в своем покровительстве учреждаемому в Москве подворью Русской обители Святого Пантелеймона. В этой надежде честь имею поручить Вашему благосклонному вниманию отправляющихся сегодня в Москву иеромонаха Арсения и монаха Прокла и покорнейше просить Вас преподать им нужные советы и наставления ввиду успешного исполнения ими обязанностей, возложенных на них Пантелеймоновским монастырем.

Поручая себя святым молитвам Вашего Высокопреосвященства, покорнейше прошу Вас, Милостивый Архипастырь, принять уверение в глубоком моем уважении и совершенной преданности, с которыми имею честь быть

Вашим преданнейшим слугою
Н. Игнатьев⁴

И в дальнейшем, как явствует из публикуемых ниже писем, положение русских насельников Пантелеимоновской обители живо волновало отзывчивого архипастыря. Корни этого сочувственного интереса уходят, конечно, в более ранний период. Упоминаемый в письме русского посла представитель монастыря иеромонах Арсений⁵ познакомился с Преосвященным Леонидом еще

⁴ ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 7. Л. 43–44. Подлинник, рукопись писарским почерком, приписка и подпись — автограф.

⁵ Арсений (в миру Александр Иванович Минин, 1823–1879) родился в купеческой семье в Новоторжском уезде Тверской губернии, начал службу в Санкт-Петербурге в конторе дяди, где обучался бухгалтерии, затем работал бухгалтером на золотых приисках в Енисейске. После смерти отца открыл в Чистопольском уезде

в 1860-е годы, когда ездил по России для сбора пожертвований. Афонские святыни, с которыми он ездил: крест с частицей Животворящего древа Креста Господня, часть от камня Гроба Господня, часть мощей св. великомученика и целителя Пантелеимона и чудотворная Тихвинская икона Божией Матери, — с 1867 г. находились в Московском Богоявленском монастыре. Для размещения священных реликвий в 1870 г. при этой обители начала строиться особая часовня, которая могла бы обеспечивать постоянные сборы на Пантелеимонов монастырь. В том же году иеромонах Арсений совершил паломничество в Святую Землю, которое описал в послании епископу Леониду. Этот документ — свидетельство добрых отношений двух церковных деятелей — также считаем нелишним привести полностью.

Ваше Преосвященство,
Милостивейший Владыко,
святительски благословите!

Господь сподобил меня посетить св. град Иерусалим и окрестности его, путешествие это продолжалось 2 месяца. Посещение святых мест ныне стало очень удобно по случаю усовершенствованных путей сообщения. Сподобился я служить литургии на гробе Господнем, на гробе Божией Матери, на Голгофе, в Назарете, Вифлееме и даже на Иордане во временно устроенной церкви и в обители Св. Саввы Освященного. Во святая святых ныне вход без затруднения, там от Храма Соломонова уцелели только внизу своды из больших камней и очень большой ка-

Казанской губернии мыловаренный и свечной завод. После неудачного сватовства стал тяготиться светским образом жизни и решил оставить мир. В 1857 г. отправился на Афон и поступил в число послушников Пантелеимонова монастыря. После продажи своего завода сделал значительный вклад в обитель. 6 марта 1859 г. был пострижен в монашество с именем Арсений, 11 июня 1861 г. рукоположен во иеромонаха. 28 августа 1862 г. он выехал в Россию для сбора пожертвований на монастырь с монастырскими реликвиями. С 1867 г. пребывал в Московском Богоявленском монастыре. В 1870 г. совершил паломничество в Иерусалим. В 1873 г. и затем с 1875 г. отправлял службу в Афонской часовне при Московском Богоявленском монастыре. В это же время по благословению духовника Пантелеимонова монастыря иеросхимонаха Иеронима (Соломенцова) подыскал место в Абхазии для Ново-Афонского монастыря, коего стал первым настоятелем (в должности строителя) с 1 августа 1875 г. (Андроник (Трубачев), игум. 2001. С. 403–404).

мень, лежащий в Омаровой мечети, на коем приносились ветхозаветные жертвы. На Сионе хотя и указывают горницу, в коей была Тайная вечеря, но полагать надобно, что тут только место, где была Тайная вечеря. Был я на Елеоне, сподобился приложиться к отпечатленной на камне Божественной стопе Спасителя, посещал гробницы пророков и царей Иудейских, был на Мертвом море, месте гнева Божия, там всё как бы смертью поражено. Был я и у Мамврийского дуба на месте благословения Божия, там обильная растительность, святыня эта куплена ныне Русскою миссиею.

Имею честь при сем препроводить Вам на память об Иерусалиме тамошних изделий.

Вы, Ваше Преосвященство, имели намерение посетить Восток. Смирнейше просим и к нам на св. Афон погостить. У нас очень уединенно, мы как бы совершенно отделены от мира.

Испрашивая Ваших святительских молитв и благословения, имею счастье быть

Вашего Преосвященства
недостойный послушник
иеромонах Арсений

Имею честь препроводить листочек. Хотя и давнишнее событие описано, но приятно прочитать.

1870 г. Июля 15 ч<исла>

Св. Афонская Гора

Русский Пантел<еимонов> монастырь⁶

Период с 1874 по 1875 год был для Афонской обители Святого Пантелеимона очень непростым. Раздор посеянный среди ее многонациональной братии недоброжелателями был связан с увеличением удельного веса в ней русских насельников и, как следствие, с выдвиганием в настоятели, впервые после череды греков, русского по национальности архимандрита Макария

⁶ ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 1н. Л. 1–2. Подлинник, автограф на почтовой бумаге с аппликацией изображения иконы Пресвятой Богородицы «Достойно есть» (фото, альбуминовый отпечаток).

(Сушкина)⁷, строгого аскета и духоносного старца, заслужившего большой авторитет на Святой Горе.

Заметное усиление русского влияния на Афоне подало повод грекам подозревать русских насельников в панславизме и возбудить процесс в Константинопольской патриархии об отобрании монастыря, издревле принадлежавшего русским и носившего имя Руссик. Именно к этому драматическому моменту и относится большая часть публикуемых писем. Они ярко передают настроение в среде монашествующих. Три из них подписаны старшей братией русской общины обители: архимандритом Макарием (Сушкиным), духовником иеросхимонахом Иеронимом (Соломенцовым) и иеромонахом Арсением (Мининым). Еще три письма написаны или подписаны только отцом Арсением. Особенности стилистики первых трех писем позволяют заключить, что их автором-составителем был тоже иеромонах Арсений. Только письмо с известием о формальном разрешении конфликта между русскими и греками, подписанное одним архимандритом Макарием, имеет другую стилистику и, очевидно, было подготовлено им самим.

Письма публикуются в современной орфографии и пунктуации при сохранении стилистических особенностей оригинала. Сокращения раскрываются в квадратных скобках.

1.

Ваше Преосвященство,
Милостивейший Владыко,
святительски благословите!

Просим принять наше смиренное поздравление с исполнением пятнадцатилетнего архиерейского Вашего служения на кафедре богоспасаемого

⁷ Макарий (в миру Михаил Иванович Сушкин, 1821–1889) родился в Туле в купеческой семье. Сначала помогал отцу в торговых делах, затем, предприняв путешествие по святым местам Востока, в 1851 г. прибыл в Пантелеимонов монастырь на Афоне. Почти сразу же, во время тяжелой болезни, принял схиму. Выздоровев, стал вести строгую подвижническую жизнь. В 1856 г. был рукоположен во иеромонаха, в 1875 г. избран игуменом обители, во время своего настоятельства значительно улучшил материальное положение вверенного ему монастыря, увеличил число братии, устроил множество подворий и скитов своей обители в России, умиротворил сложные взаимоотношения русских и греков на Афоне. Стараниями отца Макария в Пантелеимоновом монастыре, имевшем с 1865 г. свою типографию, было издано множество печатных листов и брошюр, а также большое число книг, разошедшихся в России общим тиражом в несколько десятков миллионов экземпляров (Барсов 1896. С. 400).

града Москвы. Позвольте пожелать Вам, Милостивейший Владыко, да продлит Господь лета Вашей жизни в многополезном служении Вашем Церкви и Отечеству и во спасение богохранимой паствы Вашей.

На полученное нами Ваше любвеобильнейшее к нам послание мы имели честь ответить Вам и искреннейше благодарили и благодарим Ваше Преосвященство за многие милости Ваши и снисходительное участие, приемлемое Вами в положении удаленной обители нашей. Припадая к стопам Вашим и испрашивая Ваших святительских молитв и благословения, имеем честь быть

Вашего Преосвященства
смирненные послушники и богомольцы
архимандрит Макарий,
духовник Иероним,
иеромонах Арсений

Св. Афон
Русский Пантелеимонов монастырь
1874 г. мая 20 дня

Помета рукою еп. Леонида: пол<учено> июня 3.
ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 1. Л. 73. Подлинник, рукопись писарским почерком на почтовой бумаге с изображением Покрова Пресвятой Богородицы, подписи — автографы.

2.

Ваше Преосвященство,
Милостивейший Владыко,
святительски благословите!

По участию, приемлемому Вами в положении обители нашей, позвольте сообщить Вам о настоящем ходе дел наших.

Чем далее, тем более и более ощущают греки лишение финансовое по случаю отделения от них болгар, приписываемое ими русским. К довершению сего секвестр⁸ имений их, находящихся в Бессарабии, еще более

⁸ Арест имущества и отдача его на хранение другому лицу. — *Примеч. ред.*

возбудил их против нас, и они порешили между собою всячески вытеснить русских с Св. Афона, вследствие чего из среды мирских греков выбрались 19 адвокатов добле⁹ действовать против нас. Это напоминает нашествие на Россию 20 языков! Как тогда, так и теперь все наше упование на милость Божию. Греческие газеты выдумывают всякие небывилицы на нас, это уже им свойственно, но очень неприятно, что некоторые наши русские газеты (кроме Моск<овских> ведом<остей>) перепечатают эти клеветы и распространяют их в публике, которая подобные вещи охотно читает. Вздумали напечатать, что распри наши с греками начались вследствие доходов от часовни и со времени прибытия моего из Москвы на Афон, то и другое совершенно несправедливо: о доходах от часовни греки даже не поминали, ибо часовня дана русским, а распри у нас с греками в обители начались месяца за два до выезда моего из Москвы. Потом еще присовокупили, что я посеял раздоры в русских на Афоне скитах. Прочитав это, подивился я, как решаются люди на такие вымыслы, положительно ни на чем не основанные, ибо я с скитами этими всегда находился и нахожусь в братских отношениях. Они самостоятельные, и общего с ними обитель наша ничего не имеет!

Такое настало время, отсюда искушения. Что будет далее, Бог весть, но до сего времени Констант<инопольский> патриарх стоит за нас, видя нашу правоту, за что греки уже начали в газетах выражать свое на него неудовольствие. Дело наше рассматривается в Констант<инопольской> патриархии в общем заседании с мирскими, которые выказывают к нам непримиримую вражду. Защитник наш боголюбивый Н. П. Игнатьев, вероятно, уже возвратился из России, о чем сведения еще не имеем.

Нужно б мне быть в Москве, но отсюда нельзя уехать, не дождав-шись какой-либо развязки.

Припадая к стопам Вашим и смиренно испрашивая себе и всему во Христе братству нашему Ваших святительских молитв и благословения, имену счастье быть

Вашего Преосвященства
недостойный послушник
иеромонах Арсений

⁹ Добле — доблестно. — *Примеч. ред.*

1874. Сентября 27 дня
Русский на Св. Афоне
Пантел<симонов> монастырь

ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 1. Л. 74–75. Подлинник, автограф на почтовой бумаге с изображением св. великомученика и целителя Пантелеимона.

3.

Ваше Преосвященство,
Милостивейший Владыко и Архипастырь,
святительски благословите!

Имеем честь смиреннейше поздравить Вас с наступающим великим праздником Рождества Христова и Новым годом при душевном желании, да длится на многая лета святая жизнь ваша в славу Божию и во спасение духовной Вашей паствы.

Дела наши с греками, к сожалению, тихо подвигаются, мы должны жаловаться грекам на притеснения от греков, оттого и не видим никакого успеха, хотя все права на нашей стороне, но власти местные не входят в рассмотрения их под разными предлогами, и так дело наше стоит неподвижно. Теперь у греков между собою начались большие нестроения, враждебный нам, русским, Афонский протат восстал против своего патриарха, отказывается повиноваться ему. Бог весть, чем все это кончится. Вся наша надежда на милость Божию, очень тяжело наше положение, но и выйти из него нет возможности нам самим, должны ожидать решения от Великой Церкви, в делах которой имеют большое значение мирские греки, участвующие в заседаниях Патриархии. Они — главные виновники всех возникших здесь раздоров и, пользуясь настоящей неурядицей, хотят забрать в ведение Патриархии, т. е. в свои руки, доходы всех афонских греческих монастырей.

Греки издавна не любят русских, хотя постоянно получали и получают от них помощь, но, к сожалению, нисколько не ценят это. Посол наш усердно старается о защите нас, ему обещают успокоить нас, но на самом деле пока не видим ничего.

Припадая к стопам Вашим и испрашивая Ваших святительских молитв и благословения, имеем счастье быть

Вашего Преосвященства
смирненные послушники
архимандрит Макарий,
духовник Иероним,
иеромонах Арсений

1874 г. Декабря 23 дня
Св. Афонская Гора
Русик

ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 1. Л. 76—77. Подлинник, рукопись писарским почерком на почтовой бумаге с изображением св. великомученика и целителя Пантелеимона, подписи — автографы.

4.

Ваше Преосвященство,
Милостивейший Владыко,
святительски благословите!

Сегодня, 11 февраля, исполнилось 2 года, как открыта наша в Москве часовня. Открытие это совершено Вашим Преосвященством, а потому мы священным своим долгом сочли вознести ко Господу смиренные наши моления о Вашем благоденствии и о продлении Вашей святой жизни. День этот у нас установлено ежегодно праздновать и молиться о благодетельных лицах, содействовавших открытию часовни.

Дело наше с греками все еще в неопределенном положении. Мы утврждаем, что монастырь наш издревле русский, на что имеем акты XII века. Греки хотя и не могут опровергнуть наше право, но под разными предложениями не решают наше дело. Остается ждать с упованием на милосердие Божие. В обители же у нас, благодарение Богу, все идет чинно и в должном порядке.

Припадая к стопам Вашим и испрашивая Ваших святительских молитв и благословения, имею счастье быть

Вашего Преосвященства
недостойный послушник
иеромонах Арсеній

1875 г. Февраля 11 д<ня>

Св. Афон

Руссик

ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 1. Л. 80. Подлинник, рукопись писарским почерком на почтовой бумаге с изображением Св. Афонской горы, подпись — автограф.

5.

Ваше Преосвященство,
Милостивейший Архипастырь,
святительски благословите!

Имеем честь поздравить Вас с наступающим великим праздником Воскресения Спасителя нашего. Позвольте пожелать Вам всех благ и милостей от Многомилостивого Господа.

Прежде мы торжественно духовно встречали этот пресветлый праздник; не знаем, как ныне Господь сподобит нас сретить сей великий день. Хотя патриарх Константинопольский и обещал дело наше кончить к сему празднику, но и доселе ничего не видно, кроме одних обещаний. Вот уже другой год, как длится наше неприятное дело; и как началось, так и теперь в одном положении. Наши неоспоримые права на монастырь как будто и не существуют! Одна наша надежда на милость Божию и Царицы Небесной.

В обители у нас, благодаря Богу, все тихо и чинно.

Затем, испрашивая Ваших святительских молитв и благословения, имеем честь быть

Вашего Преосвященства
смирненные послушники
архимандрит Макарий,
духовник Иероним,
иеромонах Арсеній

Св. Афонская Гора
Русский Пантелеимонов монастырь
1875 г. Апреля 2 д<ня>

ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 1. Л. 81. Подлинник, рукопись писарским почерком на почтовой бумаге с изображением св. великомученика и целителя Пантелеимона, подписи — автографы.

6.

Ваше Преосвященство,
Милостивый Отец и Архипастырь,
святительски мя благословите!

При Вашем благомилостивом расположении к обители нашей, при благотворительном внимании к нуждам и сердечном сочувствии к скорбям нашим не неприятно будет знать Вашему Преосвященству об окончании известного Вам дела обители нашей, которое после двухгодичного тяжко-скорбного и почти безвыходного положения нашего русского братства приняло благополучный исход.

Его Святейшество патриарх Иоаким¹⁰ с Синодом своим и Смешанным Советом решил дело наше по справедливости и утвердил избрание моего недостойнства во игумена Русского на Афоне монастыря по большинству братских голосов. 26-го числа сентября я, грешный, поставлен по чину святогорскому на оную должность в присутствии двух патриарших экзархов и членов Афонского протата.

Много пришлось потерпеть нам, русским, в минувшие два года; немало потребуется и на будущее время терпения в достодолжном прохождении порученной мне должности. Поэтому, припадая заочно к святительским стопам Вашим, усерднейше прошу и умоляю Вас: помолитесь о мне и о братстве обители нашей к Небесному Пастыреначаль-

¹⁰ Иоаким II (в миру Иоанн Коккодис, 1802—1878), епископ с декабря 1827 г. Был избран Константинопольским патриархом 4 октября 1860 г. Боролся с движением болгар к автокефалии. 18 августа 1863 г. был вынужден под давлением членов своего Синода отречься от престола. Вторично был избран патриархом 23 ноября 1873 г. (Герд 2010. С. 156—157).

нику, дабы благодатию Своею, «немощная врачующею и оскудевающая восполняющею»¹¹, Он укрепил меня благодушно понести крест настоятельства, просветил и вразумил в водительстве большой иноческой семьи по спасительным пажитям, чтоб разноплеменное братство хранил в мире и любви и помог всем нам ходити достойно звания своего.

Поручая себя и вверенную мне братию святительским молитвам Вашим, честь имею оставаться

Вашего Преосвященства
недостойный богомолец и нижайший послушник
архимандрит Макарий и игумен священной киновии Русской
Св. Гора Афонская
Русский монастырь
7 ноября 1875 года

ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 4. Л. 289–290. Подлинник, рукопись писарским почерком на почтовой бумаге с изображением св. великомученика и целителя Пантелеимона, подпись — автограф.

7.

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Владыко и Архипастырь,
святительски благословите!

Известившись, что благоизволением Божиим Вы изволили получить высшее назначение на служение Церкви и отечеству, я приятным делом себе поставляю принести Вам мое смиренное поздравление при искреннейшем желании: да продлит Всеблагий Господь лета Вашей св. жизни во спасение Вашей паствы.

О себе имею честь уведомить, что я в настоящее время нахожусь на Кавказе, в Абхазии, хлопочу об устройении дарованной нам св. обители, названной Ново-Афонскою. Дело при помощи Божией идет успешно, от всех встречаю сочувственное внимание и содействие, при обители устраиваем духовное училище. Данное нам место, можно ска-

¹¹ Такие слова произносит епископ, возлагая при рукоположении руки на будущего диакона или священника. — *Примеч. ред.*

зять, со всеми удобствами, на восточном берегу Черного моря, почва самая плодородная, множество дикорастущих разных фруктовых деревьев, климат здоровый, особенно полезный для слабогрудых, вода легкая родниковая, есть и речка тут, виды живописные и разнообразные. Милости просим, Ваше Преосвященство, к нам пожаловать подышать чистым горным воздухом, укрепиться силами. Место здесь уединенное, жители здешние — древние христиане и частью магометане, народ полудикий.

Очень меня заботит настоящее положение Афонской обители нашей по случаю неурядицы на Востоке. Спаси и сохрани нас, Небесная Покровительница наша!

Припадая к святительским стопам Вашим и испрашивая Вашего архипастырского благословения и св. молитв, имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
недостойный послушник
иеромонах Арсений

1876. Июня 12 ч<исла>
Сухум-кале

ОПИ ГИМ. Ф. 194. Ед. хр. 1. Л. 82—83. Подлинник, автограф.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Андроник (Трубачев), игум. 2001 — *Андроник (Трубачев), игум.* Арсений (Минин) // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 403—404. [*Andronik (Trubachev), igum. Arsenii (Minin) (Arsenius (Minin)) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia)*. Moscow, 2001. Т. 3. Р. 403—404.]
- Барсов 1896 — *Барсов Н. И.* Макарий (Сушкин) // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1896. Т. 18. С. 400. [*Barsov N. I. Makarii (Sushkin) (Macarius (Sushkin)) // Entsiklopedicheskii slovar' (Encyclopedic dictionary) / Izd. F. A. Brokgauz, I. A. Efron. Saint Petersburg, 1896. Т. 18. Р. 400.]*
- Герд 2010 — *Герд Л. А.* Иоаким II (Коккодис) // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 156—157. [*Cerd L. A. Ioakim II (Kokkodis) (Joachim II (Kokkodis)) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia)*. Moscow, 2010. Т. 23. Р. 156—157.]

Петров 2009 — *Петров А. А.* Из переписки викария Московской епархии епископа Дмитровского Леониды (Краснопевкова): Письма наместника Троице-Сергиевой лавры архимандрита Антония (Медведева). 1859–1869 гг. // Филаретовский альманах. М., 2009. Т. 5. С. 23–26. [*Petrov A. A.* Iz perepiski vikariia Moskovskoi eparhii episkopa Dmitrovskogo Leonida (Krasnopevkova): Pis'ma namestnika Troice-Sergievoi lavry arhimandrita Antoniiia (Medvedeva). 1859–1869 gg. (From the correspondence of a vicar of the Moscow diocese Bishop of Dmitrov Leonidas (Krasnopevkov): Letters of the vicar of Trinity-Sergius Lavra Archbishop Anthony (Medvedev). 1859–1869) // *Filaretovskii al'manah* (Philaretine Almanach). Moscow, 2009. T. 5. P. 23–26.]

Abstract

Letters of the Brotherhood of the Russian Panteleimon Monastery on Mount Athos to the Bishop of Dmitrov Leonidas (Krasnopevkov) from 1874 to 1876 (Publication, forward and commentary of A. A. Petrov)

The seven published letters of the elder brothers of the Russian Panteleimon Monastery on Mount Athos (Macarius (Sushkin), confessor Hieroschemamonk Jerome (Solomentsov) and Hieromonk Arsenius (Minin)), addressed to the Bishop of Dmitrov Leonidas (Krasnopevkov), reflect the position of the Russian brotherhood of the monastery during the conflict with the Greeks for the right of possession of the monastery (1874–1875). The letters also contained some information about the Athos chapel, opened February 11, 1873 at Moscow's Epiphany Monastery, and about the New Athos Monastery in Abkhazia.

Keywords: Russian Panteleimon Monastery on Mount Athos (Russika), Athos chapel at Moscow's Epiphany Monastery, New Athos Monastery, Simon the Zealot, Bishop of Dmitrov, Leonidas (Krasnopevkov), Archimandrite Makarius (Sushkin), Hieromonk Arsenius (Minin).

ОТДЕЛ IV
РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.731 (223.9)

Эйделькин Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015 (Orientalia et Classica 53. 1–2).

РЕЦЕНЗИЯ М. А. СКОБЕЛЕВА

В издательстве РГГУ в серии «Orientalia et Classica: Труды института восточных культур и античности» в 2015 г. вышел новый перевод первых трех глав книги Песнь песней с сопровождающим филологическим комментарием. Перевод и комментарии выполнены Я. Д. Эйделькиным. Издание состоит из двух частей: первая содержит исагогическое введение (135 страниц), вторая — авторский перевод первых трех глав текста Песни с подробным филологическим и экзегетическим комментарием (300 страниц). Учитывая специфику библейских книг, требующую от исследователя не только знания оригинальных языков Священного Писания: древнееврейского, арамейского и греческого, но и особой чуткости к сакральному слову, и, кроме того, освоения огромного пласта специальной научной литературы, появление на русском языке такого комментария, пусть и неполного, поскольку Песнь состоит из восьми глав, можно назвать событием.

Прежде чем непосредственно высказать свое мнение о данной работе, необходимо кратко охарактеризовать саму библейскую книгу, ставшую предметом исследования Я. Д. Эйделькина. Песнь песней — во всех смыслах уникальное произведение древнего Израиля, занимающее особое место в каноне Ветхого Завета. Традиционно ее создание связывают с именем царя Соломона, которое указано в заглавии книги и несколько раз встречается в тексте¹. Комментаторы отмечают уникальность этого

¹ Песнь 3, 7.9.11; 8, 12.

произведения: в отличие от других ветхозаветных книг в Песни ни разу не упомянуты имя Божие, иерусалимский Храм, молитва — вообще ничто не говорит о ее религиозном характере. Автор Песни сосредоточен на описании сильной, страстной любви девушки по имени Суламифь² к юноше, который иногда зовется в Песни Соломоном. Первое прочтение данного произведения может вызвать удивление у читателя, не посвященного в церковную традицию его толкования: в чем религиозный смысл данного текста? Эта загадочность Песни, ее фольклорный характер, имеющий истоки в любовной лирике древнего Востока, разделили ее исследователей на два лагеря: одни видят в Песни, согласно традиционной церковной экзегезе, религиозный контекст, воспевающий мистическую любовь души (образ Суламифи) к Богу (образ возлюбленного) или Церкви Христовой к ее Основателю — Господу Иисусу Христу; другие исключают аллегорическое понимание и находят в ней лишь буквальный смысл — свадебные песнопения, восхваляющие телесную красоту жениха и невесты. Нужно отметить, что особую трудность для комментаторов Песни составляет отсутствие в ней ясного сюжета, что способствует различным вариантам ее понимания.

Отечественная библеистика, хотя и не богата комментариями на Песнь песней, все же содержит ряд интересных исследований: комментарий известного профессора Киевской духовной академии А. А. Олесницкого³; перевод Песни А. Эфроса с кратким комментарием к тексту⁴, содержащий обзор литературных произведений русской и мировой литературы, на которые Песнь оказала влияние; лаконичный качественный филологический комментарий к Песни И. М. Дьяконова и Л. Е. Когана⁵; кандидатская работа протоиерея Геннадия Фаста по истории экзегезы Песни⁶; книга Г. В. Синило⁷.

Уникальная лиричность и эмоциональность текста Песни всегда привлекала внимание переводчиков. На русском языке, кроме упо-

² Песнь 7, 1.

³ Олесницкий 1882.

⁴ Эфрос 1910.

⁵ Дьяконов, Коган 1999. С. 67–82.

⁶ Фаст Г. прот., 2000.

⁷ Синило 2012.

мянутого выше перевода А. Эфроса, существуют ее переложения: в XIX в. архимандрита Макария Глухарева⁸, епископа Порфирия Успенского⁹, в XX в. И. М. Дьяконова¹⁰, а также в XXI в. протоиерея Леонида Грилихеса¹¹.

Что же принципиально нового и ценного содержит работа Я. Д. Эйделькинда? Первое, что необходимо отметить: автор принадлежит к направлению современных исследователей Песни, видящих исключительно ее буквальный смысл. По мнению Я. Д. Эйделькинда, аллегорическое толкование Песни — насилие над текстом. Исследователь исключает всякий религиозный смысл данного произведения, считая, что он не соответствует авторскому замыслу. Нельзя сказать, что Я. Д. Эйделькинд делает это вовсе необоснованно. Например, одним из доводов сторонников аллегорического толкования Песни является обращение к метафоре брака в книгах пророков, где завет Бога с Израилем передан через образы супружеских отношений, в которых Бог представлен как супруг, а израильский народ, поклоняющийся другим богам, уподоблен неверной жене¹². Я. Д. Эйделькинд утверждает, что Песнь кардинально отличается по тону от упомянутых отрывков из пророческих книг: в ней нет темы неверности, свойственной пророкам при использовании данной метафоры, кроме того, в пророческих книгах в указанных сюжетах инициатива в отношениях всегда исходит от супруга, а в Песни, наоборот, — от девушки¹³. Хотя эти замечания и справедливы, но, на наш взгляд, нельзя забывать, что Песнь принадлежит к другому литературному типу текстов — библейской поэзии, поэтому ожидать, что в ней должна быть полная тождественность пророкам в аллегорическом изображении отношений Бога и Израиля, будет не вполне верно; и, кроме того, в этом может быть авторский замысел — изобразить идеальные отношения Бога с Израилем. Многим церковным комментаторам (блаженный Амвросий Медиоланский,

⁸ Макарий (Глухарев), архим. 2000. С. 642–652.

⁹ Порфирий (Успенский), еп. 2000. С. 632–641.

¹⁰ Дьяконов 1973. С. 625–638.

¹¹ Грилихес Л. прот. 2007. С. 33–44.

¹² См.: Ис. 54, 1–8; Ос. 1–3 гл.; Иез. 16 гл., 23 гл., Иер. 2, 1–2.

¹³ Эйделькинд 2015. С. 115–117.

Михаил Пселл) свойственно понимание образа невесты (Суламифи) как человеческой души, устремленной к Богу, — в таком случае становится понятной ее активность в поисках возлюбленного. Важно также напомнить, что слово «возлюбленный» (*dôq*), многократно используемое автором Песни в книге Исаии, относится к Богу¹⁴. Вместе с тем необходимо отметить, что Я. Д. Эйделькинд допускает аллегорическое толкование как одну из возможных гипотез прочтения Песни.

Размышляя над тем, как нерелигиозный текст, каковым, по мнению автора, является Песнь песней, мог попасть в библейский канон¹⁵, Я. Д. Эйделькинд обращает внимание на разножанровость произведений, составляющих канон Ветхого Завета. Ученый предполагает, что некоторые из библейских книг, к числу которых он относит Песнь песней, не были связаны непосредственно с религиозным культом, например книга Притчей Соломона или Екклесиаст, и составляли канон классических текстов древнего Израиля, которые позже были включены в религиозный канон, что и способствовало, по его мнению, аллегорическому осмыслению Песни. Однако здесь нужно не забывать, что в иудейской традиции Песнь входит в раздел Пяти свитков и читается на праздник Пасхи. Таким образом, утверждение о позднем возникновении этой богослужебной практики требует серьезной аргументации.

Рассматривая вопрос датировки Песни¹⁶, ученый полагает, что она составлена в послевоенную эпоху IV—II вв. до Р. Х.

Излагая историю экзегезы Песни, охватывающую почти два тысячелетия, Я. Д. Эйделькинд обращает внимание на принципиальное отличие цели и методов современной интерпретации Писания от цели и методов традиционной экзегезы (иудейской и христианской)¹⁷. Он поясняет, что филолог должен прежде всего стремиться исследовать первоначальный смысл произведения, совпадающий с «авторским замыслом», и поэтому выбирать наиболее правдоподобную и доказательную, а не самую вдохновляющую или душеполезную интерпре-

¹⁴ См. Ис. 5, 1.

¹⁵ Эйделькинд 2015. С. 117–125.

¹⁶ Там же. С. 127–155.

¹⁷ Там же. С. 106.

тацию¹⁸. Здесь следует отметить, что выяснение цели и намерения священного писателя является одной из первоочередных задач не только современной филологии, но и церковной герменевтики, поэтому утверждение Я. Д. Эйделькинда об их принципиальном различии справедливы лишь отчасти. Святые отцы так же, как и современные комментаторы, активно использовали филологический метод при толковании текста Писания, но не ограничивались им, стремясь открыть внутренние «энергии» тех событий, о которых повествует Писание¹⁹. Метод церковного экзегета сопоставим с духовным деланием, поскольку он неотделим от правой веры, добродетельной жизни и знания церковной традиции.

Очевидно, что подход Я. Д. Эйделькинда к библейскому тексту вполне соответствует современной секулярной библеистике, рассматривающей текст Писания только как литературный памятник древнего Израиля и, следовательно, отвергающей аллегорические интерпретации Песни. Действительно, аллегорическое толкование не всегда служит разъяснению смысла Писания, об этом, как известно, писали сами церковные экзегеты, но в случае с интерпретацией Песни песней консенсус церковных экзегетов есть: все признают аллегорическое понимание этого текста, за исключением разве только Феодора Мопсуэстийского, осужденного Пятым Вселенским Собором.

У церковного читателя, знакомого со святоотеческой экзегезой Песни, толкованиями Оригена, святителя Григория Нисского, блаженного Феодорита Кирского, Михаила Пселла²⁰, интерпретация, предложенная Я. Д. Эйделькиндром, вызовет, несомненно, смущение. Однако, не разделяя авторского подхода к содержанию Песни, мы хотели бы отметить некоторые достоинства анализируемого исследования: в работе над текстом автор скрупулезно изучил огромный пласт научной литературы, посвященной Песни, и тем самым познакомил отечественного читателя с историей ее экзегезы и новейшими гипотезами, связанными с ее происхождением. Кроме того, комментарий к древнееврейскому

¹⁸ Эйделькинд 2015. С. 106.

¹⁹ Панагопулос 2013. С. 52–55.

²⁰ Амвросий (Погодин), архим. 1998.

тексту Песни, выполненный Я. Д. Эйделькиндом на исключительно высоком филологическом уровне, раскрывает специфику поэтики Песни с экскурсами в грамматику древнееврейского языка.

В заключение хочется напомнить, что один из первых комментаторов Песни Ориген рассматривал ее как вершину и одновременно завершение всех библейских песен²¹. Не случайно в церковной традиции сильная, как смерть²², любовь Суламифи к юноше Соломону стала символом ликующей и преображающей душу любви человека к своему Спасителю.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Олесницкий 1882 — *Олесницкий А. А.* Песнь песней и ее новейшие критики. К., 1882. [*Olesnickij A. A. Pesn' pesnei i ee noveishie kritiki* (Song of Solomon and its newest criticism). Kiev, 1882.]
- Панагопулос 2013 — *Панагопулос И.* Толкование Св. Писания у отцов Церкви / Пер., послесл. иерей М. Михайлов. М., 2013. Т. 1. [*Panagopulos I. Tolkovanie Sv. Pisanija u otsov Tserkvi* (Interpretation of Scripture among the Holy Fathers) / Пер., poslesl. ierei M. Mihailov. Moscow, 2013. T. 1.]
- Синило 2012 — *Синило Г.* Песнь песней в контексте мировой культуры. М., 2012. Кн. 1. Поэтика Песни Песней и ее религиозные интерпретации [*Sinilo G. Pesn' pesnei v kontekste mirovoi kul'tury* (Song of Solomon in the context of world culture). Minsk, 2012. Kn. 1. Poetika Pesni Pesnei i ee religioznye interpretatsii]
- Фаст Г., прот. 2000 — *Фаст Г., прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. [*Fast G., prot. Tolkovanie na knigu Pesn' Pesnei Solomona* (Commentary on the Song of Solomon). Krasnoyarsk, 2000.]
- Холмогорова 2001 — *Ориген.* Гомилии на Песнь песней / Пер. с лат. И. Холмогоровой, под ред. Т. Миллер // Патристика: новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 49–79. [*Origen. Gomilii na Pesn' pesnei* (Homilies on the Song of Songs) / Пер. s lat. I. Kholmogorovoi, pod red. T. Miller // Patristika: novye perevody, stat'i (Patristics, new translations, articles). Nizhnii Novgorod, 2001. P. 49–79.]
- Эйделькинд 2015 — *Эйделькинд Я. Д.* Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М., 2015 (*Orientalia et Classica* 53. 1–2).

²¹ Холмогорова 2001. С. 49–79.

²² Ср. Песнь. 8, 6.

- [*Eidelkind Ia. D. Perevod i filologičeskii kommentarii k glavam 1–3 (Song of Songs. Translation and philological commentary to Chapters 1–3). Moscow, 2015 (Orientalia et Classica 53. 1–2).*]
- Эфрос 1910 — Песнь песней Соломона / Пер. А. Эфрос, предисл. В. Розанов. СПб., 1910. [*Pesn' pesnei Solomona (Song of Solomon) / Per. A. Efros, predisl. V. Rozanov. Saint Petersburg, 1910.*]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Амвросий (Погодин), архим. 1998 — *Михаил Пселл*. Богословские сочинения / Пер., предисл., примеч. архим. Амвросий (Погодин). СПб., 1998. [*Mikhail Psell. Bogoslovskie sochineniia / Per., predisl., primech. arkhim. Amvrosii (Pogodin). (Theological writings / Archimandrite Ambrosius (Pogodin), translation, foreword, notes). Saint Petersburg, 1998.*]
- Макарий (Глухарев), архим. 2000 — *Макарий (Глухарев)*, архим. Русский текст книги Песнь песней. Перевод с еврейского на русский // *Фаст Г., прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 642–652. [*Makarij (Gluharev), arhim. Russkij tekst knigi Pesn' pesnej. Perevod s evrejskogo na russkij (Russian text of the book Song of Songs. Translation from Hebrew to Russian) // Fast G., prot. Tolkovanie na knigu Pesn' Pesnej Solomona (Commentary on the Book of Song of Solomon). Krasnoyarsk, 2000. P. 642–652.*]
- Гриликес Л., прот. 2007 — *Гриликес Л., прот.* Песнь Песней // АО. 2007. № 3 (50). С. 33–44. [*Griliches L., prot. Pesn' Pesnej (Song of Solomon) // Alfa i Omega (Almanach Alpha and Omega). 2007. № 3 (50). P. 33–44.*]
- Дьяконов, Коган 1999 — *Дьяконов И. М., Коган Л. Е.* Песнь Песней (перевод и комментарий) // *Ветхий Завет: Плач Иеремии, Эккlesiаст, Песнь песней*. М., 1999. С. 67–82, 254–308. [*D'jakonov I., Kogan L. E. Pesn' Pesnej (perevod i kommentarii) (Song of Solomon (perevod i kommentarii)) // Vethij Zavet: Plach Ieremii, Jekklesiast, Pesn' pesnej (Old Testament: Lamentations, Ecclesiastes, Song of Solomon (translation and commentary)). Moscow, 1999. P. 67–82, 254–308.*]
- Дьяконов 1973 — *Дьяконов И. М.* Песнь Песней // *Поэзия и проза Древнего Востока*. М., 1973. С. 625–638. [*D'jakonov I. M. Pesn' Pesnej (Song of Solomon) // Pojezija i proza Drevnego Vostoka (Poetics and prose of the Ancient Near East). Moscow, 1973. P. 625–638.*]
- Порфирий (Успенский), еп. 2000 — *Порфирий (Успенский)*, еп. Образец перевода священных книг Ветхого Завета с греческого перевода 72 тол-

ковников Песни Песней, что Соломону // *Фаст Г., прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 632–641. [*Porfiry (Uspensky), ep.* Obrazets perevoda sviashchennykh knig Vekhogo Zaveta s grecheskogo perevoda 72 tolkovnikov Pesni Pesnei, chto Solomonu kritiki (Sample translation of the sacred books of the Old Testament from the Greek translation of the 72 interpreters of the Song of Solomon) // *Fast G., prot.* Tolkovanie na knigu Pesn' Pesnei Solomona (Commentary on the Song of Solomon). Krasnoyarsk, 2000. P. 632–641.]

ОТДЕЛ V
ХРОНИКА

УДК 801.731 (378.225)

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ
ЗА 2008/2009 УЧЕБНЫЙ ГОД.
ОТЗЫВЫ НА КАНДИДАТСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ

В 2008/2009 учебном году в Московской духовной академии были защищены шестьдесят две дипломные работы на очном отделении Семинарии, пятнадцать кандидатских диссертаций на очном отделении Академии, четыре дипломные работы в секторе заочного обучения Семинарии и четыре кандидатские диссертации в секторе заочного обучения Академии.

СПИСОК ДИПЛОМНЫХ РАБОТ
ВЫПУСКНИКОВ СЕМИНАРИИ

*Защитили дипломные работы выпускники
очногo отделения Семинарии:*

1. Адамов Максим, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Практика совершения чина погребения в РПЦ»;
2. Андреев Александр по кафедре Филологии на тему: «Избранные аскетические сочинения свт. Кесария Арелатского. Перевод с латинского и комментарий»;
3. Артюхов Евгений по кафедре Богословия на тему: «Анализ 13-го правила Лаодикийского Собора отечественными богословами и канонистами. К вопросу об участии мирян в избрании кандидата на священническую степень»;
4. Бабурин Дмитрий, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Канонические прещения мирян в Русской Церкви: церковно-правовые установления и современная практика»;
5. Баранов Андрей, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность Святейшего Патриарха Тихона в 1917–1921 гг.»;

6. Барицкий Сергей по кафедре Богословия на тему: «Христианский анализ буддийского учения о сущности бытия»;

7. Березовский Орест по кафедре Церковной истории на тему: «Резиденция митрополитов Буковинских. История и архитектура»;

8. Бубнов Александр по кафедре Церковной истории на тему: «Церковное и светское законодательство в России об участии духовенства в государственных учреждениях с 1990 по 2008 гг.»;

9. Валериан (Кузьменко), монах, по кафедре Библистики на тему: «Новозаветная экзегеза в современной проповеди по Четвероевангелию»;

10. Ведяшкин Дмитрий, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Душепопечение в Русской Православной Церкви на примере Душепопечительского православного Центра во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского»;

11. Выдрин Андрей, чтец, по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Древлеправославная церковь (Новозыбковское согласие) в XX веке»;

12. Голев Вадим по кафедре Церковной истории на тему: «Религиозная политика императора Юлиана (361–363 гг.)»;

13. Горячкин Алексей, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Перевод и комментарий 1 и 3 глав книги Е. Иеродиакону “Византийская философия и ее древние источники”»;

14. Дементьев Андрей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Практика чиноприёма у старообрядцев Белокрыницкого согласия от Русской Православной Церкви»;

15. Вадим (Демчук), инок, по кафедре Церковной истории на тему: «Положение Православной Церкви в Молдавии с 1924 по 1941 г.»;

16. Димитров Иван по кафедре Филологии на тему: «Перевод первой части произведения “Иисус Христос или восстановление человека” (“Iisus Hristos sau restaurarea omului”) протоиерея Димитру Станилоэ»;

17. Елфимов Кирилл по кафедре Церковной истории на тему: «Становление и развитие Владивостокской епархии РПЦ с середины XIX по начало XX в.»;

18. Жердев Павел, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Аргументация в современной полемике между православными и мусульманами в России»;

19. Иванов Василий, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Практическое совершение таинства Покаяния в современной пастырской деятельности»;

20. Ильюхов Александр по кафедре Библистики на тему: «Толкование Четвероевангелия святителем Василием Великим (по творениям святого, вышедшим в русском переводе)»;

21. Калимулин Рафаил по кафедре Церковной истории на тему: «Всероссийское Православное Миссионерское Общество: история, перспектива воссоздания в современной России»;

22. Антоний (Каменчук), иеромонах, по кафедре Библистики на тему: «Христианство и гуманизм в произведениях прп. Иустина Поповича. Сравнительный анализ»;

23. Карандей Дмитрий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Происхождение и символический смысл облачений священнослужителей Православной Церкви»;

24. Киосе Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Источники права Русской Православной Церкви до конца Синодального периода»;

25. Климачев Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Исторический очерк Симферопольской и Крымской епархии в период с 1859 по 1917 г.»;

26. Кожин Андрей по кафедре Филологии на тему: «Перевод монашеского устава для дев “Regulae sancti Caesarii ad virgines” свт. Кесария Арелатского»;

27. Колесов Александр по кафедре Филологии на тему: «Митрополит Платон (Левшин) и его миссионерские труды, направленные на духовное просвещение дворянского общества»;

28. Копуцу Сергей, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Анализ миссионерской программы “Альфа Курс”/“Путь”»;

29. Корнеев Константин, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Правовые основы миссионерской деятельности религиозных объединений в Российской Федерации»;

30. Корнилов Станислав по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический анализ библейского повествования о сотворении человека и его жизни в раю»;

31. Кравченко Артем по кафедре Филологии на тему: «Литургические термины “Последования вечерни и утрени”»;

32. Крестинин Алексей по кафедре Филологии на тему: «Перевод творения Олимпиодора, диакона Александрийского, “Толкование на книгу пророка Иеремии”»;

33. Кукеев Елисей по кафедре Богословия на тему: «Аргументация русских апологетов XIX — начала XX вв. в полемике с исламом»;

34. Латковский Нестор, диакон, по кафедре Филологии на тему: «Образ святого благоверного князя Александра Невского по древнерусским источникам»;

35. Лахманюк Илья по кафедре Богословия на тему: «Церковное право в современной российской правовой системе»;

36. Леонтьук Юрий по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза евангельских притч в гомилетическом наследии святителя Филарета, митрополита Московского»;

37. Малевич Кирилл по кафедре Церковной истории на тему: «История новейшей православной миссии в Индии»;

38. Малов Андрей, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Христология по посланиям святого апостола Павла»;

39. Малюшкин Максим, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Наркомания как духовный недуг современного общества и способы ее преодоления»;

40. Мельников Игорь, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Каноническая проблематика в трудах Патриарха Сергия (Страгородского)»;

41. Мунтяну Петр по кафедре Богословия на тему: «Обзор богословского наследия кардинала Йозефа Ратцингера»;

42. Налапко Дмитрий, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Особенности храмостроения на Руси в домонгольский период»;

43. Нефедов Иоанн, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности совершения богослужений Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II»;

44. Николин Евгений, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Отцы Церкви и древнехристианские писатели о зороастризме»;

45. Пашко Сергей по кафедре Филологии на тему: «Образы “идеального гностика” в произведениях Климента Александрийского и

преподобных монахов-подвижников Египта в произведениях ранней монашеской аскетической письменности III–IV вв. Сравнительный анализ, влияния»;

46. Петровци Василий по кафедре Филологии на тему: «Экзегеза по Четвероевангелию в гомилетическом наследии святителя Луки (Войно-Ясенецкого)»;

47. Полухин Дмитрий по кафедре Филологии на тему: «John A. McGuckin. St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: перевод первой части книги, посвященной истории Ефесского Собора и христологической полемике первой половины V века»;

48. Приходько Иоанн по кафедре Филологии на тему: «Византийский автор XIV века Андрей Ливадинос и его “Исповедание веры” (комментированный перевод с древнегреческого языка)»;

49. Смирнов Виктор по кафедре Церковной истории на тему: «Заграничные учреждения Русской Православной Церкви во второй половине XX века»;

50. Кирилл (Сорокин), иеромонах, по кафедре Филологии на тему: «Перевод избранных проповедей к монахам свт. Кесария, епископа Арелатского»;

51. Степанов Алексей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Южно-Сахалинская и Курильская епархия как поле для миссионерской деятельности в современное время»;

52. Студенцов Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Богопознание в “Ареопагитиках”»: проблема и способы постижения и выражения. Утверждение, отрицание, молчание и символ»;

53. Сяский Сергей, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Церковно-певческое творчество А. Д. Кастальского»;

54. Тарасов Алексей по кафедре Церковной истории на тему: «История развития образа и традиции установки поклонных крестов на Руси»;

55. Тугаев Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Сербские патриархи XX века»;

56. Ульяновский Вадим, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Языковые средства выражения догмата о Пресвятой Троице в Октоихе»;

57. Арчил (Федукович), иеродиакон, по кафедре Богословия на тему: «Монашество как невидимое мученичество по творениям святого Игнатия Брянчанинова»;

58. Хошев Андрей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Обзор практики присоединения к Православной Церкви духовенства из расколов»;

59. Чернов Вячеслав по кафедре Филологии на тему: «Перевод первой книги сочинения “Против послания Пармениана” (“Contra epistolam Parmeniani”) блаженного Августина, епископа Иппонийского»;

60. Чирук Георгий по кафедре Церковной истории на тему: «Предстоятели Русской Православной Церкви в православной гимнографии»;

61. Чураков Сергей, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Житие преподобного Сергия в памятниках иконографии XV—XVII вв.»;

62. Шепельский Михаил по кафедре Богословия на тему: «Нравственная тематика в проповедническом наследии протоиерея Александра Кравченко (1931—2005 гг.)».

*В 2008/2009 учебном году защитил диплом
выпускник Академии*

Андрей (Вац), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «Архиерейский Собор 2004 года».

*Кандидатские диссертации защитили выпускники Академии
трехгодичной программы обучения:*

1. Адриан (Пашин), иеромонах, по кафедре Богословия на тему: «Путеводитель преподобного Анастасия Синаита как опыт раскрытия христологического учения Церкви»;

2. Григорий (Лозев), архимандрит, по кафедре Церковной истории на тему: «Славяноболгарский Афонский монастырь Святого великомученика Георгия Зограф — история и святыни»;

3. Далмат (Юдин), иеродиакон, по кафедре Библистики на тему: «Сопоставление толкования Евангелия от Иоанна епископа Кассиана (Безобразова) “Водою и кровию и духом” со святоотеческими принципами экзегезы на материале первых трех деяний Спасителя (Ин. 1, 35 – 2, 25)»;

4. Ириней (Тафуня), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Гавриил (Банулеску-Бодони) и основанная им Кишенивско-Молдавская митрополия»;

5. Колесов Владимир по кафедре Церковной истории на тему: «Церковная политика святого равноапостольного императора Константина Великого»;

6. Кулаков Константин по кафедре Филологии на тему: «Анри Бергсон и русская религиозно-философская мысль»;

7. Ковшов Михаил по кафедре Богословия на тему: «Сотериологический аспект библейского учения о личном бытии человека»;

8. Ларионов Александр по кафедре Богословия на тему: «Ангелология Михаила Пселла»;

9. Лужнов Роман по кафедре Библистики на тему: «Вклад профессора Киевской духовной академии А. А. Олесницкого в развитие библейской археологии и его значение для современной библейской науки»;

10. Малых Александр, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «История Ижевской и Удмуртской епархии в XX веке»;

11. Овчаренко Роман по кафедре Церковной истории на тему: «Авиценна, его жизнь, система взглядов и влияние на западную средневековую философию»;

12. Пирогов Олег по кафедре Библистики на тему: «Экзегетические принципы и методы в комментариях святителя Иоанна Златоуста на Послание святого апостола Павла к Римлянам»;

13. Серафим (Наумов), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «История Волгоградской епархии в советский период (1917–1991 гг.)»;

14. Феофан (Шкобо), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «История Сербской Православной Церкви второй половины XIX века по русской периодической печати»;

ВЫПУСКНИКИ АКАДЕМИИ

15. Шитиков Петр, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Н. А. Бердяев как историк русской религиозно-философской мысли».

Защитили дипломные работы выпускники Академии сектора заочного обучения:

1. Игнатий (Румянцев), иеромонах, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерское служение в воспитательных колониях»;

2. Мелхиседек (Свистелин), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Храмы Юго-Западного благочиния Новосибирской и Бердской епархии»;

3. Рябков Александр, протоиерей, по кафедре Библистики на тему: «Труды профессора протоиерея Николая Елеонского в области библистики и их значение для современной православной библейской науки»;

4. Савва (Фатеев), архимандрит, по кафедре Церковной истории на тему: «Земельные владения Саввино-Сторожевского монастыря в 1700–1764 гг.»;

5. Тарасий (Ланге), игумен, по кафедре Богословия на тему: «Основные черты христианского благочестия в творениях отцов Церкви в доникейский период».

В 2008/2009 учебном году защитили кандидатские диссертации выпускники Академии сектора заочного обучения:

1. Алексеев Сергей, протоиерей, по кафедре Богословия на тему: «Аскетическое наследие преподобного Максима Исповедника»;

2. Асатиани Фридон, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Время царствования святой благоверной царицы Тамары»;

3. Бурмистров Дионисий, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Государственно-церковные отношения в 1929–1939 гг.»;

4. Чистяков Александр, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Блез Паскаль и французская апологетика первой половины XVII века».

ОТЗЫВЫ НА КАНДИДАТСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ,
ЗАЩИЩЕННЫЕ В МДА В 2008/2009 ГГ.

1.1. Отзыв официального оппонента доцента П. Б. МИХАЙЛОВА на кандидатскую диссертацию иеродиакона ДАЛМАТА (Юдина) по кафедре Библистики на тему: «Сопоставление толкования на Евангелие от Иоанна епископа Кассиана (Безобразова) “Водю и кровию и Духом” со святоотеческими принципами экзегезы на материале первых трех деяний Спасителя (Ин. 1, 35 – 2, 25)»

Представленная работа носит подчеркнуто актуальный характер, поскольку посвящена вопросам толкования Священного Писания в современной экзегетической практике. Выдающаяся роль признанного библиста, богослова и историка, переводчика Священного Писания на современный русский язык, многолетнего ректора Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже епископа Кассиана (Безобразова), экзегетике которого посвящено диссертационное исследование, дает богатые возможности для широких исторических и богословских обобщений. В библиографическом обзоре автор справедливо замечает, что исследований и анализа экзегетики епископа Кассиана в сегодняшней историографии не хватает.

Среди несомненно положительных качеств диссертационного исследования отца Далмата следует отметить большой объем проделанной работы. Изучено наследие самого епископа Кассиана. Автор внимательно ознакомился с историческим контекстом его жизни, отразив его в первой главе. Он поставил вопрос о богословских, философских и культурных истоках экзегетики владыки Кассиана. Среди выдающихся старших современников епископа, заметно повлиявших на его духовное и научное становление, вполне закономерно указываются протоиерей Сергей Булгаков и профессор А. В. Карташев. Автор предлагает абрис тех сторон наследия этих богословов, которые, по его мнению, сказались косвенным образом на богословском творчестве

епископа Кассиана — это прежде всего софиология отца Сергия Булгакова и богословско-историческая концепция А. В. Карташева.

Убедительным представляется выбор предмета исследования — толкование епископа Кассиана на Евангелие от Иоанна и, в первую очередь, самое его начало — призвание Нафанаила, брак в Кане и изгнание торговцев из Храма. Метод исследования заключается в сопоставлении толкований епископа Кассиана с избранными толкованиями святых отцов древности. Автор предпринимает попытку выявить «смысловую стержень и вероучительные моменты» (с. 6), стоящие за тем или иным вариантом толкования одного и того же библейского текста. Таким «вероучительным моментом» оказывается утверждение самого владыки Кассиана: «...спасение мира через Церковь действующей в Церкви силой Святого Духа» (автореферат, с. 3). Следует отметить, что в целом автору удается показать всю оригинальность экзегетического метода владыки Кассиана.

Разумеется, [что] такая большая и проблемная работа, как обсуждаемая диссертация, не может не вызвать ряда вопросов и возражений. При этом отмечу, что мои замечания никоим образом не ставят под сомнение высокий уровень и самостоятельность данного исследования.

Начнем с обсуждения цели, которую ставит перед собой диссертант: «Дать оценку с позиции церковной традиции толкования (курсив мой. — П. М.) экзегетическому подходу и герменевтическим принципам епископа Кассиана» (с. 6 диссертации, с. 4 автореферата). В скобках отметим, что в данном случае формулировка цели в диссертации не вполне соответствует более полной формулировке в автореферате, тогда как согласно общепринятым требованиям между диссертацией и авторефератом должна наблюдаться отчетливая корреляция. Оценка, которую автор намеревается дать «с позиции церковной традиции», обязывает ко многому и требует ясного отчета, на каких авторитетных мнениях эта позиция построена. Попытаемся реконструировать доказательную базу автора диссертации. Мне удалось обнаружить три критических узла, на которые по преимуществу и направлено острие критики отца Далмата:

1) в богословских предпосылках экзегетической системы, точнее метода, епископа Кассиана отец Далмат обнаруживает нарушение хри-

стологии, которое заключается, в частности, в отождествлении имен «Сын Божий» и «Сын Человеческий»;

2) постоянная аллегоризация повествования Евангелия от Иоанна, присущая экзегетике епископа Кассиана, приводит к «редукции библейского символа до уровня знака» (автореферат, с. 7);

3) тесное соответствие толкований епископа Кассиана толкованиям Евангелия от Иоанна Оригена и современных западных толкователей.

Начнем с первого положения — с утверждения о нарушении христологии епископом Кассианом. Заметим, что отождествлению доступны понятия, но никак не имена, так что тезис об «отождествлении имен “Сын Божий” и “Сын Человеческий”» звучит абсурдно.

Сопоставляя экзегетику епископа Кассиана и выборочно представленную святоотеческую экзегетику, сводящуюся, по большей части, к двум именам — свт. Иоанну Златоусту и свт. Кириллу Александрийскому, автор придает исключительную ценность типологическому методу толкования Священного Писания, тогда как знакомство с широким кругом древних экзегетических текстов показывает, что экзегетический опыт древней Церкви не сводим лишь к одному единственному способу или приему толкования священного текста. Никким образом нельзя исключать широкого применения аллегорического и анагогического, исторического и морального толкований, многочисленные примеры которых мы обнаруживаем в сочинениях древних церковных авторов от свв. Иустина Мученика и Иринея Лионского до прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, у свт. Амвросия Медиоланского и блж. Августина, поэтому представляется неубедительным и односторонним сближение экзегетики епископа Кассиана с экзегетикой Оригена и современными протестантскими интерпретациями.

Одним из элементов критического метода служит для автора «верификация полученных предпосылок <...> через установление соответствия принципов толкования епископа Кассиана с научными интересами его наставников <...> включая общие места богословия Парижской школы» (автореферат, с. 4). Здесь же автор говорит и об основных представителях Парижской школы. Однако высказывание «общие места парижского богословия» следует оценить как нечто исторически аморфное и научно не определенное. Как отмечал Николай Константи-

нович Гаврюшин в своей книге «Русское богословие» (с. 351), цитируя архимандрита Киприана (Керна): «Никакого парижского богословия нет!» И действительно, если мы зададимся вопросом о содержании понятия «парижское богословие», то обнаружим большое разнообразие мнений. Под это понятие подпадут и «Пути русского богословия» протоиерея Георгия Флоровского, и софиология отца Сергия Булгакова, и богословские труды Владимира Николаевича Лосского, и многое другое, поэтому использование этого понятия в настоящем исследовании следует признать нестрогим и размытым, а потому нерелевантным.

Таким образом, то, что автор подразумевает под «позицией церковной традиции», призванной, по всей видимости, выражать собой совокупное мнение Церкви, является не более чем авторским «синтезированием патристического подхода», как удачно выражается сам автор (автореферат, с. 14). Епископ Кассиан, несмотря на верно указанные автором настоящего диссертационного исследования оригинальные толкования сакрального текста Священного Писания, остается в рамках церковной традиции как монах, как епископ, как ученый и как человек, разделяющий с нами опыт жизни в современном мире. Мы не можем и не должны навязывать ему наших субъективных представлений о некоем единственно верном способе толкования Священного Писания, которого ни один святой отец древности нам никогда не предложит. На мой взгляд, епископ Кассиан остается верен главному святоотеческому императиву: сохранять верность творческому духу восприятия божественного благовестия, духу, который единственно придает нам силы и действенность в условиях современности.

Все приведенные критические замечания носят диалогически-полемический характер. Они нисколько не снижают общей высокой оценки добротной квалификационной работы, каковой является данное диссертационное исследование. По моему мнению, работа иеродиакона Далмата (Юдина) вполне соответствует требованиям, предъявляемым к работам данного уровня, а ее автор заслуживает степени кандидата богословия.

1.2. Отзыв официального оппонента преподавателя ПСТГУ иерея Александра ПРОКОПЧУКА на кандидатскую диссертацию иеродиакона ДАЛМАТА (Юдина) по кафедре Библистики на тему: «Сопоставление толкования на Евангелие от Иоанна епископа Кассиана (Безобразова) “Водюю и кровию и Духом” со святоотеческими принципами экзегезы на материале первых трех деяний Спасителя (Ин. 1, 35 – 2, 25)»

Кандидатская работа иеродиакона Далмата (Юдина) состоит из введения, пяти глав основной части и заключения. Общий объем работы составляет 228 страниц. Список литературы насчитывает 154 источника.

Епископ Кассиан (Безобразов) — одна из наиболее ярких фигур русской библистики. Его исследования и статьи, написанные в эмиграции, неоднократно издавались в последнее время, а его пособие «Христос и первое христианское поколение», изданное в 1950 г., по-прежнему остается единственным оригинальным учебником на русском языке, учитывающим достижения западной библистики XX века.

В данной кандидатской работе дается оценка экзегетическому построению диссертации епископа Кассиана «Водюю и кровию и Духом» «в целом, а также подходам и методам толкования, которые берут начало на материале Ин. 1, 35 – 2, 25 <...> Оценка производится с позиции Православной Церкви через сопоставление с экзегезой Евангелия от Иоанна в творениях отцов и учителей Церкви» (с. 6). Здесь сразу же бросается в глаза, что иеродиакон Далмат считает свою точку зрения «позицией Православной Церкви», поэтому в работе он выступает как защитник «церковной письменности» (с. 56), «церковного понимания типологии» (с. 144), «современной церковной науки» (с. 227). При этом Диссертант справедливо указывает, что «толкование епископа Кассиана есть некое автономное образование, самодостаточная система. Извне он берет лишь подтверждение своим экзегетическим и богословским разработкам» (с. 34), и [далее отец Далмат] предупреждает о возможных последствиях такого подхода: «Для толкователя является реальная опасность редуцировать свое толкование к плоскости рационального исследования» (с. 76). Поэтому свою задачу соискатель видит в сопоставлении творческого подхода владыки Кассиана

«с опытом церковного толкования и богословия» (с. 227). Для этого он предпринимает монументальное исследование, затрагивая самые различные аспекты экзегетических построений епископа Кассиана (Безобразова).

Однако первое, что видишь, — это несоответствие между названием исследования и его содержанием, поскольку из 225-ти страниц работы только половина отражает ее тематику (глава V, с. 112—217). Более того, следует отметить, что вопросы, которые отец Далмат поднимает в первой части своего труда, никак напрямую не связаны со второй частью его работы и в ее названии не заявлены [темы]: анализ 1 Ин. 5, 6; о влиянии Ч. Додда на экзегетический подход епископа Кассиана; «Иоанновская Пятидесятница» и т. д. Автор сам признается, что «окончательная взаимосвязь отдельных параграфов проясняется для читателя лишь в заключительных выводах» (с. 6).

Недоумение вызывает также и то, что в качестве объекта исследования была выбрана диссертация «Водою и кровию и Духом», а не написанные спустя годы «Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна», которые, по словам самого отца Далмата, «оказываются гораздо богаче “побочным материалом”, не связанным с раскрытием центральной идеи “о спасении мира”, тем самым представляя действительно исследовательский элемент толкования Евангелия от Иоанна епископом Кассианом вне априорной зависимости от целей толкователя» (с. 219).

Далее следует сказать, что в своем исследовании отец Далмат обращается лишь к небольшой части текста Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 19 — 2, 22; 20, 19—23) и в то же время неизменно говорит о «произвольности результатов епископа Кассиана и отсутствии их поддержки в традиции церковного толкования» (с. 114). Нам представляется, что такая выборка должна быть обоснована более существенно, в связи с чем возникает неизбежный вопрос: можно ли на основании анализа отрывков, которые для понимания самого Евангелия от Иоанна существенного значения не имеют, делать выводы о недостатках всей экзегезы епископа Кассиана в целом?

Далее, поиск «зависимости» (с. 7) библейской экзегезы епископа Кассиана (Безобразова) от трудов протоиерея Сергия Булгакова выглядел бы действительно убедительно, если бы соискатель проанализи-

ровал работу отца Сергия «Богословие Евангелия Иоанна Богослова», но она даже отсутствует в библиографии. Знакомство с ней, несомненно, ослабило бы желание отца Далмата заниматься поиском «богословских ошибок, унаследованных из взглядов протоиерея Сергия» (с. 25). Приведу лишь один пример из работы отца Сергия, когда он заявляет о своем категорическом несогласии с идеей «Иоанновой Пятидесятницы»: «Разделять два эпизода (Ин. 20, 11–18 и Ин. 20, 26–29), помещая между ними уже совершившиеся восхождение, а также новое, второе пришествие Христа в мир, как делает это отец Кассиан, нам представляется произвольным и неубедительным <...> нет прямого основания и никакой необходимости (вместе с отцом Кассианом) отождествлять явление Ин. 20, 19–23 с Пятидесятницей. Ученикам дается здесь иерархическая власть отпущения и оставления грехов силой Святого Духа».

Наиболее заметный недостаток экзегезы диссертации «Водою и кровию и Духом» отец Далмат видит в том, что «в своем толковании на Евангелие от Иоанна епископ Кассиан не интересуется типологическим толкованием и к тому же понимает типологию вне традиции церковного толкования» (с. 158). Надо сразу сказать, что «церковным» соискатель объявляет понимание типологии, предложенное Ольгой Евгеньевной Нестеровой в работе «*Allegoria pro tipologia*» (2006 г.) в качестве «метода ретроспективного обнаружения в Ветхом Завете “типов”, пророчески предвосхищающих события новозаветной истории» (с. 142), и, как следствие, упрекает епископа Кассиана за то, что в его толковании «типология может иметь место в рамках Нового Завета без соотнесения с Ветхим» (с. 140). Однако именно такую типологию мы находим в Послании к евреям, где получателям Послания предлагается *с терпением проходить предлежащее им поприще, взирая на Начальника и Совершителя веры, Иисуса, Который <...> пренебрегши посрамление <...> воссел по правую сторону престола Божия* (Евр. 12, 1–2). Страдания Иисуса Христа становятся типологическим образцом для всех последующих поколений христиан: после того как Сын Божий испытал человеческие страдания, верующие в Него повторяют Его путь. То же самое можно видеть в тексте Евангелия от Иоанна. Веселин Кесич, профессор кафедры Нового Завета Свято-

Владимирской семинарии, как и епископ Кассиан, «справедливо указывая на параллелизм между деталями в описании погребения Лазаря и погребении Господа» (с. 140 диссертации), пишет, что в научных публикациях «Ин. 5, 19–29 рассматривается как комментарий к воскресению Лазаря, а Ин. 10, 17–18 — к воскресению Иисуса». Поэтому отстаиваемое отцом Далматом понимание типологии носит односторонний характер и при защите типологического метода толкования аллегория приобретает у него исключительно негативную окраску. Как следствие, отец Далмат несомненно вынужден назвать аллегорический подход прп. Максима Исповедника к Ин. 2, 1–11 «символическим изложением его духовного аскетического опыта» (с. 188).

Абсолютизация типологии как «главного богодарованного средства к верному истолкованию Нового Завета» (с. 158) и «стержня святоотеческого толкования Священного Писания» (с. 223) приводит к тому, что отец Далмат уже не замечает, как начинает спорить не с епископа Кассианом (Безобразовым), а с автором четвертого Евангелия: «Примером совершенной утраты роли типологии в работе “Водою и кровию и Духом” является трактовка образа воды в Евангелии от Иоанна, который однозначно связывает образ воды с учением о Духе <...> Когда же речь идет о воде живой в беседах и проповедях Спасителя (см. Ин. 4, 5, 7 и 8), тогда вода здесь — образ живоносной силы воплотившегося Слова, как учит свт. Василий Великий на основании типологии» (с. 155–156). Но именно такую «однозначную» (и единственную) интерпретацию дает сам евангелист Иоанн [на слова Спасителя]: «*Кто верует в Меня <...> из чрева его потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него*» (Ин. 7, 37–39).

Отец Далмат верно указывает, что методология работы епископа Кассиана напрямую зависит от выделенной им структуры Евангелия: «Он не свободен в поиске смысла Священного Писания, но всецело обусловлен априорно поставленной задачей — показать законность своего богословского подхода к Евангелию от Иоанна, например, определив план Евангелия от Иоанна, он ищет приемы доказательства своей правоты, концентрируясь на предложенных тезисах» (с. 94). Однако отсюда совершенно не следует, что для истолкования Евангелия не следует «вписывать в рамки логической схемы», даже если «для патристи-

ческого подхода это не свойственно» (с. 76), поскольку литературный подход к изучению Священного Писания — это не «изобретение Запада» (с. 225), а желание понять, почему Евангелиям была придана именно такая структура. Ведь сам евангелист Иоанн в последних стихах говорит о литературном замысле своего труда — выбрать из известной ему истории именно те события, которые в наибольшей степени характеризуют личность Господа Иисуса Христа (см. Ин. 21, 25).

В заключение необходимо сказать, что рецензент ни в какой мере не является апологетом владыки Кассиана. Так, свое исследование по богословию Послания к евреям он вынужден был начать с рассмотрения неудовлетворительности предположения епископа Кассиана о том, что Послание апостола Иакова — это «иудеохристианский ответ на Послание к евреям».

Разумеется, что наличие вышперечисленных недостатков диссертации не означает отсутствия в ней достоинств. На наш взгляд, отец Далмат совершенно верно выделил наиболее уязвимые места в работе «Водю и кровию и Духом» и привлек для их анализа обширный материал текстологических данных, святоотеческой экзегезы, проделал большую работу с источниками. Остается только сожалеть, что, справедливо критикуя систему епископа Кассиана за то, что «следствием такого рода процесса становится толкование, в котором результат предваряет экзегезу или даже обходится без нее» (с. 159), сам отец Далмат не избежал этого недостатка.

Диссертация может быть предложена Ученому Совету МДА для присуждения искомой степени.

2.1. Отзыв профессора Н. К. ГАВРЮШИНА на кандидатскую диссертацию стажера Волгоградского православного университета Александра ЛАРИОНОВА по кафедре Богословия на тему: «Ангелология Михаила Пселла»

Богатое наследие одного из крупнейших византийских ученых и писателей XI века Михаила Пселла привлекает внимание самых разных специалистов. В России оно тоже не было оставлено без внимания. Широко известна, в частности, фундаментальная монография Я. Н. Лю-

барского (1978), в которой личность и творчество Пселла рассматриваются в контексте «византийского предгуманизма», но главное внимание уделено его эстетическим взглядам, литературным принципам и симпатиям. В 1998 году архимандритом Амвросием (Погодиным) были опубликованы и переводы некоторых богословских сочинений Пселла. В предисловии к этому изданию лишь самым предварительным образом, буквально одним абзацем, затрагивается приписываемое Пселлу сочинение «О действиях демонов», которое стало предметом специального внимания автора рецензируемой работы в связи с анализом ангелологии византийского энциклопедиста. Поэтому мы с достаточной уверенностью можем сказать, что поднятая в диссертации тема, относящаяся к метафизическим и богословским взглядам Пселла, в отечественной науке фактически еще не рассматривалась.

Автор работы дает, насколько мы можем судить, весьма подробный обзор истории изучения этой проблемы в мировой византийстике, отмечая, в частности, и несколько работ, которые ему остались недоступны. Таким образом, добросовестность историографического раздела работы и мотивированность постановки проблемы сомнений не вызывают.

Далеко не второстепенным представляется вопрос об историческом контексте формирования ангелологической концепции Пселла и его отношении к предшествующим учениям. Дело в том, что в определенные эпохи Средневековья для религиозной общественности те или иные нюансы доктрины могли казаться безразличными или, напротив, представлять обостренный интерес. В последнем случае и авторская позиция неизбежно становилась более осознанной и выверенной. В первом же она могла отражать и общую незаинтересованность в теме, готовность воспользоваться имеющимися решениями и текстами, иными словами, представлять собой компиляцию.

Хорошо известно, что за многими средневековыми текстами, в том числе освященными великими именами, стоит многослойный фон анонимных фрагментов, кочующих из сочинения в сочинение. Стоит только вспомнить историю знаменитых «определений философии» из «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина...

Понятно, что, например, в XIII веке, на Западе безразлично отнестись к вопросу о единичности или множественности субстанциальной формы было невозможно. То же касалось и вопросов о природе и действиях ангелов. Но стояли ли остро вопросы ангелологии во времена Пселла? И не мог ли он безучастно воспроизвести более раннюю точку зрения?

Автор дает ответ на этот вопрос в связи с критикой Пселлом неких монахов, «которые преступили каноны отцов Церкви и вводят новые обычаи и установления о действиях духов и церковной иерархии» (с. 37). Критика Пселла обращена на мнения весьма авторитетных писателей и подвижников благочестия, таких, например, как прп. Никита Стифат, но, надо признать, что в данном вопросе их метафизические догадки и спиритуалистические установки ни в коей мере не были отражением общецерковной точки зрения (например, Никита Стифат «учил о том, что церковная иерархия соответствует чинам небесной иерархии: чин патриархов — Престолам, митрополитов — Херувимам, архиепископов — Серафимам», что праведники восполняют число павших ангелов и т. д. — с. 38) и Пселл вел вполне аргументированную борьбу против этих взглядов. Сравнивая ангелологические воззрения Пселла, отраженные в достоверно принадлежащих ему сочинениях, со взглядами автора сочинения «О действиях демонов», автор приходит к достаточно аргументированному выводу о существенном концептуальном расхождении «воззрений византийского ученого с теориями, изложенными в псевдоэпиграфе» (с. 109).

Тем не менее нельзя забывать, что, как признает сам автор, центральный энциклопедический труд Пселла «Всестороннее учение» первоначально представлял «собой компиляцию из Прокла и других неоплатоников, осуществленную Пселлом для своих лекций в Университете Константинополя» (с. 14). Возникает вопрос, не могло ли и сочинение «О действиях демонов» быть какой-либо ранней, не вполне самостоятельной работой Пселла, отражающей взгляды, которые не были им до конца выверены?

В связи с этим возникает и другой вопрос: автор (вероятно, не только он) относит к текстам Псевдо-Пселла (с. 114) сочинение «О демонологических учениях греков», опубликованное в РС сразу по-

сле сочинения «О действиях демонов». Но первое, во всяком случае, переключается с уверенно приписываемым Пселлу сочинением «О силах камней», помещенным там же. В то же время автор диссертации упоминает в качестве аутентичного (с. 19) близкое по названию сочинение Пселла «Элинские представления о демонах» (Ἑλληνικαὶ διατάξεις περὶ δαιμόνων) // Michaelis Pselli Philosophica Minora (Opuscula philosophica, psychologica, demonologica) / Ed. D. J. O' Meara. Leipzig, 1989. Vol. 2. S. 123–126), но относительно его текстологических параллелей с опубликованным у Миня ничего не говорит...

Отдавая дань аргументации автора, которая имеет самостоятельное значение, мне все же кажется, что без дополнительного лингвистического и даже жанрового анализа с окончательным выводом об авторстве сочинения «О действиях демонов» можно повременить, ибо изменения теоретических позиций не раз фиксировались в отношении различных средневековых книжников, создавая трудности с атрибуцией текстов <...> Но основной вывод автора о расхождении ангелологических воззрений зрелого Пселла с позициями автора сочинения «О действиях демонов» сомнений не вызывает.

В Приложении к диссертации автор дает перевод нескольких фрагментов из Михаила Пселла, которые ориентируют в его принципиальных метафизических и богословских установках.

Мелкие замечания рецензента связаны главным образом с правописанием и пунктуацией. Так, на с. 13 неудачное согласование: «Эта своеобразная “энциклопедия” написана, вероятно, в подражание Философских глав прп. Иоанна Дамаскина» — здесь нужен дательный падеж. На с. 36 в цитате слово «бессмертен» приведено в дореволюционной орфографии (правда, без буквы «ер»), хотя в остальном орфография современная.

Дважды в библиографии во французском тексте встречается *inéohite* (с. 112, 123) вместо *inédite*. На с. 112 также находим *sticifixion* вместо *crucifixion*. На той же с. 112 в итальянском тексте читаем *plissimo* вместо *piissimo*. На с. 121 в греческом тексте читается *ἐκκλησιαστικοί* вместо *ἐκκλησιαστικοί*.

В целом диссертация А. Ларионова оставляет впечатление самостоятельного, добросовестного и содержательного научного труда. Она

вполне отвечает требованиям, предъявляемым к подобного рода квалификационным работам, а автор ее заслуживает присуждения искомой степени кандидата богословия.

2.2. Отзыв доцента СПбДА диакона Владимира ВАСИЛИКА на кандидатскую диссертацию стажера Волгоградского православного университета Александра ЛАРИОНОВА по кафедре Богословия на тему: «Ангелология Михаила Пселла»

Диссертация Александра Ларионова является новым словом в богословской науке и по охвату авторов и источников, и по глубине анализа, и по тонкости применяемой методологии. Работа получилась шире первоначального замысла и стала очерком ангелологии и демонологии первого и начала второго тысячелетия по Рождестве Христовом. Автор весьма тонко и искусно рассматривает тонкие и сложные вопросы соотношения ангельской и человеческой души, построения ангельской иерархии, невещественности или вещественности душ ангелов и демонов (заметим, что тот же вопрос оказывается актуальным для русской богословской науки — спор свт. Игнатия Брянчанинова и свт. Феофана Черниговского). Неожиданно оказывается, что проблемы, поднятые автором, злободневны и для русского богословия, стоит обратить [внимание] хотя бы на следующее наблюдение автора: «Согласно Пселлу, кульминацией Искупления, ее завершающим этапом, тем самым “конечным искуплением”, становится Гефсиманское моление Иисуса, когда отверзается небо и ангелы восходят и нисходят на Сына Человеческого» (с. 64). Хотя и в другом ключе, и при других предпосылках данная мысль Пселла оказывается удивительно созвучной богословию Антония Храповицкого об искупительном значении Гефсиманской молитвы.

Диссертация обладает научной новизной не только в исследовании ангелологии, но и в исследовании творческого наследия Михаила Пселла. Автор показывает солидную основательность и компетентность не только в области богословских сочинений Пселла, но также и относительно его филологических, исторических [сочинений].

Автор действительно являет нам несколько иной образ Пселла, чем тот, к которому мы привыкли. Весьма ценным является хотя бы следу-

ющее его наблюдение: «Все, что совершается для Бога, возвышает нас к Нему, но молитва — самая совершенная и сильная связь, поскольку только через нее мы общаемся с Богом (ὁμιλοῦμεν θεῷ) и тихий свет (τὸ ἱλαρὸν φῶς) обыкновенно возникает в нас во время молитвы (εὐχομένοις ἡμῖν παραγίνεσθαι εἴωθε)» (!) (с. 86). Это настолько расходится с хрестоматийным образом Пселла как рационалиста, который боролся против «нездорового монашеского мистицизма», и как «неоязычника».

С точки зрения истории культуры, интересны наблюдения автора за рецепцией Пселлом языческого античного наследия. Он объявляет «вздором» халдейские оракулы и в то же время обильно их цитирует. «Постоянно дистанцируясь и объявляя все описываемое “вздором”, Пселл воспроизводит схему иерархических сил, которые, по представлениям халдеев, управляют космосом. Мир, следуя “отеческим басням”, “составлен из трех триад, [причем] каждая имеет сперва отца (ἐκάστης ἐχούσης πατέρα μὲν πρῶτον), затем же силу (δύναμιν), в третьих же ум (νοῦν)”» (с. 55).

В этом Пселл был типичным византийцем. Так, неизвестный составитель «Геопоник» в X веке цитировал рецепты, «как избавиться от мышей с помощью увещания» или избавиться от молнии, зарыв шкуру гиппопотама на огороде, и тут же оговаривался, что это вздор и он пишет это только для любителей словесности.

С точки зрения «пселловедения», подлинным достижением следует считать атрибуцию диалога «Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων» («О деятельности демонов») как трактата Псевдо-Пселла. В работе достаточно аргументированно показано, что идеи трактата «О деятельности демонов» в основном лежат вне русла богословия Михаила Пселла.

Переходим к полемическим замечаниям.

Как часто это бывает, недостатки являются продолжением достоинств. Автор весьма увлечен темой и в своей увлеченности бывает несколько запальчив. Работа много бы выиграла, если бы автор был несколько менее категоричен. Вот один из примеров подобных суждений: «Сама истина и полнота христианского вероучения не претерпевала от этого внешнего заимствования (то есть терминов, понятий и аппарата греческой философии) никаких искажений или изменений, поскольку, используя лишь форму языка и способ выражения мыслей, христиан-

ские авторы наполняли эту форму иным содержанием в соответствии с проповеданной апостолами истиной евангельского учения» (с. 4).

Данное суждение выглядит слишком категоричным в силу того, что не обозначен его объем: не совсем ясно, говорит ли автор обо всех отцах Церкви и церковных писателях в совокупности или о consensus patrum (в начале страницы он просто говорит о христианской мысли). Если речь идет о consensus, quod semper, quod ab omnibus, quod ubique, то автор безусловно прав, католическая истина не пострадала от использования античной философии, но нельзя согласиться, что все было столь безоблачным на уровне отдельных отцов и церковных писателей, иначе не было бы осуждения Оригена, а позднее Иоанна Итала (кстати, ученика Пселла) за неоплатонические идеи и не была бы брошена тень на творчество свт. Григория Нисского. Ведь не случайны слова свт. Григория Богослова: «Рази Платона и его идеи». Временами античная культура была для Византии отравленным плащом Несса, и этого, к сожалению, не избежали и некоторые церковные писатели. Справедливее было бы говорить, что существовали отношения «притяжения — отталкивания», и если в целом содержание христианского вероучения не повредилось из-за рецепции античной философии, то на уровне некоторых писателей, в том числе поздневизантийских (например, Гемист Плифон), повреждения были достаточно серьезными.

В течение своей работы автор слишком жестко постулирует мысль о том, что идея вещественности демонов является нетипичной для отцов и даже нехристианской. Но что тогда нам делать со следующими высказываниями отцов Церкви? В «Толкованиях на пророка Исаию» свт. Василий Великий, говоря о том, что демоны любят собираться вокруг жертвоприношений и поглощать жертвенный дым, замечает: «И конечно же есть в животных некое родство (*οἰκεῖωσις*) с особенностями тел демонов. И те, кто воспринял их волю, приносят им в пищу более им свойственное».

Еще более яркие высказывания встречаются у прп. Макария Великого (правда, встает вопрос о подлинности данной части корпуса, но вряд ли — о православности): «Ибо каждая действующая ипостась влечет к своей любви и природе. Сатана, будучи вещественнообразным и землеобразным, влечет ум к любви к миру и скверным делам.

А действующее от Бога является небесным и отрывает ум от земли и плотских дел (Ἐκάστη γὰρ ὑπόστασις ἐνεργοῦσα εἰς τὴν ἰδίαν ἀγάπην καὶ φύσιν ἔλκει. Ὁ σατανᾶς ὢν ὑλώδης καὶ γεώδης ἐλαύνει τὸν νοῦν εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ κόσμου καὶ εἰς μυσάρᾳ πράγματα. Τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐνεργοῦν οὐρανόθεν ἐστὶ καὶ ἀποσπᾷ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τῶν σαρκικῶν πραγμάτων)».

Категоричность неоднократно встречающегося суждения относительно того, что Пселл никак не мог считать демонов материальными, в известный момент оказывается для автора ловушкой. Анализируя «Житие прп. Авксентия», автор приводит следующий отрывок из этого произведения: «Те, кто пали очень низко, — весьма тучные (παχεῖς τε ἄγαν εἰσι), любят материальные и телесные вещи (φιλόῦλοι τε καὶ φιλοσώματα), также любят женскую красоту (γυναικείου κάλλους ἐρᾶν), цепляются за их локоны и поселяются в их грудях, но не из-за того, что они имеют, как я полагаю, природное желание этого (οὐχ, ὡς οἶμαι, φυσικὴν τούτων ἐπιθυμίαν ἔχοντες), а поскольку сами любящие украшаться женщины отдаются лукавым духам (ὅτι γυναικῶν αἱ φιλόκοσμοι καθ' ἑαυτῶν πάροδοι τοῖς πονηροῖς πνεύμασι)» (с. 82).

Отрывок говорит сам за себя, и размышления автора диссертации над «Житием прп. Авксентия» явно находятся в противоречии со всеми предыдущими его выводами. Пытаясь спасти положение, автор замечает: «Но еще не очевидно, что Пселл действительно представлял некоторых демонов материальными», несмотря на то, что выше он приводит слова Пселла о демонах. «Ключевые выражения в этом пассаже — παχεῖς τε ἄγαν εἰσι, а также φιλόῦλοι τε καὶ φιλοσώματα. Первая фраза относится к самим демонам и выражает чрезвычайную плотность, тучность, густоту, грубость этого рода демонов (γένος δαιμόνιον)» (с. 84). Очевиднее о материальности демонов не скажешь.

На самом деле можно говорить о двух взаимодополняющих моделях демонического мира, об их «комплементарности», при этом каждая из них обслуживает определенную сферу церковной письменности. Если в теоретическом богословском трактате уместнее говорить о нематериальности демонов, чтобы не связывать материальность с грехом и, соответственно, не возводить хулу на материю и ее Создателя, то в житийном тексте, где временами приходится сталкиваться, так сказать, с

материальными последствиями деятельности демонов, иногда оказывается возможным говорить об их, в известном смысле, вещественности и «грубости». Вероятно, Пселл все-таки не догматизировал вопрос о вещественности или невестественности демонов. Всякая аналогия хромает, но применительно к физике патриарх Фотий с равным успехом употреблял оптические теории Эмпедокла, Гиппарха и Демокрита.

Далее, слишком категорично следующее высказывание автора: «Не смотря на мнения таких ярких выразителей учения о взаимопроникновении иерархий, как Климент Александрийский, прп. Никита Стифат, прп. Максим Исповедник, следует заметить, что подавляющее большинство святых отцов Церкви подчеркивает уникальность природы человека и его особое положение в сотворенном Богом мире» (с. 38).

На самом деле, идея взаимопроникновения и сопричисления человека к ангельскому миру присутствует у гораздо большего количества отцов Церкви и церковных писателей. Приведем хотя бы пару примеров из свт. Григория Богослова:

Ἐν σώματι τὰς νοεράς δυνάμεις ἐμιμήσω
Ἀγγελικὴν ἐπὶ γῆς μετῆλθες πολιτείαν.
Δεσμὸς ἐνταῦθα, καὶ λύσις, καὶ σῶματ' ἐκ σωμάτων.
«В теле силам духовным ты подражала
И на земле перешла к ангельскому гражданству».

Или другой пример — 238 послание свт. Григория, посвященное кончине некоего монашествующего подвижника из братства блаженного Левкадия:

Τὸ μὲν γενόμενον κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ, εὐχαριστίας οὐ δακρύων ὑπόθεσις ἐστὶ τοῖς γε νοῦν ἔχουσι, τὸ ἔξωθεν τοῦ σταδίου γενέσθαι τὸν ἀθλητὴν μετὰ τῆς καλῆς ἀγωνίας ἧς ἠγωνίσαστο καὶ παραληφθῆναι παρὰ τοῦ ἀγωνοθέτου, ὥστε ἀπολαβεῖν τὸν τῆς δικαιοσύνης στέφανον καὶ πλεονάσαι δι' ἑαυτοῦ τὸν τῶν ἀγγέλων χορόν.

«Происшедшее по домостроительству Бога — причина для благодарения, а не для слез имеющим ум, ибо подвижник завершил поприще после прекрасной борьбы, в которой он подвизался и был принят Подвигоположником, так что он принял венец праведности и пополнил собою лик ангелов» (238 послание).

К сожалению, автор упустил очень важную тему — возможность становления человеческой природы выше ангельской, в частности в Пресвятой Богородице, Которую именуют «Высшей Херувимов и славнейшей Серафимов» Ефрем (или Псевдо-Ефрем) Греческий Сирин, Феотеки Ливийский, Авраамий Эфесский и т. д., что отразилось в знаменитом ирмосе «Честнейшую Херувим».

К числу слишком категорических суждений можно отнести также чрезмерную идеализацию Пселла и как богослова, и как человека. «Богословские взгляды византийского монаха глубоко укоренены в церковной святоотеческой традиции. Ангелология Пселла представляет прекрасный материал для характеристики его личности как богослова и человека» (с. 110). С этим суждением трудно согласиться хотя бы по прочтении работы. Автор отмечает вопиющие ошибки, показывающие плохое знание Пселлом Нового Завета (крещение апостолом Филиппом некоего Кандака), его увлеченность халдейскими оракулами и магией. Трудно представить себе подлинного богослова или хотя бы церковного писателя, всерьез увлеченного такими темами. За богословствованием Пселла все же кроется некая духовная нечистота. Что же касается его как человека и как политика, то без преувеличения следует сказать, что он был злым гением Ромейской империи: на его совести осуждение патриарха Михаила Керулария, отречение Исаака Комнина, низложение и ослепление Романа Диогена — наиболее способных византийских императоров, которые еще могли спасти государство от катастрофы. К Манцикертской катастрофе 1071 г. Михаил Пселл также был причастен, поскольку во многом он являлся организатором заговора, окончившегося предательством и военным поражением, после которого половина Малой Азии досталась туркам.

Работа не свободна от некоторых ошибок. Так, недоумение вызывает следующая фраза: «Весьма оригинально учение прп. Ефрема Сирина, представителя сирозычной патристики, развивавшейся несколько обособленно от греческого влияния, считавшего, что Бог и ангелы обладают собственным *qnota*. Понятие *qnota* на сирийском языке относится всегда к трехмерным и измеримым предметам, расположенным в пространстве и времени. Согласно учению преподобного, ангелы и демоны пребывают в теле и *qnota*, а также имеют трехмерные харак-

теристики. Ангелы состоят из огня и духа. Бог имеет *qnuma*, но не зависит от трехмерных характеристик. Его *qnuma* не подчинена ничему, а существует исключительно своей собственной силой. Существа подчинены пространству и времени в противоположность *qnuma* Бога, которая определяет границы и время» (с. 30).

В данном случае автор пошел на поводу достаточно произвольных построений Мартикайна. Дело в том, что термин *qnuma* — установившийся термин для триадологии, употребляющийся для Ипостасей Троицы, и это употребление присутствует уже со времени Ефрема, а с первой четверти V века становится традиционным; термин *qnuma* *ahaluta*, «ипостаси Божества», — традиционен. По мнению одного из ведущих отечественных специалистов в области сирийской патристики А. В. Муравьева, нельзя говорить, что *qnuma* относится к трехмерным предметам.

К числу ошибок автора относится также следующая. К догматическим творениям Пселла относятся уже упоминавшиеся стихотворения «О догмате», «О пяти Соборах», в то время как в сноске стоит «*Περὶ τῶν ἑπτὰ συνόδων*» (О семи Соборах). На самом деле с этим стихотворением стоило бы разобраться, поскольку у него есть весьма любопытное продолжение — восьмой Собор в Лионе, девятый в Константинополе и десятый во Флоренции.

«В Лугдуне собран был восьмой Собор,
А в Риме первенство держал блаженный Иоанн.
По Николае воспринявший власти ключ,
На Фотия, что схизмы был виновником.
Что против церкви Римской сей божественной
Старейшей написал бесстыдные дела
И первым изрыгать стал на латинян, что
Не православно воспевают в символе
Прибавку “от Отца и Сына же”».
*Ἦ δὲ ὀγδόη γέγονε σύνοδος ἐν Λουγδούνῳ,
Ῥώμης πρωτεύοντος σεπτῶς τοῦ θεοῦ Ἰωάννου,
μετὰ Νικόλαον λαμπρῶς τὰς κλεῖς ἐκδεξαμένου,
κατὰ Φωτίου πρώτου τε τοῦ σχίσματος αἰτίου,
ὃς ἀναιδῶς συνέγραψε κατὰ τῆς ἐκκλησίας,*

τῆς πρεσβυτέρας δηλαδὴ Ῥωμαϊκῆς τῆς θείας,
καὶ πρῶτος ἐξηγεύετο λέγειν κατὰ Λατίνων
ὡς οὐκ εἰσὶν ὀρθόδοξοι, ψάλλοντες ἐν συμβόλῳ
καὶ τὴν προσθήκην, ὡς φασί, τὸ ἐκ πατρὸς υἱοῦ τε,
ἥτις σαφήνεία ἐστὶ μᾶλλον καὶ οὐ προσθήκη.
Αὐτὴ οὖν κατεδίδαξε τὴν ἀναίδειαν τούτου.

Либо продолжение было написано в XV веке неким греком-униатом, либо все стихотворение не принадлежит Пселлу.

К числу замеченных опечаток можно упомянуть следующие.

Оказывается, что Санкт-Петербург никогда не менял своего названия и даже в 1978 году гордо продолжал именоваться Санкт-Петербургом. Об этом говорит сноска 29 на странице 14. См.: *Μιχαὶλ Πσελλ. Χρονογραφία. Κρατὴκὴ ἱστορία* / Пер. Я. Н. Любарский, Д. А. Черноглазов, Д. Р. Абдрахманова. СПб., 1978. С. 302. Добавлю, что уважаемый мною Д. А. Черноглазов в 1978 году только родился.

Сирийский журнал, на который ссылается автор на странице 27 и 12, называется не Hugoge, а Huguoye.

Однако данные замечания нисколько не умаляют достоинств работы, которая, безусловно, достойна быть защищенной, а автор ее заслуживает присуждения искомой степени кандидата богословия. Данный труд, без сомнения, может быть опубликован, поскольку является ценным вкладом в современную богословскую науку.

3.1. Отзыв официального оппонента преподавателя С. А. ЕЛИСЕЕВА на кандидатскую диссертацию диакона Петра ШИТИКОВА по кафедре Богословия на тему: «Н. А. Бердяев как историк русской религиозно-философской мысли»

Диссертация диакона Петра Шитикова состоит из введения, трех глав основной части и заключения. К работе прилагается библиография из 178 наименований использованной литературы.

Во введении диссертант обосновывает актуальность написания работы на избранную тему, пишет о ее задачах и методе исследования.

В целом диссертация производит хорошее впечатление. Автор, безусловно, знаком как с сочинениями самого Н. А. Бердяева, так и с кругом литературы, посвященной исследованию творчества выдающегося русского мыслителя. При изложении религиозно-философских взглядов Н. А. Бердяева автор диссертации в целом соглашается с оценкой его творческого наследия, данной отечественными и зарубежными учеными.

К тексту диссертации диакона Петра Шитикова могут быть отнесены отдельные замечания, которые, впрочем, не являются существенными.

Говоря о степени изученности темы диссертации, автор утверждает, что «полноценного анализа его (то есть Бердяева. — *Примеч. рецензента*) работ, посвященных русской религиозно-философской мысли, до сих пор не предпринималось. Большинство авторов рассматривают отдельные элементы философской системы Бердяева в контексте его биографии, не рассматривая его историко-философские работы как предмет для самостоятельного изучения» (с. 4—5). Полного анализа работ Бердяева, посвященных русской религиозно-философской мысли, до сих пор действительно нет (можно предположить, что и автор представленной диссертации не претендует на абсолютную полноту изложения темы). Тем не менее исследователи творчества Бердяева уже высказали ряд важных соображений относительно его взглядов на русскую философию, мимо которых пройти невозможно.

С точки зрения автора диссертации, Бердяев как историк русской религиозной философии полностью раскрылся в работах, посвященных А. Хомякову, Ф. Достоевскому, Вл. Соловьеву, Н. Федорову, В. Несмелову. С этим мнением можно в какой-то степени согласиться, тем более что в тексте диссертации соседство этих мыслителей выглядит вполне органично. В отзыве на предзащите рецензент указал автору на необходимость пояснить свое утверждение о том, что статьи Бердяева, посвященные С. Булгакову, В. Розанову, о. Павлу Флоренскому, Д. Мережковскому, Л. Шестову, И. Ильину, «должны рассматриваться как ценные источники по истории русской философии, но не как историко-философские исследования» (с. 76). Объяснение пози-

ции автора по данному вопросу, среди прочего, можно найти в следующей пространной цитате: «Бердяев писал метафизическую историю России в ее духовном срезе. Метод философа представляется вполне оправданным исторически, однако необходимо учитывать, что Бердяев писал не исторические очерки по русской философии, а историю русской идеи и что вся логика его исследования направлена на выбор тех элементов, которые служат ему доказательством своей концепции. Критики правы, когда обвиняют Бердяева в субъективности оценок, но важно помнить, что сам Бердяев и не претендовал на объективность, всегда подчеркивая, что пишет историю с точки зрения идеологии. С этой позиции, выбор тех немногих идеологов, которые воплотили в своей мысли все черты русской идеи, представляется оправданным, так как полемика с современниками не могла служить основанием для подобных выводов. В связи с этим автор данного исследования сознательно оставляет в стороне целый ряд бердяевских характеристик религиозных явлений современной ему России» (с. 75).

Приведенная цитата требует объяснения и заставляет задуматься над рядом вопросов. Могут ли быть «оправданы исторически» «неисторические очерки»? Можно ли написать «метафизическую историю России в ее духовном срезе» «с точки зрения идеологии»? О какой идеологии здесь идет речь? Об идеологии *Ungrund* (бездны), в которой идеология подменяет собой теологию? В чем заключается своеобразие Бердяева как историка русской религиозно-философской мысли, если он «писал не исторические очерки по русской философии, а историю русской идеи»?

В тексте часто встречается стилистически неоправданное сокращение «Н. А.» (Николай Александрович — *Примеч. рецензента*), разнородное выделение цитат (например, с. 19–20, 119), *Begzos* так и остался Бергосом (с. 36).

В целом диссертацию диакона Петра Шитикова можно признать хорошей, а ее автору присвоить искомую степень.

3.2. Отзыв официального оппонента профессора Шуйского университета (г. Иваново) В. П. ОКЕАНСКОГО на кандидатскую диссертацию диакона Петра ШИТИКОВА по кафедре Богословия на тему: «Н. А. Бердяев как историк русской религиозно-философской мысли»

Принципиальная и неразрешенная проблема, с которой сталкивается сам главный герой диссертационного труда диакона Петра, состоит в том, что Бердяев пытается дождаться совершенной жизни от несовершенного Абсолюта. И нам представляется, что именно с этого понимания должна бы начинаться любая православная рецепция творческого наследия этого яркого мыслителя. В представленном к нашему рассмотрению диссертационном сочинении реализован несколько иной путь. Безусловно, и он вполне заслуживает внимания и одобрения, поскольку в качестве квалификационной работы диссертация отражает обширные познания автора как в области самой истории русской религиозной философии, так и, в частности, в научной рецепции бердяевского наследия. Пожалуй, упущенным остается только одно хорошо известное издание Библейско-Богословского института св. апостола Андрея «Н. А. Бердяев и единство европейского духа» под редакцией проф. В. Н. Поруса (М., 2007), где в принципе можно было бы найти материалы, имеющие прямое отношение к тематике-проблематике диссертации.

Перед нами — целостный и законченный труд, автор которого вполне обоснованно может претендовать на искомую ученую степень.

В структурном отношении диссертационное исследование состоит из введения, содержащего все необходимые компоненты, характеризующие любой научный труд, а также трех глав, первые две из которых разделены на три параграфа каждая, а последняя — на шесть, что вполне оправдано как логикой движения исследовательской мысли, так и расположением позиционируемого содержательного материала; завершает работу заключение, содержащее убедительные выводы о высоком значении бердяевского видения истории русской религиозно-философской мысли, критическую оценку его качественной стороны, а также обширный список литературы, состоящий из 178 библиографических позиций, из которых два с половиной десятка на иностранных языках.

Глава первая «Идейные истоки философии Н. А. Бердяева: христианский волонтаризм» содержит описательный анализ специфики авторского стиля мыслителя, характеризует этапы становления его «христианского мировоззрения», «религиозно-философские интуиции» которого критически оцениваются «в свете православного богословия». Это все, безусловно, справедливо, но у нас вызывает немалое сомнение само дорефлективное, некритическое и весьма частое (!) использование оборота «христианское мировоззрение», вполне расхожее для начала XX века; чаще все же предпочитали полудекадентское словечко «миросозерцание», которое практически аналогично. Слово же «мировоззрение», напомним это, ведет родословную от Канта, не ранее. И, в принципе, всякое мировоззрение субъектно обусловлено, эгологично по своей структуре и подлежит неизбежной критике со стороны «света православного богословия». Потому мы никогда и не говорим о «мировоззрении», допустим, прп. Сергия Радонежского либо же прп. Исаака Сирина. Возможно ли «христианское мировоззрение», отвечающее самому духу святоотеческой традиции? Здесь имеются большие сомнения, но необходимо прежде понять такой вопрос. Бердяев обречен на такую критику лишь как один из многих новоевропейцев, включая и самых «ортодоксальных» из них, вооруженных борцов за «православное мировоззрение».

Глава вторая «Историко-философская концепция: русская идея — энтелехия русской мысли» показывает в контексте предшествующей интеллектуальной культуры бердяевские поиски идеалов русской философии в сопряжении с его особым пониманием целей и задач философствования, что получило обобщение в образе «русской идеи», созданном в русском религиознофилософском мире задолго до Бердяева, как, собственно, и гоголевские «мертвые души» появились задолго до его великой поэмы, причем и в литературном, и в религиозно-философском, и в экзегетико-теологическом контекстах истории культуры.

Глава третья — «Практическое обоснование историко-философской концепции Н. А. Бердяева на примере избранных персоналий»: здесь хорошо представлены «идеальные» компоненты бердяевской креативной рецепции избранного им наследия. Так, Хомяков соотнесен с «соборной свободой», Достоевский — со «свободным человеком»,

Леонтьев воплощает «антиномичность» русской идеи, Несмелов создает базовые опоры бердяевской философской антропологии, Соловьев разрабатывает «религию богочеловечества», Федоров выражает «эсхатологический идеал». Безусловно, эта теоретическая интрига идет от Гегеля, который считал всю совокупность путей и стадий интеллектуальной культуры человечества собирательным продвижением к его «окончательной» философии. Таким образом, Бердяев осваивает на собственном более скромном опыте поведенческую эгологическую модель, существовавшую прежде у классика немецкой мысли.

При всех положительных моментах — а работа, вне всякого сомнения, может служить великолепным справочником по рассматриваемой проблеме! — этому труду, на наш вкус, недостает герменевтической рефлексии, предполагающей работу живой мысли с ближними и дальними контекстами. Автор иногда робко пытается защитить и оправдать своего героя, но, к сожалению, здесь недостает именно бердяевской школы мысли. Разумеется, всегда можно услышать в ответ, что Бердяев не был богословом, но мы возразим: скажем, архимандрит Киприан Керн богословом, несомненно, был, но — такая школа у него была.

Автор работы ссылается на «общенаучные методы исследования»... Что это такое, кроме обычной ритуальной риторики? Неужели по методологической проблематике, связанной с исследуемым предметом, ничего здесь нельзя сказать более вразумительного?

И чего стоит следующая фраза диссертанта: «Несмотря на радикальное отступление от основных положений традиционного христианского богословия, Бердяев стремится к сохранению связи именно с православным учением. Терминологически и идейно он православен!» Нам же представляется все с точностью до наоборот! Бердяев вполне сознательно отталкивается от ортодоксии, но отход от Церкви оказывается не таким простым как, скажем, отход от пристани парохода... В какой мере «сохранение верности Московскому Патриархату» может служить реальным аргументом в пользу «православности» того или иного ума, если он, повторяем эту мысль автора, пошел «на радикальное отступление от основных положений традиционного христианского богословия»? Больше того, ведь и сам автор далее показывает, что «вся религиозная мысль в изложении Н. А. приобретает

идеологические черты нового религиозного сознания». Больше того, он не развивает святоотеческое богословие в отношении той или иной недораскрытой проблемы, как, скажем, это делал отец Сергей Булгаков, осмысляя таинственные связи творения и Творца, а вполне сознательно отходит от его «основных положений». В чем же «православность» этого яркого неогностического мыслителя-антикосмиста, похороненного в Кламаре на католическом кладбище?

На 74 странице диссертации диакона Петра упоминается, в качестве одного из компонентов русской идеи, «космологизм», который «наиболее выражается в софианстве, осужденном Церковью», — это утверждение носит сомнительный характер, ибо критические положения митрополитов Сергия (Страгородского) и Антония (Храповицкого), враждующих между собой по другим (политическим) вопросам, а также (и даже!) обстоятельная критика булгаковской софиологии В. Н. Лосским, который, впрочем, в конце жизни смягчил свою позицию и писал о неготовности современного богословия дать ответ на важнейшую проблему, поставленную отцом Сергием, — все это в сумме никак не может быть, без типично риторического по природе своей искажения дела, интерпретировано как «осуждение Церковью», ибо ведь это — типичный демагогический стереотип; да, исторически сложившийся, но представляющий собою некую параправославную мифологию. Вселенское же Православие пока не знает ереси «софианства», но имеет дело с несостоятельными пока попытками сконструировать нечто, к чему ни один из занимавшихся софиологической проблематикой и православной космологией прямого отношения не имеет...

Автор работы вполне убедительно показывает, что все исследуемое им бердяевское наследие по сути своей эгологично: так, история развития русской мысли подчиняется логике собственной бердяевской концепции, поскольку в эту историю «входят лишь те персоналии, которые гармонично вписываются в его систему», а «все элементы <...> картины отечественной религиозно-философской мысли <...> объединены логикой» бердяевской «русской идеи»... Безусловно, здесь перед нами феномен новоевропейского «фаустовского» сознания, и Бердяев оказывается только одним из наиболее ярких трансляторов его. Несмеловская интерпретация антропологии свт. Григория Нисского, предва-

ряющая экстремальный антропоцентризм Бердяева, по сути дела явно антикосмична и скрыто атеистична, во всяком случае для традиционно ориентированного сознания, демонтажом которого занимается Бердяев. Все эти мысли о сверхпространственности свободы и отсутствии асимметрии между Божественным и человеческим есть, как писал об этих вещах свт. Игнатий Брянчанинов, «мнения западных».

В работе есть незначительные ошибки, неточности в инициалах. Укажем лишь, что книга отца Павла Флоренского «Около Хомякова» вышла в Сергиевом Посаде не в 1917-м, а в 1916-м году. Наверное, автор слишком поспешно соглашается с Бердяевым в том, что в экклезиологии Хомякова отсутствует пророческий элемент, и мысль о грядущем обращении Европы к православию, мысль о нарастающем апокалиптическом напряжении истории не была чужда этому автору, писавшему:

«Скоро-скоро в бранном споре
Закипит весь мир земной...».

Тот несомненный факт, что Бердяев «стремился утвердить свое — космическое — понимание Церкви», указывает на концептуально-тематическую неоднородность его наследия и смыкание в ряде пунктов именно с софиологией, например: «Церковь есть охристовленный космос» («Новое Средневековье»).

Нам уже давно представляются весьма продуктивными указания на отсутствие подлинного Христа в «Легенде о Великом Инквизиторе», о чем мы неоднократно писали еще с начала 1990-х годов. То, что это продемонстрировано на примере «христологии» Бердяева, — просто великолепно! Под знаком полной солипсической самопоглощенности и неистощимых грез по экзотическим молчаливым мирам, канувшим в Лету, закончилось (или (не!) кончается?) Новое время...

Безусловно, настоящая диссертация очень полезна в богословском отношении, ибо русская религиозная философия, как продукт двойного западно-европейского кризиса веры и мышления, парадоксальным образом на почве именно русской интеллектуальной культуры конца Нового времени попыталась обрести возвращение Бога и Вечности. И лубые тупики здесь все-таки могут оказаться и опорами для дальнейшего продвижения к молитвенному предстоянию...

Мы убеждены в том, что диссертационный труд «Н. А. Бердяев как историк русской религиозно-философской мысли» вполне состоялся, а его автор, диакон Петр Шитиков, заслуживает присуждения ученой степени кандидата богословия по специальности «История русской религиозной философии».

4.1. Отзыв официального оппонента доцента П. К. ГРЕЗИНА на кандидатскую диссертацию протоиерея Александра ЧИСТЯКОВА по кафедре Богословия на тему: «Блез Паскаль и французская апологетика первой половины XVII века»

Диссертация выпускника Московской духовной академии протоиерея Александра Чистякова состоит из введения, четырех глав основной части, заключения и библиографии. Общий объем текста представленного сочинения составляет 189 страниц. Обширный библиографический раздел содержит более двухсот наименований книг и статей на латинском, французском, английском и русском языках.

Диссертация, по заявке автора, написана на стыке богословия и литературоведения.

Научная проблематика и актуальность избранной темы не вызывают и тени сомнения. Работа имеет четкую структуру, в рамках которой автор ставит сложнейшие вопросы, связанные с мирозерцанием, творчеством и философско-исторической и религиозно-философской оценкой известного французского мыслителя Паскаля и его основного сочинения «Мысли».

В первой главе автор создает яркое изображение эпохи, в условиях которой возникает апология Паскаля, детально прописывает религиозно-политический и церковно-исторический контекст.

Во второй главе делается сопоставительный обзор древнецерковных латинских апологетов и французских писателей конца XIV — первой половины XVII века: их сочинения могли послужить моделью или антимodelью для французского философа в построении как самого произведения, так и в способе аргументации и выборе стиля. Весьма обстоятельное библиографическое описание источников, представленное на более чем пятидесяти страницах, демонстрирует редкостное тру-

долгие и эрудицию автора, хотя используемый им хронологический порядок расположения материала способен распугать потенциальных читателей.

Третья глава посвящена непосредственно Паскалю и главному произведению всей его жизни — «Pensées». Здесь прослеживается история написания «Мыслей» и история их публикации в последующие столетия, анализируется композиция и литературный жанр. Цель автора — реконструкция и публикация рукописного оригинала и в силу этого воссоздание подлинного образа Б. Паскаля, очищенного от поздних либеральных наслоений. Возможно ли это, когда наследие и мироощущение Паскаля вышло далеко за пределы чистого литературоведения, став достоянием и философии (философии жизни, экзистенциализма), и французского кинематографа (например, «Le battement d'ailes de rarillon»), и европейской культуры в целом. Паскаль узнаваем, даже оцифрованный в безрелигиозном и вульгарном формате, поэтому речь может идти скорее о новом прочтении Паскаля, не менее подлинном и не менее востребованном, чем прежде.

Наконец, в четвертой главе автор предпринял дерзновенную попытку богословско-исторического анализа воззрений Паскаля, в частности, по вопросу о благодати, с точки зрения православного богословия. Нужно признать, что, несмотря на сильное желание форматировать всю главу со всеми ее школьными схемами и штампами, эта глава все же составляет сильную позицию. Некоторые суждения автора диссертации могут вызывать возражения или недоумения. Может быть, эта тема требует более осторожных оценок и более пристального внимания к источникам и современным историко-богословским исследованиям на французском языке, чтобы не оказаться в заложниках научных стереотипов прошлого. Тем не менее мысль исследователя движется в правильном направлении, и будем надеяться, что эта глава будет некогда написана с таким же блеском и талантом, что и три предыдущие.

Что касается внешнего оформления диссертации, замечаний не имеется, за исключением одного. Несколько удивляет способ оформления ссылок: до с. 143 ссылки на литературу даются внутри текста, со с. 143 ссылки даются внизу страницы и, если это большая цитата, сразу после нее. Чем бы можно было объяснить такую неоднородность?

Таким образом, избранная тема проработана глубоко и основательно. Автор обнаруживает прекрасное знание первоисточников, современных литературоведческих текстов. По зрелости мысли, по глубине проникновения в религиозно-философскую проблематику, по методологии исследования, усвоившей лучшие достижения современной французской филологии, по стилю изложения работа производит яркое и незабываемое впечатление.

Диссертация протоиерея Александра Чистякова заслуживает отличной оценки, а сам автор — степени кандидата богословия.

4.2. Отзыв официального оппонента доцента ПСТГУ В. П. ЛЕГИ на кандидатскую диссертацию протоиерея Александра ЧИСТЯКОВА по кафедре Богословия на тему: «Блез Паскаль и французская апологетика первой половины XVII века»

Имя великого французского ученого и философа Блеза Паскаля всегда привлекало к себе особенно пристальное внимание. Экзистенциальный мыслитель, каким-то чудом занесенный в век разума, удивительный гений, сделавший все свои открытия в возрасте двадцати лет, а впоследствии отказавшийся от науки в пользу уединенной жизни христианского философа, — такой человек, разумеется, не может не быть интересным. Паскаль во многом предвосхитил основные интуиции XX века — от математической идеи алгоритмизации мышления, реализованной им в первой счетной машине, до мироощущения, свойственного философам экзистенциалистам и персоналистам. И тот факт, что Паскаль в последние годы своей жизни писал апологетический трактат, призванный защитить истины христианства и показать ошибочность атеизма, также может быть нам особенно интересным, ведь у такого «несовременного» апологета мы вполне можем найти современные нам мысли.

Однако, как это ни удивительно, на русском языке о Паскале написано не так уж и много, да и то практически во всех публикациях исследуется философия Паскаля, а не его апологетика. А ведь апологетика христианства действительно была для Паскаля самым главным, определяющим в его творчестве. Поэтому появление диссертации, в

которой Паскаль рассматривается как христианский апологет, можно только безоговорочно приветствовать.

Правда, представленная диссертационная работа посвящена не столько изучению творчества самого Паскаля, сколько исследованию состояния апологетической мысли во Франции XVII века и сравнению ее с паскалевской. Но указанный факт лишь придает еще большую ценность работе протоиерея А. Чистякова, поскольку публикаций, в которых исследовалась бы апологетическая мысль Франции XVII века, на русском языке нет вообще.

Работа состоит из введения, четырех частей, общего заключения и библиографии. Во введении автор определяет основные цели и задачи работы, в первой главе вводит в курс религиозной ситуации во Франции указанного века, кратко останавливаясь на таких течениях, как либертинизм, молинизм и янсенизм, поскольку именно они имеют прямое отношение к апологетике Паскаля. Во второй главе вначале описываются апологеты, жившие до Паскаля. Затем автор переходит к подробному перечню апологетов — современников Паскаля. На наш взгляд, это наиболее ценная часть работы именно в силу ее полной неразработанности. Третья глава посвящена описанию метода паскалевской апологетики, а в четвертой автор предлагает исследование взглядов Паскаля на проблему соотношения благодати и предопределения. И завершает работу очень пространная библиография, которая, правда, не совсем обычно оформлена, так что пришлось отдельно посчитать количество использованной литературы: всего оказалось 151 книга на французском языке и 59 — на русском.

Следует отметить, что автор подходит к решению поставленных проблем серьезно и основательно, подтверждая свои выводы ссылками на первоисточники и исследовательскую работу. Все это позволяет оценить работу как серьезное исследование. Однако можно отметить и некоторые недостатки.

Самым существенным недостатком, на наш взгляд, является некоторая непоследовательность автора в решении поставленной проблемы. Вследствие этого в работе встречаются места, совершенно не относящиеся к цели работы: это, во-первых, экскурс в литературоведческие проблемы определения жанра, а во-вторых, последняя глава работы,

посвященная вопросу соотношения благодати и предопределения. Безусловно, интересно узнать, православны ли взгляды Паскаля по этому вопросу, но какое это имеет отношение к его апологетике? Вместо этого в работе следовало бы более подробно остановиться на сути апологетического метода Паскаля, на его новизне и традиционности, на отношении к современникам и к классическим методам схоластики (в связи с чем можно было бы посвятить небольшой параграф сравнению паскалевского метода с классической средневековой апологетикой, то есть со схоластикой, особенно с Фомой Аквинским и Бонавентурой). На с. 106 автор делает вывод о «принципиальной фрагментарности» «Мыслей» Паскаля. Этот вывод, как довольно интересный, следовало бы подкрепить более основательными аргументами, ведь обычно принято считать, что фрагментарность — это результат незаконченности паскалевского труда.

Много вопросов вызывает и глава, посвященная раннехристианским апологетам. Не совсем понятна задача этого параграфа. Ставил ли автор перед собой цель показать заимствование Паскалем идей латинских апологетов или хотел просто сравнить их идеи друг с другом — не вполне ясно. Некоторые параллели выглядят в этом плане весьма натянутыми. Например, такая фраза, как: «...аргумент исполнения пророчеств Тертуллиана воспроизводится и у Паскаля» (с. 51), не производит впечатления доказательной, поскольку этот аргумент встречается в святоотеческой литературе достаточно часто, да и сам Паскаль вполне мог предложить этот аргумент.

Встречаются в работе и более мелкие недочеты.

— Во фразе на с. 20: «Жили они безо всяких правил и стеснения, по-эпикурейски» — следовало бы уточнить, что так называемый эпикуреизм не имеет никакого отношения к историческому Эпикуру, прославившемуся аскетизмом и сдержанностью.

— На с. 22 аббат Пьер Гассенди назван Рене Гассенди.

— Бернард Клервоский (с. 43, 80) пишется с одним «с» (из Клерво).

— Известнейшего французского просветителя-материалиста принято именовать Дени Дидро, а не Дидерот (с. 44).

— На с. 52 автор указывает, что у Минуция Феликса «многое заимствовано из Тертуллиана», хотя, как указывает Петр Преображенский,

«разговор между христианином и язычником, известный под именем “Октавия”, появился ранее защитительного слова (Apologeticum) Тертуллиана, изданного около 197—199 г.».

— Арнобий, живший в III—IV вв, относится автором диссертации ко II—III вв. (с. 54).

— Связь фраз Лактанция: «Никакую религию нельзя принять без философии, и никакая философия не может быть понята без религии» — и фразы Паскаля: «Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas», по нашему мнению, не столь очевидна, как представляется автору (с. 57). И почему Паскаль с его «le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas» выражает латинскую мысль, автор тоже не поясняет.

— Что такое «шенгенская непогрешимость» Лактанция (с. 58)?

— Имя известного еретика Савеллия пишется с двумя «л», а не с одним (с. 60).

— Что вкладывает автор во фразу: «Чуял нутром иезуит, что погубят все они церковь и Францию» (с. 84)?

— Трактат Франсуа де Гренай «La mode ou le caractère de la religion» подробно не анализируется, и причем здесь мода, о которой якобы говорится в последней, пятой главе трактата, автор тоже не поясняет (с. 84). Поэтому вполне можно предположить, что слово «la mode» в названии трактата следует переводить не как «мода», а как «способ, метод или система».

— Многие цитаты автор приводит только по-французски, без перевода. Встречается при этом весьма забавный случай, когда начало переводится, а окончание дается в оригинале (с. 88).

— Имя Паскаля везде пишется Блез, а на с. 108 указывается Блэз.

— Вывод о том, что «Мысли» Паскаля — это лироэпическая поэма (с. 139), представляется не только не доказанным, но и излишним для данной работы.

— На с. 150 сноска о прп. Иоанне Кассиане Римляanine совершенно излишня.

Местами в диссертации присутствуют стилистические погрешности, хотя в целом работа написана хорошим русским (а местами и французским, без перевода) языком.

Однако, несмотря на указанные замечания, работа заслуживает самой высокой оценки, а ее автор, протоиерей Александр Чистяков, степени кандидата богословия.

5.1. Отзыв официального оппонента преподавателя иерея Олега МУМРИКОВА на кандидатскую диссертацию Романа ОВЧАРЕНКО по кафедре Богословия на тему: «Авиценна, его жизнь, система взглядов и влияние на западную средневековую философию»

Диссертационное исследование выпускника Московской духовной академии Романа Овчаренко «Авиценна, его жизнь, система взглядов и влияние на западную средневековую философию» состоит из введения, пяти глав, заключения, библиографического списка (86 источников, из них 13 — на иностранных языках: английском, французском и узбекском). Общий объем текста составляет 134 страницы. Объем двух приложений (приложение № 1 — иллюстративный материал; приложение № 2 — перечень научных открытий ибн Сины) — 15 страниц. Настоящая работа посвящена исследованию биографии Авиценны, анализу его философских воззрений и рассмотрению влияния ибн Сины на европейскую средневековую мысль, начиная с XIII века. Главная цель исследования, согласно автору, заключается в том, чтобы рассмотреть биографию великого арабского мыслителя, раскрыть истинное понимание философии Авиценны, ее самобытность, а также определить «степени ее влияния на мэтров средневековой схоластики — Альберта Великого, Фому Аквинского» и других западных мыслителей (с. 8). Поставленная задача нашла вполне конструктивное исполнение.

Актуальность работы определяется недостаточным исследованием и освящением в современной историко-философской литературе отдельных ключевых моментов биографии ибн Сины, вопросов о преемственности в средневековой философии, влиянии наследия Авиценны на западную мысль.

К безусловным достоинствам работы следует отнести эрудицию, ясность стиля, глубокую заинтересованность автора в предмете исследования, подход к решению указанных научных проблем в рамках си-

стемного анализа, умение творчески систематизировать материал и делать самостоятельные выводы. Полемизируя с некоторыми ставшими, к сожалению, «традиционными» концепциями, особенно для советского периода, Роман Овчаренко аргументированно указывает на их недостатки, снимая таким образом «идеологические наслоения» в интерпретации наследия Авиценны. Проведена серьезная работа с источниками и литературой по систематизации учения ибн Сины, выявлению его влияния на западную средневековую философию (терминология, доказательства бытия Божия и существования души, тройственность в существовании универсалий и др. аспекты). Безусловно, вызывают интерес оригинальные авторские размышления, сопоставления, параллели, относящиеся не только к философским, но и к биографическим аспектам (образ жизни, взаимоотношения с учениками, кончина).

Большинство замечаний, относящихся к структуре и содержательной части работы, высказанных на предзащите, автором было учтено. Вместе с тем следует указать на некоторые неустраненные недочеты.

Замечание по структуре диссертации:

работа дополнена двумя интересными приложениями, однако ее информативность и ценность была бы еще большей при наличии в приложениях цитированных текстов из трудов Авиценны и западных мыслителей, данных в сопоставлении, хронологических таблицах, а также при наличии географической карты.

Замечания по содержательной части.

В параграфе 1.1 автор интересно и аргументированно обосновывает версию об отравлении Авиценны одним из учеников, Абу Убайд Джузджани, с последующим клеветническим очернением им памяти учителя (с. 26—29). Вместе с тем представляется важным привести и систематизированные мнения на этот счет исследователей творчества и биографов ибн Сины (с. 26).

Требует некоторого пояснения высказывание автора о трихотомии и обоении как об «открытиях» ибн Сины в области философии (с. 47).

Также требует пояснения утверждение о том, что «разделение времени на три вида (чувственно воспринимаемое движение; умопостигаемый “век” космических разумов и на трансцендирующую подлинную божественную вечность) — это его (Авиценны) философское откры-

тие» (с. 86). Кроме того, в тексте подпараграфа, посвященного проблеме осмысления категории времени, к сожалению, вообще нет ссылок на какие-либо источники, в том числе и на самого Авиценну.

К замечаниям стилистического характера следует отнести местами чрезмерную эмоциональность, патетический тон автора (с. 5, 40, 41, 59, 93, 118, 127), превращающие текст исследования в панегирик Авиценне.

Ряд вопросов возникает относительно оформления некоторых библиографических ссылок на стр. 52, 54, 65, 66, 122.

В целом же представленная диссертация является вкладом в историю философии и заслуживает присуждения Овчаренко Р. искомой степени кандидата богословия.

5.2. Отзыв официального оппонента преподавателя Н. Н. НЕГАНОВА на кандидатскую диссертацию Романа ОВЧАРЕНКО по кафедре Богословия на тему: «Авиценна, его жизнь, система взглядов и влияние на западную средневековую философию»

Исследование Романа Овчаренко «Авиценна, его жизнь, система взглядов и влияние на западную средневековую философию» отличается полиаспектностью содержания, серьезностью историко-философского анализа, новизной магистральных выводов. Автор совершает смелый, но своевременный и основательный пересмотр устоявшихся в отечественной историко-философской науке взглядов на идейное наследие арабского мыслителя. Глубокое знакомство с текстами Авиценны, в том числе внимательное перечитывание тех из них, что вызывали не вполне корректные трактовки его главных идей, позволили автору провести далеко идущие параллели в развитии как восточной, так и западной средневековой мысли. Особое значение диссертация Овчаренко приобретает еще и потому, что богословием Авиценны в советское время занимались меньше всего и почти совсем не видели в нем оригинального религиозного мыслителя. Овчаренко высказывает новый взгляд, предлагая считать Авиценну в первую очередь богословом, тематически отчасти близким христианству (особенно в учении о человеке, с его «антропотеодицей»).

Научная новизна исследования Овчаренко, как и тонкость проделанной автором аналитической работы, совершенно явные. Положительным моментом следует считать ясно обозначенное дистанцирование от «советской системы» в исследовании мировоззрений прошлого, когда любому значительному мыслителю, с чисто идеологическими целями, чересчур часто приписывались «надуманные элементы материализма и пантеизма». Такого предвзятого и содержательно не обоснованного прочтения удостоился, как показывает Овчаренко, и великий Авиценна. Во многом поэтому было принято видеть в его системе элементы двойственности, каковой Овчаренко у Ибн Сины не наблюдает, подчеркивая, напротив, ее целостность. Влиятельность мысли Авиценны, в глазах диссертанта, обладает столь необозримой широтой, что заставляет Овчаренко ввести в научный оборот термин «авиценнизм». Понятие это, судя по составленной диссертации, имеет достаточную источниковедческую оснащенность. В перспективе теологических сопоставлений представляется ценным смелое и вполне реализовавшееся заявление автора «составить собственную философию Авиценны».

Специально посвятив целый параграф «белым пятнам» биографии арабского ученого, Овчаренко впервые указывает на тюркское происхождение Авиценны. Первоочередную задачу биографических изысканий Овчаренко видит в доказательстве того, что Ибн Сина погиб насильственной смертью. Странно, однако, что в автореферате мы не находим изложения событий, подтверждающих это интригующее заявление, и Ибн Сина умирает у Овчаренко совсем не трагично. Тем не менее очевидна скрупулезность проводимого автором разбора жизненного и творческого пути Ибн Сины.

При опоре на исследования франко-русского историка науки Александра Койре, Овчаренко подчеркивает персонологически-религиозный, а не панэнтестический-неоплатонистский характер философии Ибн Сины. Дело в том, что, согласно определению Ибн Сины, до сих пор не артикулированному в штудиях его системы, Бог понимается как «свободный Дух», «обладающий абсолютной свободой». В богословии Авиценны, таким образом, теистический момент доминирует над эманационистским. Овчаренко выделяет совершенно новые аспекты построений арабского мыслителя, прежде не достаивавшие присталь-

ного внимания, а именно: преемственность антропологии Авиценны от христианского «паулинизма» и учение Авиценны об обожении. Кроме того, «путем сближения с первоисточником» Овчаренко избавляет знакомящихся с философией Ибн Сины от ложного убеждения в ее дуалистическом характере. С точки зрения автора диссертации, Авиценна в своей терминологии близок — прежде всего понятиями «необходимосущее» и «возможносущее» — византийской богословской традиции; впрочем, именовать Бога «необходимосущим» свойственно, по Овчаренко, и первоначальному томизму. Вообще, панорама влияний Ибн Сины на западноевропейских аристотеликов периода «средней» и «зрелой» схоластики, разворачиваемая Овчаренко в заключительной части диссертации, придает исследованию, помимо философско-богословского, колоритный культурологический фон.

В диссертации Овчаренко довольно сложно отыскать какие-либо огрехи по части подробностей; однако отдельные тезисы не подкрепляются аргументами, а некоторые обобщения представляются чрезмерными. Все-таки насколько ярко отразились в учении Ибн Сины элементы именно «византийского богословия», как утверждает автор? Не на слишком ли большую широту претендует суждение Р. Овчаренко о средневековой европейской философии «как воспитаннице арабской культуры»? «Арабы явились учителями и воспитателями латинского Запада, именно учителями и воспитателями, а не как это зачастую считается, посредниками <...> или, что еще хуже, простыми комментаторами». Главный вопрос здесь — именно о «степени влияния» на «мэтров средневековой философии». В частности, возможно ли считать всю философию Фомы Аквинского по причине этого влияния действительно «неоригинальной»? И почему автор исследования так уверен в том, что, к примеру, понятие интуиции перетекло в творения Аквината из арабской философии, а не из «привычного» для Европы августинизма? И если трактовка универсалий в Европе XI—XIII вв. диктовалась исключительно арабами, то что делать с умеренным реализмом ранних схоластиков — Боэция и Ансельма Кентерберийского? И уж совсем сомнительным (во всяком случае, никак детально не подтверждаемым в тексте) выглядит вывод о том, что будто бы даже декартовское *cogito*

было наваяно Ибн Синой. Все же восхищение предметом исследования («роль философского наследия Авиценны») не должно вести к столь кардинальной перестановке акцентов в оценке движения мировой мысли.

Положение: «Философию Авиценны <...> следует оформить как отдельную философскую доктрину, потому как она самобытна в некоторых своих утверждениях» — выглядит довольно нелепым, ведь оригинальность частных утверждений не может быть веским основанием для того, чтобы свести учение до просто теории. Тем более что Овчаренко как бы сам поправляет себя в другом месте, замечая, что философия Ибн Сины была столь влиятельна, что можно говорить о целой методике философствования, о мыслительном направлении под названием «авиценнизм».

В целом недостатки работы Овчаренко совсем не превосходят «критического минимума». Замечания, адресуемые автору на этот счет, могут быть даже зачтены ему «в плюс», поскольку свидетельствуют не столько о реальных недосмотрах, сколько о том, что диссертация Овчаренко провоцирует на энергичный богословский диалог.

В целом диссертация отличается широким культурологическим подходом. Неисчерпаемость наследия Авиценны не только в его многогранности, но и в далеко не окончательной изученности его рукописей, разбросанных, как пишет автор, по всему миру. Стилистика диссертации оставляет самые лучшие впечатления. Подводя итог своему труду, автор признается: «Хочется верить, что данная работа послужит началом к более серьезному и детальному изучению богословия и философии Авиценны». Знакомство с проведенным исследованием сообщает столь же глубокую уверенность и читателю.

Нет сомнений, что автор диссертации «Авиценна, его жизнь, система взглядов и влияние на западную средневековую философию» Роман Овчаренко заслуживает присуждения ему ученой степени кандидата богословия.

6.1. Отзыв официального оппонента протоиерея Владимира ШМАЛИЯ на кандидатскую диссертацию иеромонаха АДРИАНА (Пашина) по кафедре Богословия на тему: «“Путеводитель” преподобного Анастасия Синаита как опыт раскрытия христологического учения Церкви»

1. Тема.

Тема, избранная автором для кандидатского исследования, как представляется, весьма интересна и актуальна.

2. Оформление, структура работы, стиль.

Все упомянутые аспекты работы соответствуют высоким академическим стандартам. Особенно хотелось бы отметить взвешенный стиль работы, аккуратность и сбалансированность формулировок.

3. Исследовательские навыки.

Автор весьма основательно работал с первоисточниками, а также тщательно проанализировал уже существующую исследовательскую литературу. Всякий сколько-нибудь значимый вывод в работе делается обоснованно и аргументированно. Автор вполне «отстраненно» и критически относится к различным точкам зрения, в его позиции отсутствует предвзятость.

4. Церковность.

На всем протяжении работы ясно и отчетливо прослеживается спокойная и уверенная позиция автора как православного исследователя, важнейшим критерием истинности тех или иных положений для автора является соответствие Преданию Церкви.

5. Актуальность.

В первую очередь, актуальным является осуществленный автором перевод «Путеводителя» преподобного Анастасия Синаита в полном объеме. С учетом же значимости христологической тематики появление данной работы также видится весьма полезным и своевременным как для церковной науки, так и для образовательных задач Церкви.

6. Содержание работы.

Ключевым элементом работы стал перевод «Путеводителя» прп. Анастасия Синаита — объемного святоотеческого текста, весьма насыщенного догматически и философско-терминологически.

В 1-й главе работы приведены важные данные о личности прп. Анастасия Синаита и о его трудах. Проводится весьма обстоятельный анализ комплекса вопросов, связанных с атрибуцией текста, в результате которого диссертант приходит к выводу о том, что автором «Путеводителя» является именно прп. Анастасий Синаит, а сам текст представляет собой целостное авторское произведение, а не компиляцию или сборник.

Вторая глава диссертации посвящена анализу терминологии прп. Анастасия. В частности, основательно рассматриваются такие категории, как природа, сущность, ипостась, лицо, природные и ипостасные свойства, действие, воля, «воипостасное». Данные категории изучаются в надлежащем церковно-историческом, филологическом и историко-философском контексте. В этой же главе (п. 2.1) анализируются критерии церковности богословских трудов и суждений, приводимые прп. Анастасием, а также представляющие особый интерес методы полемики с еретиками.

Третья глава представляет собой систематическое изложение христологии прп. Анастасия Синаита. Важным принципом построения этой части работы является не навязываемая автором святому отцу богословская структура, а бережное следование внутренней логике самого текста. Внутренняя же логика текста по преимуществу полемическая, антиеретическая — это своего рода «история христологических ересей» и их опровержения Церковью.

7. Заключение.

Рецензируемая работа является отрядным примером добросовестного и весьма качественного самостоятельного исследования и заслуживает отличной оценки, а также может быть рекомендована к публикации. Автор же достоин присвоения степени кандидата богословия.

6.2. *Отзыв официального оппонента доцента ПСТГУ протоиерея Бориса ЛЕВШЕНКО на кандидатскую диссертацию иеромонаха АДРИАНА (Пашина) по кафедре Богословия на тему: «“Путеводитель” преподобного Анастасия Синаита как опыт раскрытия христологического учения Церкви»*

Перевод на русский язык «Путеводителя» прп. Анастасия Синаита осуществлен проф. А. И. Сидоровым (I–III главы) и иеромонахом Адрианом (Пашиным) (главы IV–XXIV), помещен в представленном сочинении в качестве Приложения. Анализ христологических воззрений прп. Анастасия Синаита и посвящена данная работа.

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка цитируемой литературы из 107 наименований — монографий и статей.

Во введении показывается, что христологическое учение прп. Анастасия, выработанное в полемике с несторианами, монофизитами и монофелитами соответствует преданию святых отцов и является актуальным для нашего времени, когда Церковь живет в полирелигиозном обществе. В связи с этим возникает необходимость систематического исследования христологического учения прп. Анастасия в контексте святоотеческой традиции, сравнение его с христологией современных ему, предшествующих и последующих святых отцов, а также с еретической христологией.

Положения, выносимые на защиту, формулируются следующим образом:

- проведенный терминологический и богословский анализ «Путеводителя» выявил внутреннее органическое единство этого труда, согласованность выраженной в нем христологии с антропологией, описанной в «Трех словах об устройении человека по образу и по подобию Божию», «Вопросах и ответах», что подтверждает гипотезу о принадлежности «Путеводителя» прп. Анастасию Синаиту;

- прп. Анастасий Синаит является ярким и оригинальным представителем неохалкидонского богословия;

- «Путеводитель» прп. Анастасия Синаита является одной из первых попыток полного систематического описания святоотеческой христологии, предшественником «Источника знания» прп. Иоанна Дамаскина;

— прп. Анастасий Синаит считает Севира Антиохийского не должателем наследия свт. Кирилла Александрийского, а несомненным еретиком, христология которого противоречит христологии свт. Кирилла. Еще более еретическими являются учения о Христе других монофизитских, а также несторианских течений.

Указывается на значение работы для изучения христологических споров VII века и на ее необходимость не только для исследования трудов прп. Анастасия Синаита, но и для учебных курсов по патрологии, догматическому богословию, сравнительному богословию и истории Церкви.

В первой главе после жизнеописания прп. Анастасия Синаита кратко описываются его труды, особое внимание уделяется «Путеводителю». Показывается, что это произведение действительно принадлежит прп. Анастасию Синаиту и является целостным, а не собранием фрагментов, как это часто мыслится некоторыми богословами.

Вторая глава посвящена изучению терминологии прп. Анастасия Синаита. Она важна тем, что точно раскрываются объемы и содержания понятий, употребляемых прп. Анастасием Синаитом. С этим связан анализ значений тех высказываний, которые различно трактуются православными и еретиками.

В третьей главе изучается христология прп. Анастасия Синаита, основным для которой является *consensus patrum* и развитие богословской мысли в борьбе с еретиками. Учение о единой ипостаси Господа нашего Иисуса Христа дано с нескольких сторон, охватывающих практически все стороны христологии. Подробно учение о двух природах Господа (Христос — совершенный Бог и совершенный человек) связывается с дохалкидонскими учениями святых отцов об этом. Ипостасное соединение двух природ Господа нашего Иисуса Христа рассмотрено в контексте противопоставления несторианским и монофизитским взглядам. Обсуждается антропологическая парадигма и сложность Ипостаси Господа нашего Иисуса Христа, которая является Ипостасью Бога Сына. В связи со всем этим рассматриваются такие вопросы, как общение свойств, безукоризненные свойства (хороший инструмент в борьбе с афтартодокетизмом) и обожение человеческой природы Христа. Как следствие научного изучения наших представлений о Боговоплощении,

приводится учение о двух действиях (против моноэнергизма) и двух волях (против монофилитов) во Христе.

Обзор представленной работы показывает, что автором «Путеводителя» является прп. Анастасий Синаит и это произведение целостно, а не фрагментарно. Оно систематизирует православную христологию, будучи предшественником «Источника знания» прп. Иоанна Дамаскина и продолжающим традицию неохалкидонского богословия, прежде всего учений Иоанна Грамматика Кесарийского, Леонтия Византийского, свт. Софрония Иерусалимского, прп. Максима Исповедника. «Путеводитель» дает научную базу для защиты православной веры от еретических взглядов, углубляя ее понимание. Сама работа иеромонаха Адриана дает замечательный анализ «Путеводителя», хорошо его комментирует. Этот труд актуален, является новым словом в изучении истории христологии и может иметь многообразные применения в современном богословии. Работа иеромонаха Адриана (Пашина) удовлетворяет всем требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, и может считаться образцовым сочинением этого рода.

Его автор, иеромонах Адриан (Пашин), показывает хорошее владение методологией богословских исследований нашего времени, четко формулирует научные положения, необходимые для защиты православной веры, безусловно, заслуживает присуждения ему ученой степени кандидата богословия. Его работу полезно издать.

7. 1. Отзыв доцента протоиерея Валентина АСМУСА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Владимира КОЛЕСОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Церковная политика святого равноапостольного императора Константина Великого»

Новый вариант диссертации В. Колесова — результат весьма существенной доработки предыдущего. Многие серьезные недостатки работы исправлены. Чтобы не повторять того, что уже было сказано в нашем отзыве на старый вариант диссертации о ее достоинствах, ограничимся перечислением некоторых недостатков нового варианта.

Автор широко пользуется источниками, но при этом совершенно уклоняется от критической их оценки. Вулгарная хроника Малалы стоит у него в одном ряду с первостепенной важности сообщениями современников Константина, и даже сообщение Малалы о крещении Константина Сильвестром Римским оставляется автором без всяких комментариев. С абсолютным доверием автор пересказывает и сообщения Феофана о том, что Константин повелел идольские храмы отдавать служителям Христа, а коснеющих в идолопоклонстве наказывать смертью (с. 40). Автор не хочет замечать, что доверие к этим вопиюще анахроническим сообщениям совершенно перечеркивает то, что он говорил о толерантности как основе религиозной политики Константина. Анализ источников часто бывает поверхностным. Так, автор обвиняет составителей императорского указа о прекращении гонений в том, что они «гипотетически» обвиняют христиан в несоблюдении обычаев их родителей (с. 16). На самом деле эти слова указа говорят о том очевидном факте, что многие христиане не унаследовали свою веру от родителей, а приняли ее в результате личного обращения. В некоторых случаях автор переделывает свидетельство источников в пользу своей концепции. Император Константин все время называл себя служителем Божиим, а наш автор переделывает служителя Божия в служителя Церкви (с. 75), что совсем не одно и то же. Автор со ссылкой на третьестепенного англоязычного писателя Джонсона заявляет, что Константин, запрещая куриалам принимать священный сан, способствовал тому, чтобы духовенство пополнялось людьми «незнатного происхождения» (с. 42). На самом же деле Константин в данном случае ограждал интересы государства, которое не хотело поредения служилого сословия. Автор с удовольствием и помногу цитирует греческие тексты, но в некоторых случаях (например, с. 6–7) они оказываются без ударений и придыханий. Язык автора грешит модернизацией. Так, Собор у него — «церковное мероприятие» (с. 60 и др.). Мы находим «многополярное в религиозном отношении общество» (с. 29), в котором Константин проявляет «религиозную политкорректность» (с. 31). Работе свойственна определенная небрежность. В списке исследователей на с. 5 имя Альфельди названо дважды. С. 48 с некоторыми вариациями

напечатана дважды. На с. 47 верхние шесть строчек повторяют текст с. 46. Некоторые фразы напечатаны с пропусками и поэтому непонятны (с. 61, 74). Фамилия Рудоквас печатается с вариантами (с. 134). Греческая фамилия Фидас напечатана не с той буквы (с. 135).

Думается, однако, что эти и некоторые другие недочеты не снижают работу до неприемлемого уровня, и она может быть признана удовлетворительной, а автор ее — достойным искомой степени.

7. 2. Отзыв доцента П. В. КУЗЕНКОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Владимира КОЛЕСОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Церковная политика святого равноапостольного императора Константина»

В представленной работе предпринята попытка рассмотреть церковную политику святого императора Константина преимущественно на основе его собственных сочинений. Тема исследования, несомненно, должна быть признана актуальной. Церковно-государственные отношения — одна из наиболее животрепещущих тем современной церковной и общественной жизни России. После десятилетий официального атеизма государство вновь обращается к духовной твердыне православия в попытке обрести надежные устои для будущего развития. В этом отношении опыт первого христианского императора, обратившего Римскую империю из гонительницы в защитницу и рассадницу веры Христовой, заслуживает пристального изучения. Вопреки расхожим представлениям европейских «просветителей» XVIII—XIX вв., большинство современных ученых сходятся во мнении, что именно христианизация Римской империи позволила этому крупнейшему государству античного мира не только пережить тяжелейшие кризисы, но и стать основой для формирования европейской христианской цивилизации. И ныне, в эпоху тяжелого духовного кризиса последней, изучение становления отношений Империи как высшего проявления светской власти и Церкви как богоустановленного духовного института имеет первостепенное значение.

Как указано в автореферате, диссертация «является первым в после-революционной отечественной церковной историографии исследовани-

ем церковной политики святого равноапостольного императора Константина, базирующимся преимущественно на изучении его посланий к светским и церковным деятелям». Новизна работы состоит в том, что «в первую очередь учитываются его личные богословские и политические взгляды, отраженные в его посланиях и речах».

Автор ставит себе непростую цель — «выявить истинные мотивы тех или иных поступков императора на церковном поприще» (с. 10). Для ее достижения им создана на основе источников «фактографическая база, подвергнутая историко-богословскому анализу и тематической классификации».

В качестве выводов были сформулированы следующие положения:

1. В основании церковной политики святого равноапостольного Константина Великого лежала его личная вера и убежденность в том, что благополучие империи непосредственным образом зависит от благополучия Церкви.

2. В качестве основных направлений церковной политики императора Константина следует считать его стремление христианизировать всю империю, а также поддержать и сохранить мир и единство в самой Церкви.

3. Церковную деятельность императора Константина можно оценить как служение Церкви.

Несомненно, следует признать, что автором была проделана впечатляющая по объему исследовательская работа. Было изучено большое количество исторических материалов (как в русском переводе, так и на иностранных языках), на основе которых была воссоздана в целом вполне убедительная картина деятельности св. Константина на поприще христианизации империи.

В несколько меньшей степени, чем материал источников, использованы научные труды о Константине. Объем литературы, посвященной императору за последние два века, огромен, и ее полноценный анализ потребовал бы значительных затрат сил и, возможно, грозил бы отвлечь автора от его главной задачи — изучения сочинений самого равноапостольного Константина.

Выводы, выносимые автором на защиту, не вызывают возражений. Они вполне убедительно подтверждаются материалом источников и

хорошо укладываются в историческую картину эпохи. Автор демонстрирует зрелый подход к анализу мнений, высказывавшихся различными исследователями, и нередко предлагает вполне аргументированные самостоятельные решения тех и или иных исторических проблем. Радостно отметить, что деятельность равноапостольного Константина наконец-то находит объективное и взвешенное освещение со стороны православного исследователя.

Научный уровень работы был бы, несомненно, еще выше, если бы автору удалось избежать некоторых недостатков.

Наиболее уязвимой представляется общая историческая методология исследования. Подход к свидетельствам источников страдает полным отсутствием исторической критики. Все источники «по умолчанию» рассматриваются практически как равноценные — в одном ряду сопоставляются как первоисточники из эпохи Константина, так и поздние византийские сочинения. Между тем последние, как известно, представляют собой компиляции, составленные из самых разнообразных текстов, и нередко отражают не столько факты, сколько представления о них их авторов и редакторов, писавших в совершенно других исторических условиях. Например, оценивая такой важный аспект христианской политики Константина, как его законодательство, касающееся Церкви, автор опирается не только на материалы IV в., но и на сообщения «Хронографии» Феофана, написанной спустя пятьсот лет.

Законодательные меры Константина, особенно широкое привлечение епископов в качестве судей к юридическим разбирательствам (с. 41–43), как представляется, следовало бы рассмотреть подробнее. Этот аспект был одним из важнейших проявлений прохристианской политики императора и вполне укладывается в заявленную автором перспективу исследования. Не случайно в итоговом заключении (с. 118–119) автор упоминает эту меру как «атрибут принципиально новой модели отношений Церкви и государства».

Говоря о центральном внутривластном событии правления Константина — основании новой столицы империи Константинополя, автор опирается на сообщение Никифора Ксанфопула, согласно которому на статуе Константина была высечена надпись: «Тебе, Христе Боже, вручаю град сей» (с. 116). Между тем «Церковная история»

Никифора написана спустя много веков после описываемых событий, и делать далеко идущие выводы на основе такого ненадежного источника несколько рискованно.

Имеется и ряд более мелких замечаний.

Так, в числе «хронографов» (точнее, хронистов) автор упоминает Филосторгия, Фотия и Псевдо-Кодина, чьи сочинения не относятся к жанру хроник (хронографий).

К сожалению, русский перевод эдикта в «Церковной истории» Евсевия не вполне точен, что вводит автора в заблуждение относительно содержания этого важного документа. Латинский текст сохранился у Лактанция (*De mort. perses.* 34). То же можно сказать и о Миланском эдикте. При анализе содержания обоих документов недостаточно опираться на текст Евсевия (тем более в неточном русском переводе), необходимо полнее привлекать текст Лактанция.

Говоря о свидетельстве свт. Фотия (с. 25), следовало бы уточнить, что речь идет о цитируемом им сочинении под названием «Жительство святых отцов наших Митрофана и Александра», куда включено и «Житие Константина».

Орфографические ошибки/опечатки, к сожалению, нередко встречаются в работе.

Нет последовательности в написании имени соперника [императора] — Максенция/Максентия (с. 10).

Названия народов даются с заглавной буквы, что соответствует традиции XIX в., но не современной орфографии (с. 15, 109).

Впрочем, отрадно, что погрешности, отмеченные нами ранее, устранены в новой редакции работы.

Отдельные недочеты никоим образом не могут поставить под сомнение главный вывод: диссертационная работа Владимира Колесова выполнена на хорошем уровне и достойна высокой оценки.

8. 1. *Отзыв официального оппонента профессора А. К. СВЕТО-ЗАРСКОГО на кандидатскую диссертацию иерея Дионисия БУРМИСТРОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Государственно-церковные отношения в 1929–1939 гг.»*

Избранный автором диссертации хронологический отрезок истории Русской Православной Церкви в XX веке занимает всего десять лет, но по масштабам разворачивавшихся событий, по степени интенсивности внутрицерковной жизни, по экстремальным условиям внешнего бытия нашей Церкви период этот в нашей церковной истории можно считать беспрецедентным. В связи с этим вполне объяснимо, что особое внимание десятилетию, ведущему отчет от «года великого перелома» до начала Второй мировой войны, уделяли и продолжают уделять в своих трудах историки прошлого и наши современные исследователи — все, кто писал и пишет о советском периоде истории Русской Православной Церкви. Да, за последние годы накоплен и реализован колоссальный исторический потенциал, позволяющий нам беспристрастно, но с любовью (ведь мы — церковные историки) не судить, а рассуждать о событиях минувшего, носивших зачастую трагический характер. И этот потенциал автор в полной мере использует в своей кандидатской диссертации. Он отказывается от роли самостоятельного исследователя. Степень задействованности архивных материалов, а тем более материалов оригинальных, свежих, крайне невелика. И обращается автор работы к ним крайне аскетично, лишь изредка приводя почерпнутые из архивных источников факты в подтверждение некоторым постулатам своей работы. Получается такая простая «арифметика»: основной текст работы занимает 157 страниц (с 25 по 182), а цитирование архивных материалов приводится лишь на 22-х страницах. При этом первая ссылка приведена на с. 52. Но это не умаляет общих достоинств работы. Просто ее автор пошел своим путем. Его призвание — скрупулезно анализировать уже известные факты, поставить их в определенную причинно-следственную связь. Его цель — воссоздать динамичную историческую картину государственно-церковных отношений, представить во всех деталях, со всеми нюансами механизмы этих отношений, определявшие положение Церкви и верующих в предвоенное десятилетие.

Сам автор (с. 14) видит свою задачу в том, чтобы ликвидировать определенные пробелы, существующие в современной историографии: представить последовательный разбор процесса церковно-государственных отношений, «увязать» события, происходившие в церковной среде в рамках партийно-государственного аппарата, проанализировать зависимость взаимоотношений церковных и государственных структур на региональном уровне от политики, проводившейся «центром». С этой триединой задачей автор, как кажется, вполне справился. Более того, можно с уверенностью утверждать, что впервые нам представлена работа, помещающая важнейший аспект церковной жизни определенного периода в контекст отечественной истории, со всеми изгибами и противоречиями внешне- и внутривнутриполитического курса, проводившегося в те годы в СССР, в контекст международных отношений.

Но все же, при всей взвешенности подхода, автор, пожалуй, не избежал в некоторых местах своей работы слепого следования идеологическим концепциям предшественников. Так, в тексте работы он дважды ставит в зависимость «укрепление власти» Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Сергия (Страгородского) от репрессий, которым подвергались его идейные противники (с. 107—115, 124—126). Известно, что такого рода схематичный подход характерен для представителей определенных церковных кругов, известных своим «особым отношением» к Святейшему Патриарху Сергию. Наше предположение вполне подтверждается ссылками на работы, которые служат источниками для автора диссертации. Едва ли пассажи такого рода украшают его труд.

Есть в работе и ряд других пререкаемых и требующих пояснения вопросов, на которых мы считаем необходимым остановиться и, в свою очередь, попросить диссертанта ответить нам.

На с. 27 автор пишет: «На XIII съезде ВКП(б) в мае 1924 года по предложению М. Калинина было даже принято решение оказать материальную помощь религиозным сельскохозяйственным кооперативам. Хотя эта акция государства имела в виду поддержку в основном сектантских общин, известны случаи, когда в подобные кооперативы организовывались насельники разогнанных монастырей». На самом деле — не насельники разогнанных монастырей, а насельники мона-

стырей, которым удалось избежать закрытия, могли сохранить обители под видом артелей, и это была очень распространенная практика.

На с. 30 утверждается, что «14 декабря 1925 года митрополит Сергий (Страгородский) официально вступил в исполнение обязанностей Патриаршего Местоблюстителя». На самом деле — Заместителя Патриаршего Местоблюстителя.

На с. 77 автор диссертации проводит следующие цифры: «В 1930—1931 годы (так в тексте) состоялось около 50 тысяч арестов и 5000 казней священнослужителей и мирян». При этом дана ссылка на книгу «Страж Дома Господня» (автор-составитель С. Фомин). Сам же С. Фомин ссылается на работу Н. Емельянова «Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1952 год». Так зачем же автору такое цитирование «из вторых рук»?

На с. 80 автор пишет о том, что иерей П. Харизаменов и его супруга были лишены избирательных прав в 1917 году. Следует пояснить.

На с. 93 утверждается, что протоиерей Александр Лебедев «был иерей в Казанском женском монастыре Москвы». Такого монастыря в тогдашних пределах столицы не было. О какой обители идет речь?

На с. 112 обращает на себя внимание следующий авторский пассаж: «Церковная власть, которая [находилась] в руках митрополита Сергия в те времена, вовсе не обещала ее обладателю спокойствия и славы. Добиваясь этой власти порою неоднозначными, с точки зрения христианской этики, средствами, он все имел целью оградить церковный строй от хаоса, в который хотела (так в тексте — А. С.) столкнуть Церковь богоборческое государство».

Во-первых, очень спорно, что добивался. Он этой властью обладал как законный Заместитель Патриаршего Местоблюстителя. Другое дело, что не все эту власть признавали или признавали, но лишь отчасти. Конечно, приняв на себя кормило тонущего в волнах гонения церковного корабля, он действовал жестко и властно, но опять же желая «оградить церковный строй от хаоса», как, собственно говоря, и утверждает уважаемый автор работы. Но вот в хаос церковную жизнь толкало не только безбожное государство, но и... объективно говоря, оппозиционеры, делавшие ставку на жизнь в подполье или выдвигавшие фантастические проекты епархиальных автокефалий. О том, к

чему могли привести, а отчасти и привели подобного рода тенденции, убедительно повествует А. Л. Беглов в своем исследовании «В поисках “безгрешных катакомб”. Церковное подполье в СССР». Автору диссертации эта работа знакома, он на нее ссылается, но выводы, сделанные А. Л. Бегловым, остались автором не востребованными. А жаль...

Кроме того, автор диссертации (кстати, как и подавляющее большинство современных исследователей) не учитывает одного очень важного хронологического фактора: архиереи, действовавшие в рассматриваемый нами период русской церковной истории, были воспитаны в традициях церковно-государственной «симфонии» синодальной эпохи — почти все, от патриарха Тихона до обновленческих лидеров, и они просто не знали, как выстраивать отношения с новой социально-политической системой, какую модель государственно-церковных отношений предпочесть. Тем более что все они впервые столкнулись не просто с секулярным, а с откровенно враждебным в отношении Церкви (и религии вообще) атеистическим государством. А над этим фактором, на наш взгляд, следует поразмышлять.

Обращает на себя внимание критика и утверждение автора, приведенное на с. 144: «Взаимное признание и письменное общение митрополита Кирилла, неформально возглавлявшего умеренную часть “непоминающих”, или “правой” церковной оппозиции, и митрополита Иосифа, являвшегося главой более организованного и радикального по отношению к “сергианам” течения в Церкви, ознаменовало собой принципиальное объединение всей “правой” церковной оппозиции. Так как объединение это происходило в процессе признания митрополита Кирилла законным Местоблюстителем, можно утверждать, что сдержанная позиция митрополита Кирилла, заключавшаяся в различении вопросов о личном грехе митрополита Сергия и его ближайших последователей против Церкви и о присутствии благодати Божией в их иерархии и таинствах, была при консолидации церковной оппозиции принята большинством ее представителей».

Нет, уважаемый диссертант, утверждать этого как раз нельзя. Увы, но таких фактов современная историография не знает. Можно лишь предполагать. Но на каком основании? Как говорится, дайте факты! Дайте факты, свидетельствующие о том, что «умеренная оппозиция»,

считавшая для себя невозможным Литургию вместе с митрополитом Сергием и его сторонниками, но полагавшая, что в смертном случае возможно принять последнее напутствие от «сергианского попа», и «крайне правая оппозиция», отрицавшая благодатность таинств у «сергиан», где-либо и когда-либо пришли к какому-либо консенсусу. Дайте факты, а иначе — подобного рода утверждение просто голословно.

Более чем категоричным следует считать, на наш взгляд, утверждение автора, приведенное на с. 159: «Так как возникновение самой церковной оппозиции митрополиту Сергию, начавшееся после появления Декларации 1927 года, шло не от отдельных иерархов, а из глубин церковного народа, то и уход ее основных лидеров не мог означать распада самого оппозиционного течения в Церкви».

Откуда это следует? Нужны факты. Категория «церковный народ» в данном контексте представляется крайне расплывчатой.

На с. 167 автор обращается к документу, принятому 11 ноября 1939 года при участии И. В. Сталина на заседании Политбюро ЦК ВКП (б). Он цитирует его крайне избирательно, причем цитирование опять же производится по принципу — «цит. по...». В данном случае по работе Юрковецкого В. Л. «Церковь и государство. Эволюция взаимоотношений». Курск, 2001. При этом из документа выпадает самый главный абзац: «Указание товарища Ульянова (Ленина) от 1 мая 1919 года за № 13666-2 “О борьбе с попами и религией”, адресованное председателю ВЧК товарищу Дзержинскому, и все соответствующие инструкции ВЧК—ОГПУ—НКВД, касающиеся преследования служителей русской православной церкви и православных верующих, — отменить». А ведь документ-то важный. Тем более что сам автор работы дал факты, свидетельствующие о том, что в 1939 году «интенсивность гонений против Церкви действительно резко снизилась». Ну а как же документ? Удивительно, но автору проще посчитать его фальшивкой. Он так и пишет о том, что «у историков подлинность приведенного документа вызывает сомнение». При этом под собирательным понятием «историки» подразумевается один лишь И. Курляндский — автор работы «Протоколы церковных мудрецов», основные положения которой сводятся к известному постулату: «Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда». Полагаем,

что соискателю следовало бы обратиться непосредственно к тексту документа, тем более что среди публикаций имеются его факсимильные воспроизведения.

В заключение хотелось бы отметить высокий профессиональный уровень работы, прекрасный язык представленного текста, подробный обзор литературы и источников.

Представленную работу следует считать соответствующей нормам, предъявляемым к кандидатским работам, а ее автора — достойным искомой степени.

8. 2. Отзыв официального оппонента преподавателя А. Л. БЕГЛОВА на кандидатскую диссертацию иерея Дионисия БУРМИСТРОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Государственно-церковные отношения в 1929–1939 гг.»

Работа иерея Дионисия Бурмистрова «Государственно-церковные отношения в 1929–1939 гг.», представленная на соискание ученой степени кандидата богословия, посвящена интереснейшей и актуальной проблематике, затрагивающей историю Русской Церкви в ушедшем XX столетии.

Следует приветствовать попытку диссертанта дать общий обзор истории православной российской Церкви в 1930-е гг., проследив взаимосвязь между государственной политикой в отношении Церкви, церковно-политическими коллизиями этого десятилетия и общим состоянием церковной организации на епархиальном и приходском уровне. Исключительно ценно, что автор обращает внимание на социальные аспекты политики власти в отношении Церкви: на коллективизацию, преследование «лишенцев», налогообложение духовенства и т. п. В этой связи формулировка темы исследования представляется даже несколько зауженной, поскольку задачи, которые поставил и решил в его ходе диссертант, выходят за рамки исключительно государственно-церковных отношений.

Работа написана с привлечением большого массива научной литературы. Безусловным ее преимуществом является введение в оборот значительного количества новых архивных документов, особенно из

архива Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви. Вполне продуманной представляется структура работы. Автор в целом демонстрирует хороший стиль научной речи и, можно сказать, проявил себя вполне квалифицированным исследователем.

Большой интерес вызывают страницы диссертации, посвященные описанию действий местных властей в отношении Церкви, и особенно функционированию Союза воинствующих безбожников. Автор убедительно показывает, что механизм создания этой «массовой» организации носил по своей сути фальсификаторский характер. Убедительно описан процесс изменения государственной политики в отношении Церкви после начала Второй мировой войны и, в частности, роль Московской Патриархии в присоединении к СССР территорий Западной Белоруссии и Украины.

Вместе с тем в ходе знакомства с работой иерея Дионисия Бурмистрова возникают и некоторые замечания. Так, представляется, что хотя бы конспективное описание положения обновленческого движения в 1930-е гг. усилило бы некоторые положения работы. Тем более что и сам автор замечает (с. 112), что обновленческая опасность была важным контекстом деятельности лидеров Патриаршей Церкви, заставляя их быть более гибкими в вопросах взаимодействия с властью. Обзор государственно-церковных отношений в 1918—1929 гг., данный в диссертации, представляется нам слишком кратким и не позволяющим автору проследить преемство политики в отношении Церкви между первым и вторым десятилетием советской власти. Часть современных исследований осталась вне поля зрения автора диссертации. Так, не используются некоторые последние работы отечественных и зарубежных исследователей по истории СССР 1930-х гг. (О. Хлевнюк, Ш. Фицпатрик, А. Г. Тепляков и др.), которые расширили бы базу диссертации и позволили бы автору прийти к более взвешенным выводам. Досадным фактом представляется цитирование автором псевдопостановления Политбюро ЦК ВКП(б) 1939 г. (с. 167), которое сегодня признается безусловной фальшивкой и в отношении которого оговорка о его «возможном» подложном характере уже недостаточна.

Ряд тезисов, сформулированных автором, носят дискуссионный характер. Так, ужесточение антицерковной политики власти после 1929 г.

вряд ли следует объяснять именно победой Сталина над «правой оппозицией» в ВКП(б), которая отстаивала «умеренную» линию в отношениях с религиозными организациями страны. Скорее, это было вызвано тем, что власть посчитала достигнутыми поставленные ранее цели по «разложению» Церкви и созданию «раскола среди тихоновцев» и теперь считала возможным перейти к открытой репрессивной политике.

Автор считает, что в ходе коллективизации советская власть полностью подавила сопротивление крестьян. На деле, как нам кажется, сопротивление крестьян приобретало новые формы, более изощренные и часто еще более ярко окрашенные в религиозные тона. Традиционная религиозность как таковая, как это пронизательно показывает Ш. Фицпатрик, становилась теперь формой крестьянского сопротивления. Поэтому вывод о том, что к 1933 г. «государство добилось значительного ослабления влияния Церкви в общественной жизни, особенно на селе» (с. 89), выглядит не вполне точным.

Полемика между митрополитами Сергием и Кириллом и позиция в ней Заместителя Патриаршего Местоблюстителя была следствием не только давления власти и желания «укрепить свою позицию», как об этом пишет автор, но и других, в том числе и сугубо внутрицерковных, мотивов. Документы этой полемики, безусловно, требуют экклезиологической интерпретации, поскольку за ними стоят разные видения Церкви; и как нам представляется, экклезиологическое видение митрополита Кирилла было гораздо более противоречивым. Митрополит Сергей стремился сохранить патриархоцентризм, который — как недавно показал Д. В. Сафонов — формировался еще при свт. Тихоне, тогда как позиция митрополита Кирилла вела, в конце концов, к удалению реально действующей фигуры предстоятеля всей Русской Церкви от церковной жизни, к забвению в практике церковного управления патриаршего авторитета и в перспективе — к атомизации церковной жизни, что только играло бы на руку власти.

Тезис автора о том, что «возникновение самой церковной оппозиции митрополиту Сергию... шло не от отдельных иерархов, а из глубины церковного народа» (с. 159), требует дополнительных доказательств. Статистические данные о числе храмов той или иной православной ориентации, приводимые диссертантом, говорят как раз об обратном.

В любом случае, вопрос о реальной социальной базе «правой оппозиции» Заместителю Патриаршего Местоблюстителю в современной историографии остается непроясненным.

Иногда в изложении соискателя присутствуют излишняя публицистичность и тезисы, не в достаточной мере подкрепленные материалом работы. Например, в заключении диссертации соискатель утверждает: «Возможно, и при более принципиальной позиции митрополита Сергия в государственно-церковных отношениях властям пришлось бы в предвоенные годы приостановить наступление на Церковь» (с. 182). Однако это не следует из представленного материала, и с равным успехом мы можем предположить и обратное, а именно: что бóльшая «принципиальность» митрополита Сергия привела бы к окончательной делегализации Патриаршей Церкви и к уничтожению всего ее епископата.

Наконец, в работе было бы необходимо объяснение — хотя бы в виде гипотетического предположения — того обстоятельства, что «органы НКВД так и не получили санкции на арест митрополита Сергия» и его окружения (с. 157), несмотря на то, что ими был получен массив показаний более чем достаточный для разгрома Патриархии и расстрела ее членов. Это кульминация трагедии Русской Церкви, которая еще не получила своего удовлетворительного объяснения, и автор имел возможность предложить свою интерпретацию этого обстоятельства.

Высказанные замечания ни в коей мере не снижают общей положительной оценки рецензируемой работы. Многие из этих замечаний носят дискуссионный и не принципиальный характер. Хотелось бы отметить, что работа иерея Дионисия Бурмистрова ставит интересные научные вопросы и подталкивает к дальнейшему научному поиску, что нужно отнести к безусловным положительным результатам исследования. Таким образом, представленная работа полностью отвечает требованиям, предъявляемым к диссертациям на соискание ученой степени кандидата богословия, а ее автор, безусловно, заслуживает присуждения искомой степени.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Андроник (Трубачев), игумен, кандидат богословия, доцент МДА
AndroniK-pavel@bk.ru

Бакулин И. И., преподаватель Богословского факультета ПСТГУ,
аспирант ОЦАД
backulinivan@mail.ru

Далмат (Юдин), иеромонах, кандидат богословия
mon.dalmat@gmail.com

Дионисий (Шленов), игумен, кандидат богословия, доцент кафедры
Филологии МДА, заведующий библиотекой МДА
vestnik@mda.ru

Дьяченко Г. В., кандидат филологических наук, доцент, соискатель
кафедры Систематического богословия и патрологии богословского
факультета ПСТГУ
galya.dyachenko@gmail.com

Заболотный Е. А., аспирант МГУ им. М. В. Ломоносова, сотрудник
ЦНЦ «Православная Энциклопедия»
e.zabolotnyj20@mail.ru

Иванов М. С., доктор богословия, заслуженный профессор МДА,
проректор по учебной работе МДА
mikhail.step.ivanov@gmail.com

Калинин М. Г., преподаватель кафедры Библистики МДА, преподаватель
ОЦАД, сотрудник ЦНЦ «Православная Энциклопедия»
jerm-est@mail.ru

Ким С. С., PhD, преподаватель МДА, научный сотрудник Базельского
университета (Швейцария)
kimserge@gmail.com

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Кравец С. Л., заведующий кафедрой Общественных наук ОЦАД, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия», ответственный редактор Научного издательства «Большая Российская энциклопедия»
secretar@sncre.ru

Ларионов А. В., кандидат богословия, преподаватель кафедры Филологии МДА
illariosha@gmail.com

Лизгунов Павел, иерей, преподаватель бакалавриата МДА
lizgunov@gmail.com

Липовецкий П. Е., кандидат богословия, преподаватель кафедры Церковной истории МДА
plipovesky@rambler.ru

Пернбаум А. Г., кандидат физико-математических наук
pernbaum@yandex.ru

Петров А. А., старший научный сотрудник Отдела письменных источников Государственного Исторического музея
alptv@yandex.ru

Платон (Игумнов), архимандрит, кандидат богословия, профессор МДА, заместитель директора по научной работе Центра дополнительного образования МДА
arhim.platon@gmail.com

Преображенский А. М., сотрудник издательской группы «Smaragdus Philocalias»
sonnenwacht@inbox.ru

Рамазян А. С., кандидат богословия
armen-ramazyan@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Сергий (Голубцов), епископ, впоследствии **архиепископ** († 16 июня 1982 г.)

Сидоров А. И., кандидат исторических наук, кандидат богословия, доктор церковной истории, профессор МДА
isid-agarit@mail.ru

Скобелев М. А., кандидат богословских наук, доцент кафедры Библистики ПСТГУ и МДА
mskobelev@mail.ru

Феодор (Юлаев), иеромонах, преподаватель МДА
ulaev.theodor@gmail.com

Флоренский Павел, иерей († 8 декабря 1937)

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Andronicus (Trubachev), hegumen, candidate of Theology, Assistant Professor MThA
AndroniK-pavel@bk.ru

Backulin I. I., St. Tikhon's Orthodox University faculty member, Post-graduate student at Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate and Doctoral Studies
backulinivan@mail.ru

Dalmatus (Yudin), hieromonk, candidate of Theology
mon.dalmat@gmail.com

Dionysius (Shlenov), hegumen, candidate of Theology, Assistant Professor of the Philology Department at the MThA, head librarian of the MThA
vestnik@mda.ru

Dyachenko G. V., candidate of Philology, Assistant Professor, Aspirant at the Sub-department of Systematic Theology and Patrology of the Department of Theology of St. Tikhon's Orthodox University
galya.dyachenko@gmail.com

Florensky Paul, priest († 8 December, 1937)

Ivanov M. S., Emeritus Professor at MThA, provost of academic affairs at MThA
mikhail.step.ivanov@gmail.com

Kalinin M. G., Faculty Member of Biblical Studies Department at MThA, Faculty Member at Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate and Doctoral Studies, employee of the Center for Church Studies «Orthodox Encyclopedia»
jerm-est@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Kim S. S., PhD, faculty member at MThA, research fellow at Basel University
kimserge@gmail.com

Kravets S. L., Head Faculty Member at Social Sciences Department at Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate and Doctoral Studies, head director of the Center for Church Studies «Orthodox Encyclopedia», chief editor of the Scientific publishing house «The Great Russian Encyclopedia»
secretar@cncpe.ru

Larionov A. V., candidate of Theology, Faculty Member of the Department of Philology at MThA
illariosha@gmail.com

Lipovetsky P. E., candidate of Theology, Faculty Member of Church History Department at MThA
plipovesky@rambler.ru

Lizgunov Paul, priest, Undergraduate Program Faculty Member at MThA
lizgunov@gmail.com

Pernbaum A. G., candidate of Physics and Mathematics
pernbaum@yandex.ru

Petrov A. A., head researcher at Department of Written Sources at the State Historical Museum
alptv@yandex.ru

Plato (Igumnov), archimandrite, candidate of Theology, Professor of Theology at MThA, Deputy Director of the Research Center for Additional Education MThA
arhim.platon@gmail.com

Preobrazhensky A. M., employee of the Publishing Group «Smaragdus

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Philocalias»
sonnenwacht@inbox.ru

Ramazyan A. S., candidate of Theology
armen-ramazyan@mail.ru

Sergius (Golubtsov), bishop, later **archbishop** († 16 June 1982)

Sidorov A. I., candidate of History, candidate of Theology, doctor of Church History, professor at MThA
isid-agapit@mail.ru

Skobelev M. A., candidate of Theology, Assistant Professor at the Biblical Studies Department at St. Tikhon's Orthodox University and Moscow Theological Academy
mskobelev@mail.ru

Theodore (Yulaev), hieromonk, MThA faculty member
ulaev.theodor@gmail.com

Zabolotny E. A., Post-graduate student at Moscow State University, employee of the Center for Church Studies «Orthodox Encyclopedia»
e.zabolotnyj20@mail.ru

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 18—19. 2015

№ 3 январь—март, № 4 апрель—июнь

Научно-богословский журнал

ISBN978-5-87245-212-3

Научное редактирование *В. Л. Шленов, Е. В. Ткачев,*
С. С. Ким

Литературный редактор *А. О. Солдаткина*

Переводчик на английский *П. Н. Лонган*

под редакцией С. Г. Тер-Минасовой

Корректоры *И. М. Быкова, М. В. Осипова,*

П. А. Туркин

Макет и верстка *И. А. Пичугин*

Издательство МДА

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,

Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: vestnik@mpda.ru