

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 16–17. 2015

№ 1 январь—март, № 2 апрель—июнь



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 978-5-87245-212-6

© 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

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

Svetozarskii 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)

Pentkovskij 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 |
| Слово к читателям | 19 |

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

| | |
|--|----|
| <i>Филофей (Артюшин), иеромонах.</i> Современный метод нарративного анализа и возможности его использования в православной библеистике | 23 |
|--|----|

Богословие

| | |
|---|----|
| <i>Адриан (Пашин), игумен.</i> «Евхаристический» аргумент в полемике преподобного Анастасия Синаита с афтартодокетами | 56 |
| <i>Дионисий (Шленов), игумен.</i> Иерархическое посредство и непосредственность теофании по «Ареопагитикам» | 69 |

Церковная история

| | |
|--|-----|
| <i>Сидоров А. И.</i> Становление первохристианской Церкви. Часть первая (От рождения Церкви до первых гонений) | 98 |
| <i>Макарий (Веретенников), архимандрит.</i> Деятельность святого митрополита Максима на Русской кафедре (с приложением «Поучения» и «Повести о митрополите Максиме») | 125 |
| <i>Сафонов Дмитрий, иерей.</i> Налог на культовую деятельность как способ борьбы с религией при советской власти | 155 |

СОДЕРЖАНИЕ

Агиография

- Лисин Олег, диакон.* Личность святого Патрика Ирландского
в свете развития современной кельтологии 193

Церковное искусство

- Андроник (Трубачев), игумен.* История подготовки магистерской
диссертации епископа Сергия (Голубцова) «Живописное
и иконописное направления в церковной живописи
и их онтологическая оценка» 214

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦОВ И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

- Свт. Кирилл Александрийский.* О козле отпущения.
Послание епископу Акакию Скифопольскому
(Перевод с древнегреческого, вступительная статья
и примечания *иером. Феодора (Юлаева)*) 238
- Феодор Мопсуэстийский.* Предисловие к толкованию
на книгу пророка Ионы (Перевод с древнегреческого
и вступительная статья *иерея Бориса Тимофеева*) 258
- Прп. Григорий Синаит.* О четырех иерархиях
(Перевод с древнегреческого и публикация славянского
текста *иеромонаха Тавриона (Смыкова)*) 273
- Восточные переводы «Сотницы» блаженного Диадоча
Фотикийского (Публикация *С. С. Кима*) 309

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Публикации

- Сергий (Голубцов), епископ.* Средства выражения византийского
стиля по отношению к реалистическому направлению
в церковной живописи
(Публикация *игумена Андроника (Трубачева)*) 333

СОДЕРЖАНИЕ

Письма

- Переписка епископа Феодора (Поздеевского) и архиепископа Никона (Рождественского) со священником Павлом Флоренским. Часть II. Письма 35–51 (1 августа 1916 года — 23 ноября 1918 года) (Публикация игумена Андроника (Трубачева)) 354

Памяти почивших

- Венсан (Депрэ), иеромонах. Отец Адальбер де Вогюэ (1924–2011) 382

Проповеди

- Евгений (Решетников), архиепископ Верейский. О покаянии и прощении 392

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

- Бондач А. Г. Библиографический указатель к «Деяниям Вселенских Соборов». Часть 2. IV Вселенский Собор (продолжение) 398

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

- Научная жизнь Академии за 2007/2008 учебный год. Отзывы на кандидатские диссертации 444

CONTENTS

| | |
|-------------------------|----|
| A List of Abbreviations | 15 |
| A word to the readers | 19 |

SECTION I. RESEARCHES AND PUBLICATIONS

Biblical Studies

| | |
|--|----|
| <i>Philotheus (Artyushin), hieromonk.</i> The contemporary method of narrative analysis and the possibility of its use in the Orthodox Christian Bible Studies | 23 |
|--|----|

Theology

| | |
|--|----|
| <i>Adrian (Pashin), hegumen.</i> The “eucharistic” argumentum St. Anastasius of Sinai’s Dispute with Aphthartodocetae | 56 |
| <i>Dionysius (Shlenov), hegumen.</i> A hierarchical means and the spontaneity of Theophany according to “The Corpus Areopagiticum” | 69 |

Church History

| | |
|--|-----|
| <i>Sidorov A. I.</i> The beginnings of the early Church. Prologue. (The birth and “in utero” development of the Church) | 98 |
| <i>Macarius (Veretennikov), archimandrite.</i> St. Metropolitan Maxim’s activities at the Russian See (Accompanied by “An Exhortation” and “A Tale of Metropolitan Maxim”) | 125 |
| <i>Safonov Demetrius, priest.</i> The tax on religious activity as a means of fighting with religion during the Soviet rule | 155 |

CONTENTS

Hagiography

- Lisin Oleg, deacon.* Person of St. Patrick of Ireland in the light of the development of modern Celtic Studies 193

Church Art

- Andronicus (Trubachev), hegumen.* The history of the preparation of bishop Sergius' (Golubtsov) masters dissertation "naturalistic and iconographical movements in church art and their ontological evaluation" 214

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

- St. Cyril of Alexandria.* On the Scapegoat. An epistle to Acacius, bishop of Scythopolis (A translation from Ancient Greek, an introduction and notes by *hieromonk Theodore (Yulaev)*) 238
- Theodore of Mopsuestia.* A Preface to the Commentary on the Book of Prophet Jonah (A translation from Ancient Greek and introduction by *priest Boris Timofeev*) 258
- Venerable Gregory of Sinai.* On the four hierarchies (A translation from Ancient Greek and publication of the Slavonic text of *hieromonk Tabrio (Smykov)*) 273
- A Few Eastern Translations of "The Hundred Chapters"
by st. Diadochus of Photike (A publication by *S. S. Kim*) 309

SECTION III. MATERIALS AND PUBLICATIONS

Publications

- Sergius (Golubtsov), bishop.* Means of expression of the byzantine style in regard to the realistic tendency in Church art (Publication of *hegumen Andronicus (Trubachev)*) 333

CONTENTS

Letters

- Correspondence of bishop Theodore (Pozdeevskij)
and archbishop Nikon (Rozhdestvenskij) with priest Paul Florenskij.
Part II. Letters 35–51 (1 August 1916 – 23 November 1918)
(Publication of *hegumen Andronicus (Trubachev)*) 354

In memoriam

- Vincent (Desprez), hieromonk. Fr. Adalbert de Vogue (1924–2011)* 382

Sermons

- Eugene, archbishop of Vereya. On the repentance and forgiveness* 392

SECTION IV. REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

- Bondach A. G. A bibliography for “The Acts of the Oecumenical Councils”. Part 2. The Fourth Oecumenical Council (Continued)* 398

SECTION V. CHRONICLE

- Scientific life at the Academy in the academic years 2007/2008.
Reviews of candidate dissertations, defended in the Moscow
Theological Academy in 2007/2008 444

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АО Периодические издания и серии Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994–2009. № 1–56.
- 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—.
- ВРЗЕПЭ Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. П., 1947–1949. Новая серия. 1950–1989.
- ВС Византийский словарь: в 2 тт. СПб., 2011.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1834–1905. Новая серия. 1906–1916.
- ЛЛС Лицевой летописный свод. Кн. 1–10. М., 2007–2008.
- НКС Настольная книга священнослужителя. Т. 1–7. М., 1977–1994.
- ПСРА Полное собрание русских летописей. Т. 1–43. М. – Л., СПб., 1846—.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- РИБ Русская историческая библиотека. Т. 1–39. СПб. – Л., 1872–1927.
- СРусЯ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975—.
- 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—.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. B. — New York — Boston, 1914—1982. Т. 1—4 (28 partes). Series secunda. B. — New York — Boston, 1984—.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CCSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout, 1954—.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda Vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- CPL Clavis patrum latinorum... / Commode recludit E. Dekkers... praeparavit et iuvit A. Gaar. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis, 1995.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. W. — B. — Boston — Leipzig, 1866—.
- 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—.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. P., 1857—1866. Т. 1—161.
- PO Patrologia orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P. — Turnhout — R., 1904—.
- PTS Patristische Texte und Studien. 1963—.
- RM Revue Mabillon. Liguge: Abbaye Saint-Martin, 1905—1921. Liguge — P., 1922—1989. P., 1990—.
- SC Sources chretiennes. P., 1941—.
- ST Studi e testi. V., 1973—.
- StHib Studia Hibernica. D., 1961—.
- StP Studia patristica (отд. сборники с доп. продолжающейся нумерацией). Oxford — B. — New York — Leuven, 1957—.
- TS Theological studies. Thousand Oaks (CA), 1940—.
- TLG Thesaurus linguae graecae on-line.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Архивы и институции

| | |
|------|---|
| ГАРФ | Государственный архив Российской Федерации (быв. ЦГАОР – Центральный государственный архив Октябрьской революции и социалистического строительства) |
| РГБ | Российская государственная библиотека (бывшая Государственная библиотека им. В. И. Ленина) |

Учебные заведения

| | |
|-------|--|
| МДА | Московская духовная академия |
| СПбДА | Санкт-Петербургская духовная академия |
| ОЦАД | Общецерковная аспирантура и докторантура |
| MThA | Moscow Theological Academy |
| SPThA | Saint Petersburg Theological Academy |
| CNRS | Centre national de la recherche scientifique |

Названия городов

| | |
|------|--------------------|
| K. | Киев, Київ |
| L. | Ленинград |
| M. | Москва |
| P. | Париж |
| СПб. | Санкт-Петербург |
| B. | Berlin |
| D. | Dublin |
| L. | London |
| P. | Paris, Parisiis |
| R. | Romae, Roma, Rome |
| V. | Città del Vaticano |
| W. | Wien |

Условные обозначения

+ добавляет

< опускает

p, r репринт, reprint

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЯМ

Дорогие читатели! Вы держите в руках очередной номер журнала Московской духовной академии «Богословский вестник». Печатное слово всегда являлось неотъемлемой частью образовательного процесса. В духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви реализуется усилие глубоко и полноценно приобщить учащихся к великой традиции Православия, создать у них правильную и сбалансированную систему духовных ценностей. Этой высокой цели и призван служить издаваемый ныне «Богословский вестник».

Нынешний номер отличается от предшествующих стремлением соответствовать современным российским и мировым стандартам в оформлении и подаче материалов. Читатель вправе задать вопрос: насколько унификация материалов будет способствовать укреплению или ослаблению принятого нами подхода? *Дух дышит, где хочет*¹. Мы полагаем, что укрепление формальной стороны скажется самым благотворным образом и на содержании статей, к высокому уровню которых призвана стремиться Академия. Прекрасная форма, лишенная соответствующего содержания, нередко приближает к лицемерию, да и содержание без формы не в полной мере соответствует стремлению духовной школы к общественному и государственному признанию.

От преподавателей духовных школ вообще и Московской духовной академии в частности непременно требуется особая творческая активность. Последние несут ученое послушание в стенах древнего монастыря — Троице-Сергиевой Лавры с многовековыми традициями книжности и образованности. Академия у Троицы за более чем

¹ Ин. 3, 8.

двухвековое пребывание в Лавре всегда культивировала богословское слово как исключительную ценность и квинтэссенцию духовного образования. Хотя внешне журнал представляется собранием разрозненных статей, написанных по разным поводам и темам, но в них отражается общее состояние академической науки, где-то сложившейся, а где-то делающей первые ответственные шаги на пути к формированию научной школы. Каждая статья и публикация в идеале призвана стать площадкой для живой и непосредственной встречи между преподавателем-автором статьи и читателем-студентом или просто человеком, стремящимся к христианскому любознанию. Таким образом, академической науке, вкупе с богословской и более широкой гуманитарной специализацией, обязательно должны быть свойственны оригинальные и живые подходы, способность вдумчиво систематически и аналитически излагать тот или иной материал. Хотя во многом это все еще остается задачей на будущее, мы уповаем, что отчасти она в той или иной степени уже реализована на страницах журнала.

Также в новом «Богословском вестнике» в рамках усовершенствования концепции и плана оформления поменялись местами первый и второй отделы при сохранении уже ставших традиционными для последних номеров журнала пяти отделов. Это связано с повышением роли статей как оригинальных публикаций (отдел первый по новой концепции) и отчасти с уменьшением роли переводов, которые тем не менее получили особое полноценное место во втором отделе. История повторяется. Когда-то, в 1892 году, аналогичная ситуация произошла при переименовании «Прибавлений к творениям святых отцов в русском переводе» в «Богословский вестник»...

Возрождение издания «Богословского вестника» на регулярной основе должно самым благотворным образом сказаться на продолжающейся реформе академического образования. Путь, которым надлежит идти, отнюдь не прост. Но есть не оставляющая нас надежда на то, что дорогу осилит идущий. Очередной том журнала,

который вы держите в руках, несомненно является одной из ключевых вех на этом пути.

Хотелось бы, чтобы преподаватели вверенной мне духовной академии занимались работой над статьями не по указке, не только за материальное вознаграждение, за место в рейтинге научных публикаций или по каким бы то ни было иным мотивам, но руководствуясь самыми высокими побуждениями, ощущая в журнале своего рода alter ego. Не сомневаюсь, что преподаватель, опубликовавший в журнале собственную статью, будет относиться и ко всему журналу как к своему детищу.

Сегодня как никогда «Богословский вестник», обязанный быть регулярным, нуждается не в безответственных наемниках, но в добрых делателях на ниве духовного образования и просвещения. Современное общество начинает уставать от репринтов, которые могут быть очень полезными, но остаются прежде всего продуктом именно своей эпохи. К сожалению, современное богословие в погоне за внешней объективностью нередко уклоняется в филологию и чрезмерно погружается в детали, неизбежно теряя креативность и целостность. Но еще хуже, когда наше слово оказывается просто бесплодным или правильным только формально, а внутренне бессильным и потому никому не нужным. Академический журнал в период своего возрождения может питаться самыми разными темами, к примеру, статьями и публикациями, которые создавались без соотнесения с ним в период перерыва в издании. Однако в идеале авторы пишут именно для своего журнала концептуальные и глубоко детализированные статьи, ощущая при этом как архитектонику издания во всей его полноте, так и своеобразие конкретного номера.

Думаю, что вдумчивое отношение к статьям и публикациям в сочетании со свободой выбора той или иной тематики будут способствовать более заинтересованному и ответственному отношению авторов.

АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ

Несмотря на все проблемы и трудности «Богословский вестник» продолжает быть общепризнанным периодическим изданием со славным прошлым, со стремительно меняющимся настоящим и креативным будущим.

Желаю успехов всем авторам, а также выражаю особую благодарность редакционному коллективу, самоотверженно потрудившемуся как над материалами данного номера, так и над стратегией развития журнала.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Евгений' (Evgeniy), written in a cursive style.

Архиепископ Верейский Евгений

ОТДЕЛ I
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

УДК 22.06

БИБЛЕИСТИКА

ИЕРОМОНАХ ФИЛОФЕЙ (АРТЮШИН)

СОВРЕМЕННЫЙ МЕТОД
НАРРАТИВНОГО АНАЛИЗА
И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО ИСПОЛЬЗОВАНИЯ
В ПРАВОСЛАВНОЙ БИБЛЕИСТИКЕ¹

Аннотация

Публикация представляет собой очерк достижений современного метода нарративного анализа в западной библеистике через призму православной экзегетической традиции. Описываются основные представители, течения и приемы нарративного подхода, указывается на преимущество нарративного метода в библеистике перед историко-критическим и фундаменталистским прочтениями. Делается вывод о большом потенциале применения западного нарративного анализа в православной библеистике в форме так называемого нарративного богословия, сопровождаемого святоотеческими комментариями, актуальность которого зиждется на самом описательном характере восточного православного богословия.

Ключевые слова: библеистика, нарративный анализ, нарративное богословие, описательное богословие.

При написании любого серьезного исследования встает вопрос о выборе адекватной научной методологии, которая, соответствуя целям и задачам работы, применялась бы в определенной логической последовательности на всех ее этапах. Однако сама по себе удачно подобранная методология не может гарантировать успеха до тех пор, пока она не будет правильно выстроена и органично связана с внутренними характеристиками исследования, как то: стиль, риторика аргумента-

¹ Данная статья является расширенной версией доклада, прочитанного на ежегодной конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» кафедры Библеистики МДА в Сергиевом Посаде 31 мая 2013 г.

ции, идейный фон, богословская тематика. В таком случае решение указанной задачи потребует от ученого немалых усилий по выработке наиболее эффективного методологического направления или комплексного подхода, интегрирующего в себе различные направления. Иными словами, написание научного исследования должно быть постоянно сопряжено с поиском новых критериев и принципов, лежащих в основе самобытного и творческого осмысления и интерпретации накопленного фактологического материала.

Применяя вышесказанное к исследованию Священного Писания, отметим, что в настоящий момент чувствуется острая необходимость в научной формулировке и практическом применении разработанной православной библейской методологии, отвечающей современным достижениям в области мировой библеистики. В этом, собственно, и заключается вызов времени, на который указывал еще сщмч. Иларион (Троицкий). В своей статье «Богословие и свобода Церкви» он так отвечает на критику засилья немецкоязычных исследований в отечественном богословии: «Наука не может ограничиваться одними общими взглядами и выводами. Для настоящих научных выводов нужна кропотливая черновая работа; для одного часа синтеза порою нужны годы анализа. В этой черновой работе мы от немцев отстали и поневоле должны пользоваться их трудами... многие научные орудия мы имеем от немцев, пользоваться ими можем, но должны давать им желательное для нас назначение»².

Руководствуясь словами святителя, необходимо обратить внимание на достижения современной западной науки и затронуть вопрос об интерпретации Священного Писания, не перестающий быть актуальным. Рассмотрим его на конкретном примере. Среди экзегетических приемов западной библеистики особую нишу занимает нарративный, будучи одним из самых известных и прогрессивных синхронических методов. Его применение, с герменевтической точки зрения, обосновано тем, что Бог выразил Себя посредством Слова³, то есть использовал средства человеческой речи и говорил через пророков на человеческом

² Иларион (Троицкий), архиеп. 1915. С. 98–134, цитируется с. 98, 1-я пагин.

³ Ин. 1, 1 и далее; Евр. 1, 1–2.

языке⁴. Отсюда следует, что роль лингвистики в изучении и понимании библейских текстов чрезвычайно важна. Уже в античности предтечей нарративного анализа явилась «Поэтика» Аристотеля, а его разработка и практическое применение во многом обязаны тем достижениям библейской науки, которые легли в основу так называемого *New Criticism* (Новая, или Литературная, критика)⁵. Это течение зародилось в 30–50 гг. прошлого века в англо-саксонских странах как оппозиция историко-критическому методу, не только ставшему (начиная с И. Габлера, а затем Ф. Баура⁶) господствующим в немецкоязычном пространстве, но и определившему на века вектор развития всей западной библеистики. Именно с наследием целой плеяды ученых, стоявших у истоков Тюбингенской школы, были связаны в то время основные достижения в области научного исследования Библии⁷. В противовес устаревшим схемам, кропотливому исследованию свидетельств прошлого и исторической реконструкции источников идеологи нового критического направления отстаивали актуальность библейских текстов для современного читателя *hic et nunc*⁸ и, следовательно, отдавали предпочтение комплексному изучению самого текста в его конечной, завершённой

⁴ Ср. Соборная Конституция «О Божественном Откровении»: *Dei Verbum* 12.

⁵ Ср. нем. *Literaturkritik*. К обширной теоретической базе данного направления в применении к библейским текстам следует отнести монографии М. Штернберга (*Sternberg* 1985) и Я. Фоккельмана (*Fokkelman* 1975). Их предшественниками можно считать Л. Алонсо Шёкеля (*Alonso-Schökel* 1961. S. 143–172), Э. Ауэрбаха (*Auerbach* 1946), М. Бубера и Ф. Розенцвейга (*Buber, Rosenzweig* 1936).

⁶ Первому ставится в заслугу разработка теоретической базы новой методологии — историко-критической; второму — претворение в жизнь программы И. Габлера и основание Тюбингенской школы, ставшей колыбелью сугубо научного направления библейских исследований и кузницей специализированных научных кадров. См. важную речь И. Габлера, произнесенную в 1787 г. в университете Альтдорфа: *Gabler* 1831. S. 179–198. Среди многочисленных трудов Ф. Баура наиболее известным является следующая программная статья, в которой закладываются основы его научного метода: *Baur* 1831. S. 61–206.

⁷ См. критику форм и литературных жанров Г. Гункеля, не утратившую актуальности и по сей день: *Gunkel* 1910; *Gunkel* 1933. Сподвижниками Г. Гункеля в области исследований Нового Завета стали М. Дибелиус (*Dibelius* 1959) и Р. Бульман, ознаменовавший собой целую эпоху: *Bultmann* 1967.

⁸ Здесь и сейчас. — *Примеч. ред.*

форме, усматривая в нем на глубинном уровне определенные коммуникативные механизмы. Исследуя их, оказывается возможным проследить целый ряд повествовательных инстанций, которые ориентируют нас при чтении.

Это открытие было не новым, учитывая тот факт, что как библейские рассказы, так и иудейские переводы и комментарии к ним, как-то мидраш и таргум, созданы преимущественно в повествовательном жанре. С позиций герменевтики, необходимость составления рассказов диктовалась историческими реалиями жизни Израиля, боровшегося за национальную независимость, в том числе посредством составления новых и актуализации либо реинтерпретации старых письменных свидетельств веры в Бога — Спасителя избранного народа⁹. Например, вспоминать об исходе из Египта означает праздновать в честь Бога, Которому израильский народ обязан существованием. То же можно сказать и о евангельских повествованиях, которые не только описывают жизнь Иисуса, но и дают ей богословскую трактовку и позволяют современному читателю воссоздать образ Христа как объекта веры и молитвы первохристианской общины.

Среди теоретических разработок, стоящих у истоков целого научного направления — нарратологии, — вызывает интерес прежде всего знаковая монография Р. Олтэра¹⁰, в которой делается одна из первых попыток рассмотрения Библии в рамках культурного наследия мировой литературы. Насколько плодотворной оказалась эта попытка, позволяет судить вся последующая история развития такого направления, как Narrative Criticism (нарративный анализ). Оно представляет собой сложное явление, сформировавшееся на стыке литературного анализа, лингвистики и экзегетики как таковой под влиянием различных теоретических разработок филологов всего мира. Во Франции это имена Ж. Женетта (повествование (narratio) и интертекстуальность) и П. Рикёра (нарративный контекст категории времени); в Германии — В. Исера (понятие имплицитного читателя); в США — С. Чэтмена

⁹ На этом сделан особый акцент в документе Папской Библейской Комиссии «Интерпретация Библии в Церкви»: *L'interpretazione della Bibbia...* 1993. P. 39.

¹⁰ Alter 1981.

(нарративная риторика), В. Бута (ирония) и Б. Успенского (поэтика рассказа)¹¹. Американская школа нарратологии впоследствии сосредоточится на анализе читательского ответа (Reader-Response Criticism) — преобладающем направлении в современной интерпретации, с его сильными и слабыми сторонами¹². Нарративный анализ во всем многообразии уживающихся в нем подходов развивается в настоящее время и оставляет большой простор и свободу исследователю библейских рассказов в области как терминологии, так и практического применения его основных постулатов.

Остановимся теперь на основных положениях нарративного анализа. Его можно определить как научное исследование тех литературных характеристик, благодаря которым тот или иной текст становится связным повествованием, рассказом. Таким образом, научный интерес сосредоточен преимущественно не на том, о чем рассказывается в тексте, а на том, как об этом рассказывается. Применительно к Евангелиям это означает, что исследование литературных особенностей данного повествовательного жанра имеет целью ответить на вопрос: каким образом этот текст приобретает и доносит смысл? Каким образом его чисто литературные особенности сказываются на том решающем влиянии, которое этот текст оказывает на читателя? Так, Иисус евангелиста Марка, с точки зрения нарратологии, — это не столько исторический персонаж, сколько живой характер, а Галилея и Иерусалим — не географические названия, но места действия драматической истории, страдания же Иисуса — не столько предмет для богословских рассуждений, сколько кульминация драматических событий, подготовленных всем предшествующим повествованием¹³.

¹¹ Ср.: Marguerat 2003. P. 11. Приведем перечень основных трудов вышеназванных ученых: Genette 1972; Genette 1983; Ricœur 1983–1985; Iser 1972; Chatman 1978; Booth 1974; Uspensky 1974.

¹² Крайними проявлениями такого глубоко личного и зачастую тенденциозного подхода к изучению Писания являются феминистский анализ, богословие освобождения, т.н. «черное богословие», деконструктивизм и др. Многочисленные примеры подобных толкований и их критическая оценка даются в учебном пособии: Тисельтон 2011. С. 429–372.

¹³ Здесь и далее, привлекая в качестве примера отрывки из Евангелия от Марка, следуем живому и убедительному изложению основных постулатов нарративного

Основополагающим принципом нарративной критики является отличие истории от дискурса (повествования)¹⁴. Данное различие восходит к теоретикам русского формализма (Б. Томашевский, В. Пропп), введшим в употребление различие фабулы и сюжета¹⁵. Таким образом, процесс чтения основывается на первоначальном разделении данных понятий. Рассказанная история — это содержательная сторона повествования, обозначающая в хронологическом и причинно-следственном порядке то, что произошло. *Дискурс*, или построение рассказа, обращает внимание читателя на конкретную компоновку мотивов и событий, на то, как об этом рассказано. К примеру, четыре канонических Евангелия в целом описывают жизнь и служение Иисуса в очень схожей исторической последовательности, но каждый евангелист структурирует и преподносит этот материал в рамках своей персональной богословской картины¹⁶. Так, евангелист Матфей заинтересован в том, чтобы показать динамизм и экстраординарность спасительного пришествия в мир Мессии, кроткого и милосердного Царя Иудейского, приводящего в исполнение все ветхозаветные

анализа в дипломной работе С. Фоломешкиной, защищенной в стенах Библейско-богословского института св. апостола Андрея: *Современные интерпретации Евангелия от Марка в американских экзегетических школах*. М., 1999.

¹⁴ Ср.: Ска 2000. Р. 5–6.

¹⁵ См.: Томашевский 1925; Пропп 1969. Русские формалисты, несомненно, стоят у истоков современной нарратологии благодаря влиянию, которое они оказали на развитие т.н. структурного анализа повествовательных текстов, а именно структурализма, или семиотического анализа (ср.: Simian-Yofre 1995. Р. 124). К формалистам идейно примыкает Р. Якобсон, чьи труды по семиотике и лингвистике не только взрастили теорию русских ученых на западной почве (см.: Jakobson 1964. Р. 350–377), но и заложили основы еще одного важного герменевтического направления, все более приобретающего популярность именно в библейских исследованиях, — теории лингвистических актов и прагматики.

¹⁶ Показательно в этом отношении Евангелие от Матфея, берущее за образец Моисеево Пятикнижие и упорядочивающее в соответствии с этим все учение Иисуса в пять дискурсивных блоков со стереотипным завершением: *И когда Иисус окончил слова сии* (Мф. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Первый блок — Нагорная проповедь (Мф. 5–7); второй — миссионерская проповедь (10); третий — проповедь в притчах (15); четвертый — проповедь общине (18); пятый блок — эсхатологическая проповедь (24–25). Ср. *Status quaestionis* в: Luz 1985. S. 15–19.

пророчества¹⁷. В Евангелии от Марка прослеживается путь Мессии, представляющий собой «парадокс Креста», приводящий в недоумение всех окружающих¹⁸. В Евангелии от Луки мотив пути перерастает в целую идеализированную богословскую тему — «путешествие» в Иерусалим, — неотъемлемым атрибутом которой является универсализм «истории спасения», планомерно развертывающейся перед человеческими взорами во всей своей грандиозности и великолепии¹⁹. Евангелист Иоанн отдает предпочтение богословской интерпретации событий, приковывая внимание читателя к программным встречам и речам Христа прославленного²⁰, в которых раскрывается мессианский характер Его благовестия, ставящего во главу угла темы веры, свидетельства и жизни вечной.

Преимущественным объектом нарративного анализа являются гипотетические фигуры имплицитного, или подразумеваемого, автора и читателя в отличие от их реальных исторических прототипов. Говорить об их существовании можно только в пределах текста, где они и зарождаются на теоретическом уровне. Имплицитный автор — это литературный образ автора, проявляющийся в выборе той или иной повествовательной стратегии. Он как бы «вписан» в текст, позволяет узнать себя на уровне текста. К примеру, автор, скрывающийся за внешней стороной Евангелия от Марка, намеренно и последовательно держит в напряжении читателя, не позволяя ему проникнуть в тайну Креста даже в заключительных строках своего, так сказать, провокационно выстроенного повествования²¹.

¹⁷ Ср.: Филофей (Артюшин), иерод. 2015. С. 28–33.

¹⁸ Ср.: Grilli 2012b; Grilli 2012a.

¹⁹ В этом отношении цитата из пророка Исаии: *И узрит всякая плоть спасение Божие* (Ис. 40, 5; ср. Лк. 3, 6) — возводится в ранг богословской программы. См.: Artyushin 2014.

²⁰ Действительно, в четвертом Евангелии мы не найдем сцены Преображения: Христос — Воплощенный Бог Слово (Ин. 1, 1–18) — уже предстает перед нами в ореоле неземного величия и славы. Его крестная смерть и Воскресение немислимы вне богословия славы и прославления, т.н. часа славы (*ώρα*), который становится смысловым центром всего повествования. Ср.: Туш 1976. № 1. Р. 393–421.

²¹ Если принять во внимание, что оригинальный текст Евангелия оканчивается на 8-м стихе 16-й главы (т.н. краткое окончание), становится понятно, почему понадо-

По аналогии образ читателя также «вписан» в текст, «конструируется» исходя из текста. Этот нарративный феномен особенно живо характеризует те моменты сюжета, которые выполняют особую экспрессивную функцию либо позволяют уловить своеобразную аргументативную риторичку или эмоциональную окраску. Примером подобного рода служат императивы и призывы, непосредственно обращенные к читателю: *Кто имеет уши слышать, да слышит*²²; *читающий да разумеет*²³. Стратегия автора достигает цели именно в интерпретативной работе читателя, называемого также идеальным, компетентным, поскольку он соответствует авторскому замыслу и способен распознать спектр значений, заложенных автором в текст, исследуя его в определенной перспективе, читая под определенным углом зрения. Реальный читатель призван занять место автора, то есть войти в стратегию чтения, предложенную и выстроенную автором. Можно также сказать, что сам текст по причине действия, оказываемого на адресата, «конструирует» своего читателя, формируя его культуру и систему ценностей. Текст становится своеобразным каналом общения, местом встречи двух рассмотренных выше повествовательных инстанций²⁴.

Уже на данном уровне прослеживается явное преимущество нарративного подхода по сравнению с историко-критическим методом и фундаменталистским прочтением Библии, которые нарушают гармонию данной модели, потому что акцентируют внимание либо исклю-

билось дополнять его еще 12-ю стихами: 9–20 стт. обнаруживают несомненные черты редакторской правки и гармонизации со стороны переписчиков. См. подробное изложение этой яркой текстуальной проблемы, с указанием важнейших рукописей в: Медгер 2013. С. 348–354. В самом деле, Благая весть у Марка заканчивается шокирующим сообщением о бегстве жен-мироносиц в полном молчании и ужасе от увиденного и услышанного во гробе (Мк. 16, 5–8). Ср.: Compiani 2011.

²² Лк. 8, 8.

²³ Мф. 24, 15.

²⁴ Среди теоретиков такой «текстуальной» модели чтения следует прежде всего отметить В. Исэра и У. Эко: Iser 1984; Eco 1998; Eco 2005 (книги У. Эко имеются и в рус. пер.: Эко 2007; Эко 2002). Отметим также знаковую статью М. Грилли, посвященную коммуникативной природе трех взаимосвязанных нарративных инстанций (автор — текст — читатель): Grilli 2002. P. 655–678. Достоинствами статьи являются ясность и доступность изложения и наглядность примеров.

чительно на авторе, либо на читателе и тем самым делают текст рабом либо первого, либо последнего. К примеру, знаменитые антииудейские места в Евангелии от Матфея, достигающие кульминации в 23-й главе, трактуются приверженцами исторического анализа в контексте социокультурного окружения и жизненной среды (*Sitz im Leben*), обусловившей формирование первохристианской общины, к которой обращался евангелист²⁵.

Сторонникам диаметрально противоположного подхода, напротив, подобная настойчивость и обезоруживающая критика евангелиста дают повод черпать из священного текста сведения в поддержку антисемитизма, глубоко лично переживаемого на уровне читателя²⁶. В известном смысле и нарративный анализ не лишен крайностей, что прослеживается на страницах исследований и комментариев, нередко отягощенных терминологическим аппаратом и сосредоточенных более на формальной стороне анализа в ущерб богословской трактовке полученных результатов²⁷. Сами литературные фигуры имплицитного автора и читателя (эта терминология сейчас постоянно варьируется) могут как помочь исследователю глубже проникнуть в мир рассказа, так и запутать его на этапе толкования, отвлекая внимание от смысловой нагрузки и богословской значимости богодухновенного текста.

Возвращаясь к обзору основных категорий нарративного анализа, отметим ключевое значение дискурса, или сюжета (от франц. *discours* и *sjet*)²⁸. Анализ сюжетной линии позволяет увидеть все многообразие

²⁵ Полемика с иудаизмом в этом смысле была не столько направлена *ad extra*, сколько — *ad intra*, так как является весьма вероятным тот факт, что автор первого Евангелия был иудеохристианином и, соответственно, община Матфея была по преимуществу иудеохристианской. Как следствие, евангелист «особенно интенсивно проводит противопоставление с оставшейся вдали от Иисуса синагогой и приходит к особенно резким суждениям об Израиле» (Luz 1985. S. 62).

²⁶ К вопросу о миним антисемитизме первого Евангелия см.: Molangi Tomoyakabini 2010; Sakr 2005.

²⁷ Сюда следует отнести многие франкоязычные комментарии, тяготеющие к сложным семиотическим и философским построениям (структурализм), а также англоязычные публикации, отдающие предпочтение конструированию образа читателя (Reader-Response Criticism). Ср., например: Wélin 2013. P. 503–523; Fish 1980.

²⁸ Более подробно о терминологических особенностях употребления и соотносительно-

творческого авторского замысла. Интересно, что, наряду с приведенной терминологией, в библейских исследованиях на Западе активно используется термин *intraccio* (итал., ср. англ. *plot*, франц. *intrigue*), который переводится с итальянского как «сплетение», «завязка», отражая тем самым «сложное событие, произведение в его событийной полноте... Мы воспринимаем эту полноту в ее целостности и нераздельности, но одновременно понимаем и всю разность составляющих ее моментов»²⁹.

Наряду с понятием «текст» в нарратологии также используется термин «текстуальная сетка», который восходит к исследованиям немецкого лингвиста К. Бергера. Он так определяет понятие текста: «Сеть связей, направленная на установление коммуникации»³⁰. Внимание к речевой «ткани» привлекается также с помощью других «ткацких» метафор, как то: «полотно» или «сплетение нитей»³¹.

Продолжая рассмотрение нарративной терминологии, обратим внимание на то, что в смысловую канву рассказа органично вписаны персонажи (в англ. *characters*), или действующие лица, каждому из которых отведено различное место в сценарии. При этом, анализируя ход повествования и перипетии взаимоотношений его героев, читателю приходится постоянно проводить разграничение между описанием (*telling*) и сценической постановкой (*showing*)³². Необходимо подчер-

сти понятия фабула — сюжет (в русском формализме) / история — дискурс (во французском структурализме) см.: Шмид 2003. С. 81—88. У. Эко, в свою очередь, проводит разграничение между фабулой, сюжетом и дискурсом, понимая под последним «повествовательный, стилистический прием», «языковую функцию», «часть стратегии образцового автора», который «проявляет себя в том, как именно он структурирует фабулу: не сюжетными средствами, но через способ изложения» (Эко 2007. С. 26—27). Таким образом, дискурс как стратегия чтения играет, согласно теории У. Эко, первостепенную роль по сравнению с фабулой и сюжетом, которые автор именуется «нарративными структурами» (Там же).

²⁹ Бахтин 1975. С. 404.

³⁰ Berger 1984. S. 13. Само слово «текст» (*textus*) происходит от лат. «ткать» (*texere*). По всей вероятности, метафорическое использование термина восходит к Квинтилиану. Ср.: Grilli 2012a. P. 13.

³¹ Ср.: Simian-Yofre 1995. P. 123—124. См. также: Patte 1976.

³² Эти английские термины являются в настоящее время общепринятыми и более детально могут быть определены следующим образом: «*Showing* (франц. *en montrant*:

кнуть, что их чередование является неотъемлемой частью авторского замысла, поскольку оно определенным образом воздействует на читателя и активизирует его интерпретативную деятельность, освежая чтение и позволяя ему ярче увидеть те или иные черты и особенности поведения и взаимодействия персонажей. С той же целью многие персонажи в стратегии рассказа становятся второстепенными и служат для обрамления и более контрастного выделения знаковых фигур. Так, например, отвлеченные образы фарисеев, знакомых и родителей слепорожденного в 9-й главе Евангелия от Иоанна служат идеальным фоном для того, чтобы еще глубже проследить сокровенный путь веры, который совершает слепой, дважды встречая Иисуса, в начале и в конце эпизода³³, а также приходя умыться к Силоамской купели и отвечая на вопросы окружающих — истинных слепцов³⁴. Отсюда видно, что героями повествования могут быть как односторонние характеры — простые и последовательные (*flat characters*), так и разносторонние — комплексные и динамичные (*round characters*), а среди них, в свою очередь, выделяются положительные и отрицательные персонажи, которые подчинены общему сюжетному замыслу и формируют целостную композицию рассказа. Тем самым они обеспечивают читателю возможность не только заглянуть, но и проникнуть в мир повествования; читатель при этом «примеривает» на себя роль определенного действующего лица, наиболее красочно-го, живого и, следовательно, наиболее приемлемого для идентифи-

букв. «показывая») заключается в показе, наглядном изображении фактов и событий, иначе говоря, в оставлении персонажам права говорить, в подробном описании их действий, для того чтобы у читателя создавалось впечатление, что они в некоторой степени присутствуют при всем этом. *Telling* (франц. *en disant*: букв. «говоря») состоит в изложении фактов, в виде краткого указания на них, без продолжительного описания и без наглядности изображения (без диалогов, длинных описаний персонажей, их слов и жестов и т. д.). Некоторые авторы также используют этот термин для такого типа повествования, в котором нарратор «объясняет» действия, вместо того чтобы позволять говорить и действовать персонажам» (Aletti 2005. P. 80). Конкретные примеры можно найти в: Powell 1990. P. 52–53.

³³ Ин. 9, 1–7. 35–38.

³⁴ Ср.: Labahn 2009. P. 453–509; Ramos Pérez 2004.

кации³⁵. Яркий пример такого вовлечения читателя в нарративную канву рассказа — это притча³⁶.

Обращаясь теперь к категории времени, заметим, что коммуникативный потенциал нарратива во многом зависит от соотношенности времени истории и времени дискурса. В повествовании, в зависимости от расстановки и упоминания событий, легко можно выделить отсылки к предшествующим (*ἀνάληψις*) и последующим (*πρόληψις*) событиям. В Евангелиях характерными примерами таковых являются цитаты из Ветхого Завета и предсказания Иисуса о своих крестных страданиях. Их сочетание придает рассказу «объемность» за счет создания ретро- и перспективы, которые несколько приоткрывают взору читателя целостную картину рисуемых событий, ставя его на своеобразный пьедестал, с высоты которого он может не только увидеть новые горизонты, но и некоторым образом сориентироваться: оглянуться и творчески осмыслить весь путь, пройденный им до сих пор³⁷.

³⁵ В нарративной терминологии принято говорить об «идентификации», отождествлении читателя с героями рассказа. На протяжении всего повествования этот динамический процесс последовательно проходит через определенные стадии и этапы, на которых возможна и отрицательная динамика, в соответствии со стратегией сюжетного замысла, когда автор намеренно «дестабилизирует» подразумеваемого им читателя. Одним из ярких примеров постоянного использования данной нарративной стратегии является Евангелие от Марка, о чем см.: Grilli 2012b. См. также: Martini 1987.

³⁶ Анализу нарративной стратегии и коммуникативного потенциала притчи посвящено исследование В. Фуско: Fusco 2002. Ср., в качестве примера, дипломную работу, посвященную притче о милосердном самаритянине: Artyushin 2009.

³⁷ Ср. Мф. 28, 16—20. Как отмечает М. Грилли, с герменевтической точки зрения, евангельский эпилог можно сравнить с «высоким пьедесталом, на который читатель приглашается взойти и обернуться назад, чтобы увидеть путь, который был им пройден. Он видит уже разведанные тропы и впереди бесконечные пространство и время, всю историю, которая проходит от смерти-Воскресения Иисуса до окончания века» (Grilli 2011. Р. 109). В связи с этим также заметим, что в нарративном анализе реконструкция т.н. «пути, хода, продвижения, шествия, шага, поступи читателя» (итал. *sammino del lettore*; англ. *path of the reader*), которая подразумевается и берется за основу в данном случае, связана с его «предзнанием», т.е. естественными интеллектуальными компетенциями, кругозором, которые обусловлены его культурным окружением и средой (итал. *precomprensione, pressupposizione*). Ср. концепцию «предварительного понимания» (*Vorverständnis*) у Ф. Шлейермахера, М. Хайдеггера и Р. Бульмана. Более подробно о нарративной динамике и богословском плане

Со временем рассказа тесно связаны ритм, длительность, частота и скорость или, напротив, замедленность повествования, которые сигнализируют читателю о важности либо незначительности рассказанного³⁸ и стимулируют интерпретативную работу последнего, провоцируя вопросы: что обозначает в данном конкретном отрывке ускорение ритма и как скажется оно на дальнейшем ходе рассказа? Подобным же образом замедление, пауза, а порой и длительная остановка призваны дать читателю возможность подытожить известные факты и дать им оценку, осмыслив в определенном ключе всю предыдущую историю. К примеру, исцеление слепого в Евангелии от Луки³⁹, прерывающее динамичное шествие Иисуса в Иерусалим, соотнесено с Его стратегической речью в Назарете⁴⁰, одной из центральных тем которой является исцеление от слепоты. В основание своей нарративной композиции евангелист кладет пророчества Исайи⁴¹, приспособлявая их к реалиям инаугурации служения Христа в Галилее и делая частью своей богословской программы⁴². Читатель ожидал исполнения этого пророче-

Евангелия от Матфея во временной перспективе рассказа см.: Филофей (Артюшин), иерод. 2015. С. 28–33.

³⁸ В прямой зависимости от скорости повествования находится соотношение между рассказывающим и рассказанным временем (в общепринятой терминологии: *narration time / narrative time*; франц. *temps racontant / temps raconté*) — различие, являющееся фундаментальным для понимания коммуникативной стратегии рассказа. Первый термин имеет отношение к «материальному времени, необходимому для того, чтобы рассказать (или прочитать) “дискурс” (конкретный нарратив). Здесь “продолжительность” представляет собой длительность нарратива и измеряется в словах, предложениях, строках, стихах, параграфах, страницах, главах...» (Ska 2000. P. 8). В свою очередь, второй термин обозначает время, протекшее в рассказе. Так, в диалогах эти две категории почти приравняются, но чаще всего рассказывающее время короче рассказанного. Наглядным примером тому могут служить евангельские резюме (ср. Мк. 1, 5.13.28.32.39.45), подытоживающие служение Христа в израильских городах и весях: один или несколько стихов могут охватывать по времени целые дни и недели. О нарративной функции данного феномена в Евангелии от Марка см.: Bourquin 2005. P. 55, 77–83.

³⁹ Лк. 18, 35–43.

⁴⁰ Лк. 4, 16–30.

⁴¹ Ис. 61, 1–2; 58, 6.

⁴² Евангелист проводит серьезную редакторскую правку, помимо всего прочего добавляя к пророчеству Ис. 61, 1–2^{LXX} (ср. Лк. 4, 18–19) упоминание об *освобождении*

ства на протяжении большей части Евангелия⁴³ и, наконец достигнув его, конечно, не преминет более внимательно прочесть предыдущие главы с целью отыскать в них скрытые или явные намеки на слепцов и слепоту как отражение внутреннего развития данной сюжетной линии⁴⁴, скрывающейся за многообразием всех поднимаемых евангелистом тем.

Повторение некоторых схем, событий или идей происходит обычно в определенной закономерности, раскрывающей единство авторского замысла. В этом случае представляется важным выявить основные различия между двумя или более историями в их прогрессивном развитии и взаимном влиянии друг на друга. Проиллюстрируем это на примере следующего нарративного цикла Евангелия от Марка⁴⁵ с его яркой и драматичной живописью «мессианской тайны»⁴⁶. В нем обращают на себя внимание три эпизода, происходящие на море: усмирение бури⁴⁷, хождение Иисуса по водам⁴⁸ и разговор о насыщении хлеба-

измученных (ἀποστῆλαι τετραυσιμένους ἐν ἀφέσει), исключая из него *исцеление сокрушенных сердец* (ιάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν) и, в итоге, помещая *исцеление слепых* (ἀνάβλεψις) в центр своей искусно выстроенной композиции. Полное изложение редакционной работы и наглядное изображение концентрической структуры всего отрывка можно найти в диссертации: Artyushin 2014. P. 118–123. Таким образом, проповедь в Назарете является ключевым событием в богословской композиции третьего Евангелия, повествуя о первой и неудачной (!) попытке евангелизации со стороны Мессии. Наряду с темами и мотивами, упомянутыми в пророчестве Исайи, в этом необыкновенно емком и драматичном по содержанию рассказе рельефно вырисовываются такие характерные для данного Евангелия темы, как: актуальность спасения («сегодня» / σήμερον: ст. 21), исполнение Христом слов Писания («слова благодати» / λόγοι τῆς χάριτος: ст. 22) выступают в качестве метафоры благовестия Мессии), избранничество и отвержение Израиля и дарование спасения язычникам.

⁴³ Рассматриваемый текст (Лк. 18, 35–43) является одним из стратегически важных эпизодов в заключительных главах центральной, самой обширной, нарративной секции Евангелия от Луки: т.н. «путешествие» (Лк. 9, 50–19, 44). К вопросу о структуре третьего Евангелия и границах «путешествия» см.: Fitzmyer 1985. P. 825–826.

⁴⁴ Ср. краткое исследование по данному вопросу: Hamm 1986. P. 457–477.

⁴⁵ Мк. 4, 8.

⁴⁶ Термин восходит к классическому и до сих пор не потерявшему актуальности на Западе исследованию В. Вредэ: Wrede 1901.

⁴⁷ Мк. 4, 35–41.

⁴⁸ Мк. 6, 45–52.

ми⁴⁹. Все они объединены общей темой непонимания учеников. Здесь целью нарративной стратегии евангелиста можно считать последовательную дискредитацию учеников, каждый раз встающих в тупик и окончательно запутывающихся в вопросе о мессианском значении дел и слов Учителя⁵⁰.

При чтении необходимо следить за тем, с чьей точки зрения ведется повествование, чтобы оценить важность одного из излюбленных авторских приемов — приема игры, или смещения перспективы. Обычно рассказ ведется со стороны наблюдателя: так называемая внешняя фокусировка⁵¹. При этом нарратор (от лица которого ведется повествование) нередко делает рассказчиками самих персонажей, а сам удаляется за пределы рассказа, лишь изредка делая краткие замечания и пояснения: так называемый скрытый, или лимитированный, автор (*covert/limited narrator*)⁵². Таковыми по преимуществу и являются авторы библейских текстов, как правило остающиеся в тени и тем самым помогающие своим читателям более явственно ощутить присутствие в богодухновенном тексте Того единственного Автора, Который приводит в исполнение их творческий замысел⁵³. Внутренняя фокусировка, или перспектива, имеет место в том случае, если рассказ или отдельная его часть доносят до нас то, что смогли узнать те или иные персонажи. Читателю в таком случае приходится довольствоваться их ограниченным кругозором, не выходя за пределы экономии рассказа⁵⁴. Напротив, при нулевой фокусировке нарратор как бы подглядывает за персонажами,

⁴⁹ Мк. 8, 13–21.

⁵⁰ Ср.: Фоломешкина 1999. С. 23–25; Mallbon 1992. Р. 23–49.

⁵¹ Возможен и вариант «фокализация» (от франц. *focalisation*). См.: Шмид 2003. С. 109.

⁵² Более подробно с приведенной терминологией можно ознакомиться в учебном пособии Ж. Л. Ска: Ska 2000. Р. 65–76. Ср. также: Шмид 2003. С. 37–53.

⁵³ Ср. оригинальный комментарий Ж.-П. Соннэ: «С самого своего начала в Быт. 1, 1: “Когда в начале сотворил Бог небо и землю...” — еврейская Библия вводит читателя в свой наиболее значительный образ: нарративный образ» (Sonnet 2008. Р. 47).

⁵⁴ См.: Ska 1995. Р. 227. Говоря об экономичности любого рассказа, используем меткое определение текста, приводимое У. Эко: «Текст — это экономный механизм, который живет за счет добавочного значения, которое он получает от адресата» (Есо 1998. Р. 66).

показывает их сокровенные внутренние мысли и мотивации, что характерно, например, для произведений Л. Толстого и О. де Бальзака. При такой фокусировке угол зрения рассказчика намного шире, чем обычно⁵⁵. К примеру, в Евангелии от Луки, в притче о блудном сыне, примечателен не только внутренний монолог героя, но и замечание автора, предваряющее монолог: *В себе же пришел, рече*⁵⁶. В этом отношении интересен и прием сдвига перспектив (shift of perspectives), который характерен для теофаний и заключается в последовательной смене повествовательного регистра, как, например, в евангельской сцене Преображения⁵⁷. Благодаря постоянной смене фокусировок⁵⁸ читатель с легкостью погружается в мир действующих лиц рассказа и переживает вместе с ними опыт Богоявления.

В завершение обратимся вновь к образу всеведущего автора, каковым по преимуществу является библейский автор. Его знание сопоставимо со знанием Самого Бога как персонажа, к Которому в первую очередь приложимо понятие всеведения⁵⁹. Иисус в Евангелии от Иоанна представлен главным образом в этом свете: *Но Сам Иисус не верял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке*⁶⁰. Как уже было отмечено, на уровне текста автор сообщает часть своих знаний как персонажам, так и читателю либо намеренно утаивает от них существенно важные сведения для целостного понимания

⁵⁵ Ср.: Ска 2000. Р. 66–67.

⁵⁶ Лк. 15, 17.

⁵⁷ В сцене Преображения автор-евангелист также позволяет себе комментарий подобного рода, проникая в сферу сознания апостола Петра: *Не зная, что говорил* (Лк. 9, 33; ср. Мк. 9, 6).

⁵⁸ Ср., например, чередующуюся динамику развития этой евангельской сцены у Луки: 1. внешняя фокусировка (Лк. 9, 28–32а); 2. внутренняя (32б); 3. внешняя (33–34а); 4. внутренняя (34б); 5. внешняя (35–36). Более подробно о стратегической роли этой идеальной сцены в евангельской композиции и в формировании образа т.н. идеального читателя см.: Artyushin 2009. Р. 559–563.

⁵⁹ Ср. Ска 2000. Р. 44: «Классический рассказчик древних и традиционных повествований “всеведущ”. Он почти как Бог: знает все и говорит [об этом] с непрекаемым авторитетом».

⁶⁰ Ин. 2, 24–25.

истории, создавая интригу⁶¹. В разные моменты большей компетенцией может обладать либо читатель, либо действующие лица, что придает рассказу драматичность. Драматическая ирония — это излюбленный прием евангелистов, заключающийся как раз в намеренном разграничении сферы компетенции персонажей и читателя на уровне дискурса⁶². Читая Евангелие от Марка, нельзя не задаться вопросом о том, что мешает ученикам понять и принять «мессианскую тайну» Иисуса, ведь компетентный читатель раскрывает ее с самого первого евангельского стиха: *Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия*⁶³.

Подводя итоги, обратим внимание на то, что по мере прочитывания и усвоения целостной картины, отражающей авторский замысел, перед взором читателя более рельефно выступают именно те места в повествовании, которые нарушают это искомое единство и целостность за счет пропусков, или «провалов» (gaps)⁶⁴. Заполнить их и призван

⁶¹ От лат. intrico — «запутывать, смущать, сбивать с толку; впутать в рискованные дела, расстроить» (Дворецкий 1976. С. 550). В англ. и франц. языках и, в свою очередь, путем заимствования в рус. языке значение этой лексемы приобрело положительный оттенок, в связи с чем она может быть с успехом применена при описании нарративной динамики развертывания сюжета (франц. intrigue): «вызывать любопытство; оставлять в недоумении; заинтересовать, очаровать, увлечь» (Dizionario Garzanti Francese, Inglese [On-line edition]; цит. по: Artyushin 2014. Р. 166. Примеч. 7).

⁶² Более подробно о нарративных механизмах иронии и символизма в Евангелиях см.: Powell 1990. Р. 27–32. Ср.: Ska 2000. Р. 57–61.

⁶³ Мк. 1, 1.

⁶⁴ Говоря более точно, в тексте, наряду с провалами, присутствуют пробелы (blanks). По М. Штернбергу, отличие между ними состоит в том, что первые являются существенными для понимания сюжетного замысла, а вторые — нет (ср.: Sternberg 1985. Р. 235 и далее; см.: Ska 2000. Р. 8–9). Так, например, нарративный портрет Ирода в Евангелии от Луки на протяжении большей части Евангелия заключает в себе загадку, поскольку характеризуется живым интересом увидеть Христа (ср. Лк. 9, 7–9), несмотря на известное читателю намерение Ирода погубить Мессию (см. Лк. 13, 31–33). Нехватка информации и скудость достоверных источников, как кажется, лишь обостряют интерес читателя, идентифицирующего себя на данном этапе с Иродом в его стремлении и нереализованном желании увидеть. Развязка наступает в одной из заключительных глав Евангелия, где происходит долгожданная встреча и открывается истинное лицо правителя. С одной стороны, он оставляет читателя разочарованным (23, 6–12); с другой стороны, оставляет неразрешенной и, следовательно, интригующей загадку блистающей одежды (ἐσθῆτα λαμπράν: ст. 11), в которую он одевает (!) Христа, как будто намеренно приковывая взор читателя к великолепию

читатель в ходе всесторонней интерпретации и привлечения общего контекста произведения⁶⁵. И что наиболее важно, в процессе их заполнения оказывается возможным уловить особенности нарративной риторики автора и дать ей богословскую оценку.

Так, проиллюстрировав некоторыми примерами основные тезисы нарративного анализа, нужно отметить в заключение, что стержневыми категориями нарративной стратегии евангелиста Марка являются парадокс и конфликт⁶⁶. В следующей нарративной секции Евангелия⁶⁷ проследить их нам помогают пять диспутов, последовательно подводящих читателя к кульминации стремительно нарастающей полемики: сговор фарисеев с иродианами с целью погубить Христа⁶⁸. Парадоксально начало Благой вести у Марка⁶⁹, настаивающей на неизбежности крестных страданий. Парадоксально и учение Мессии, сразу вызываю-

и благолепию Лица Богочеловека, не перестающего быть Царем и в момент позора и унижения. Ср.: Marconi 1999. P. 3–23. Более подробно с нарративной реконструкцией этого драматичного и полного недосказанности «пути читателя», идущего по следам Ирода, можно ознакомиться в исследовании, целиком посвященном теме видения Христа: Artyushin 2014. P. 163–233.

⁶⁵ На всем протяжении повествования может присутствовать недосказанность или двойственность, как, например, у Марка: «мессианский секрет», универсализм евангельской миссии Иисуса, обращенной и к иудеям, и к язычникам. Изучение этих характерных для каждого евангелиста закономерностей является целью современных исследований. Популярным является и изучение отдельных лексем, перикоп или нарративных циклов в контексте всего Нового Завета (или Четвероевангелия, либо всей Библии). Ср., например, интересные статьи М. Грилли на злобу дня, посвященные проблемам насилия и смертной казни в синоптических Евангелиях и в Библии в целом: Grilli 2008. P. 135–155; Grilli 2007. P. 67–91.

⁶⁶ Ср. следующий научно-популярный комментарий М. Грилли: Grilli 2012b.

⁶⁷ Мк. 2, 1–3, 6.

⁶⁸ Ср. Мк. 3, 6. Действительно, эта нарративная секция, раскрывающая власть (ἐξουσία) Христа Мессии, состоит из 5 диспутов, хронологически следующих друг за другом в следующем порядке: 1. диспут о прощении грехов (Мк. 2, 1–12); 2. трапеза с грешниками (стт. 13–17); 3. диспут о посте и о новом и старом (18–22); 4. и 5. два диспута о субботе (2, 23–28 и 3, 1–6). См.: Grilli 2012b. P. 35. Трагическое заключение данной секции красноречиво свидетельствует о центральном положении «богословия Креста» в Евангелии от Марка. Ср.: Grilli 2012a. P. 152–160. К вопросу об исторических реалиях, обусловивших отличительный характер евангельской хронологии, см.: Gnllka 1978. S. 17–24.

⁶⁹ Ср. Мк. 1, 1: εὐαγγέλιον.

щее протест, поскольку оно кардинальным образом меняет наши представления о Боге и Его правосудии, достигающем своей цели именно в призвании и прощении грешников⁷⁰. Именно в этом и заключается спасительная «новизна Бога», ибо впредь все без исключения призваны участвовать в эсхатологическом пире Жениха в знак нового завета Бога с человеком, сводящего на нет различия между праведником и грешником, «новым» и «старым»⁷¹. Методологический инструментарий нарративного анализа, примененный нами на практике, позволил глубже соприкоснуться со спецификой евангельской композиции и при этом каждый раз давать ей богословскую оценку. С этой точки зрения, предварительная техническая работа с текстом выливается в живое и увлекательное повествование, убедительно свидетельствующее об актуальности Писания и необходимости его актуализации со стороны читателя.

В рамках нарративного анализа обретает актуальность и историко-критическая методология, обеспечивающая внимательному исследователю проникновение в исторический контекст произведения, в жизнь первохристианской общины и культурное окружение всего Нового Завета⁷². Таким образом, необходимым условием проникновения в мир

⁷⁰ Мк. 2, 17.

⁷¹ Ср. Мк. 2, 21–22. К вопросу о новизне как богословском принципе Евангелия см. следующий комментарий: Stanca 1999. О библейском понимании новизны см.: Fornara 1999. P. 17–65.

⁷² В этом отношении такие фундаментальные направления историко-критического анализа, как критика источников (Source Criticism), критика форм (Form Criticism), критика редакции (Redaction Criticism), становятся своеобразным фундаментом для дальнейшего литературного анализа, который органично вписан в исторический бэк-граунд формирования текста и потому тесно связан с проблемами жанра, формы, богословской редакции. Тем самым, благодаря укорененности в истории удается, с одной стороны, сохранить научную объективность и обоснованность выводов; с другой же — установить преемство традиции интерпретации, обусловившей, в свою очередь, формирование не только современных экзегетических школ, но и конфессиональных различий. Этот критерий положен, например, в основу целой научной серии (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), к которой относятся упомянутые выше комментарии У. Луца и И. Гнилки на Евангелия от Матфея и Марка. Центральное место в этих исследованиях занимает «история интерпретации» (Wirkungsgeschichte) как герменевтический принцип, обеспечивающий живое соприкосновение с историей

текста является всестороннее изучение его внутренних, формальных характеристик, посредством которых текст становится связным и последовательным рассказом⁷³. Только после предварительного изучения текстологических, грамматических и стилистических особенностей, формального построения фраз и предложений, а затем и анализа целостной структуры макротекста становится возможным увидеть богословскую панораму всей книги, составными частями которой являются нарративные элементы каждого отдельно взятого текста.

Переходя теперь к вопросу об экзегетических результатах и герменевтическом потенциале нарративного анализа, отметим, что одной из наиболее перспективных областей его применения и функционирования в академических кругах является библейское богословие как самостоятельная дисциплина⁷⁴. Помимо научных диссертаций библейско-богословского профиля, многие из которых пополнили библиографию данной статьи, широкой популярностью пользуется так называемое духовное прочтение Библии, *lectio divina*⁷⁵, поскольку оно сопровождается святоотеческими комментариями и во многом базируется на

толкования (в том числе и святоотеческого) избранных текстов. Более подробно о данной научной методологии см.: Luz 1985. S. 78–82. Относительно перспектив использования историко-критического метода в современной экзегетике и герменевтике см.: Alonso Schökel 1990. P. 69–73.

⁷³ О связности и последовательности как необходимых условиях установления коммуникативного процесса в пределах текста см.: Grilli 2013. P. 534. Ср.: Покорны, Геккель 2012. С. 18–21.

⁷⁴ В отличие от умозрительного характера православного богословия, понятие «библейское богословие» в западной библистике имеет преимущественно научную коннотацию: «Единство понимания, выраженное в доктринальном, критическом, органическом и прогрессивном синтезе исторического откровения Библии (либо Ветхого или Нового Завета), с применением свойственных ему категорий, в свете персональной и церковной веры» (Segalla 1994. P. 1533). Об истоках и историческом развитии этой дисциплины см.: Kgaus 1970.

⁷⁵ Данная экзегетическая практика, отголоски которой можно услышать уже у Оригена (ср.: In Mt. 10, 15 (GCS 10)), зародилась в западных монашеских кругах IV–V вв. и впервые была обобщена свт. Григорием Двоесловом в следующих словах: *Divinae loquia cum legente crescunt, nam tanto ille quisque altius intellegit, quanto in eis altius intendit (Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechielem prophetam 1, 7, 8 (CCSL 142). P. 145–147)*. Краткое описание святоотеческой методологии *lectio divina* приводится в: Gargano 1995. P. 208–215.

достижениях нарративного анализа, заимствует его терминологию и извлекает из текста все то лучшее, что научная критика способна привнести в духовное осмысление прочитанного. Таким образом, в результате живого и комплексного взаимодействия нарративного анализа и богословского анализа рождается нарративное богословие⁷⁶, причем преимущественно как герменевтическое направление, наиболее полно отвечающее целям и задачам современной библеистики. Среди всевозможных определений этого понятия, интегрирующего в себе многие другие не менее важные характеристики любого рассказа (ср. историография, прагматика, повествовательное искусство⁷⁷), заслуживают внимания слова П. Рикёра, отражающие универсальность нарративного богословия как принципа чтения: «Богословие, которое порождает категорию нарративного, или, лучше сказать, богословие, которое вызывает к жизни нарративный образ как свое важнейшее герменевтическое средство...»⁷⁸. Богословие, превращающееся в увлекательный рассказ и наоборот, заключает в себе значительный потенциал в контексте взаимодействия таких общеподобословских дисциплин, как основное богословие, нравственное богословие, патрология⁷⁹. Таким

⁷⁶ Иначе, «рассказанное» или «рассказывающее» богословие: Aletti 1996. P. 7; Marguerat 2003. P. 36.

⁷⁷ Более подробно о каждой из этих характеристик см. соответственно: Sonnet 2002. P. 175–187; Simian-Yofre 1995. P. 171–195; Aletti 1989.

⁷⁸ Ricœur 1985. P. 18–19; цит. по: Sonnet 2008. P. 94. П. Рикёр в данном месте ссылается на монографию Р. Олтэра (The Art of Biblical Narrative), отмечая особенности и динамику взаимоотношений Бога и человека в библейских повествованиях: «То, что поразило Олтэра в наиболее драматичном из этих рассказов [речь идет о начале и перипетиях странствий Авраама: Быт. 12, 1–13], — это тот факт, что текст намеренно вселяет убежденность в том, что Божий план, хотя и неизбежный, не воплощается в жизнь, кроме как посредством того, что он называет упорным противостоянием человека» (Там же). Как замечает Ж.-П. Соннэ, «только текст, “хорошо упорядоченный, как оркестр”, между томительным ожиданием (suspense), любопытством (curiosité) и удивлением (surprise) [читателя] может предсказать то, что совершит Божественный Промысл, несмотря на [трудность] пути, сопряженного с такими случайностями и сопротивлением [со стороны людей, через которые он проходит]» (Sonnet 2008. P. 94). В конечном итоге, «в человеческом переплетении (intrigue) [действий и судеб] последовательно развивается сплетение Божественного [замысла]» (Там же).

⁷⁹ Ср. яркий комментарий Д. Маргера: «Нарративный анализ позволяет оценить, каким образом богословие осуществляется в повествовательной форме. Мы не дове-

образом, герменевтическая значимость такого комплексного подхода, интегрирующего в себе многие смежные отрасли знания, состоит в том, что в нем может и должна найти самое широкое применение и святоотеческая методология, ориентированная прежде всего на рассказ о вере и в защиту веры и церковного единства в сотериологической перспективе⁸⁰. В богословской перспективе конечной целью библейского нарратива становится именно рассказ о спасении, усвоение его верующим читателем (контекст веры — это еще одно необходимое условие внутритекстуального диалога между автором и читателем⁸¹) и актуализация его в жизни читателя путем параллельного написания собственной истории спасения.

Рассматривая теперь нарративный метод через призму православной экзегетической традиции, нужно прежде всего попытаться найти точки соприкосновения между этими различными и, на первый взгляд, даже противоречащими друг другу подходами. Во-первых, плодотворной почвой для диалога являются святоотеческие комментарии, к сожалению довольно редко встречающиеся на страницах западных экзегетических исследований и, напротив, составляющие неотъемлемую часть православной герменевтики. Читая святых отцов, нельзя не заметить, что они довольно часто используют те же приемы литературной критики (в основном в риторических целях) и переосмысливают библейские тексты в рамках той или иной нарративной стратегии, беря

речь о теологе, который по причине того, что сам является человеком слова, сосредотачивается на речевых высказываниях и недооценивает интерпретативный потенциал рассказывания! Нарративный анализ помогает нам понять, что построение сценария, расположение сетки персонажей, управление временными аспектами, наполнение смыслом (“семантизация”) пространства указывают на богословское намерение [автора] в той же мере, что и вероучительная формулировка или исповедание веры» (Marguerat 2003. P. 22).

⁸⁰ Об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные примеры активного экзегетического использования и аккомодации апологетами и христианскими писателями II–IV вв. т.н. testimonia (свидетельства) — древних собраний выдержек из Ветхого Завета, предназначенных для литургического, полемического и катехизаторского использования со стороны первохристианской общины: Daniélou 1966.

⁸¹ В этой связи уместно будет назвать такое прочтение Библии «верующим»: Costacurta 1992. P. 739–745.

за основу именно повествовательный жанр. Например, свт. Амвросий Медиоланский в трактате «О патриархе Иосифе» довольно часто прибегает к историческому переложению и актуализации священного текста. Можно даже сказать, что параллельно с историей праведного Иосифа, комментируемой им в классическом ключе с привлечением типологий и аллегорий, он пишет толкование на современные ему события, вовлекая в смысловую ткань рассказа книги Бытия не только себя и своих современников (евнуха Каллигония и императора Валентиниана II), но и внимательную аудиторию этой последовательно развиваемой проповеди⁸². Его нарративная техника⁸³ проста: он всячески пытается выделить и развить самые яркие эпизоды из жизни Иосифа, оставляя без внимания те события, которые не имеют в себе драматического потенциала и, следовательно, не смогут ни заинтересовать, ни заинтриговать внимательного слушателя, ни поставить его перед определенным нравственным выбором. Риторический эффект убеждения достигается именно верной расстановкой акцентов, благодаря которым комментируемый текст — исходный материал для проповеди — начинает выстраиваться в строго логичную нарративную последовательность. Такая избирательная стратегия, экономичность рассказа имеют целью определенным образом воздействовать на слушателя (прагматический⁸⁴ аспект). Характерна она и для нашего повседневного общения,

⁸² Более подробно об историческом контексте и сюжете данного комментария см. дипломную работу: Артюшин 2006. Ныне перевод опубликован: Артюшин 2013.

⁸³ В данном случае необходимо сделать оговорку, поскольку термин «нарративный» мало приложим к анализу проповеди (гомилетический жанр): первостепенную роль здесь играет риторический анализ. Ср.: Brodeur 2016. P. 175–194. Учитывая же тот факт, что живое слово проповедника нашло отражение на письме, можно подвергнуть его нарративной критике, совмещая ее с критикой риторической. Для сравнения отметим также, что и послания ап. Павла (эпистолярный жанр) по той же причине могут быть с успехом проанализированы в нарративном ключе, о чем свидетельствуют следующие публикации: Проблема центра богословия св. ап. Павла: пролегомены к альтернативному подходу // ХЧ. 2013. № 2. Спецвыпуск «Библейские исследования». С. 54–67. Верно и обратное: риторический анализ может пролить свет на невидимые ранее грани евангельского повествования. Ср.: Oniszczuk 2013. P. 479–501.

⁸⁴ От греч. πράγμα, «действие». Слово (λόγος) в библейском понимании не только является источником и проводником информации, устанавливающим онтологическую

когда нередко и само молчание бывает красноречивым, а одно и то же слово или фраза, в зависимости от контекста, могут быть поняты и истолкованы по-разному⁸⁵.

Во-вторых, в области практического применения нарративного анализа в православной библеистике выявление нарративных компонентов текста помогает исследователю, как уже было отмечено, более тесно соприкоснуться со спецификой его композиции, уловить ранее невидимые грани смысла, заложенные в него священным автором, погрузиться во внутренний мир героев рассказа, заимствуя оттуда все лучшее, что призвано обогатить наше реальное видение мира. Можно даже сказать, что такой комплексный, строго научный подход к изучению живого Слова Божия, несомненно, позволит и православному экзегету более осмысленно и грамотно последовать примеру отцов: не только привнести в их экзегетическое наследие свое собственное богословское видение того или иного вопроса, но и принять наставление непосредственно от самого священного текста. Эта цель красочно описана свт. Амвросием в уже упомянутом комментарии, который составляет, вместе с прочими его трактатами, единый цикл проповедей на книгу

связь между говорящим и слушающим, но призвано, в первую очередь, произвести на последнего эффект посредством призыва к действию, который скрывается за внешней его формулировкой (ср. Ис. 55, 11). По мысли М. Грилли, «человеческая речь, во всех возможных своих проявлениях, служит не только для того, чтобы передать, “как обстоят дела”, но и для того чтобы “изменить состояние дел”, провоцируя сомнения, вопросы, ответы. Именно поэтому язык имеет прагматический характер, который необходимо распознать, с тем чтобы избежать превратного понимания полученного сообщения» (Grilli 2012a. P. 17). Примеры неверной интерпретации по причине недостаточной «прагматической» компетенции со стороны слушателя приведены в: Bianchi 2008. P. 3–4.

⁸⁵ Ср. крылатое выражение Цицерона: cum tacent, clamant (Cicero. In Catilinam I, 21). На многозначности и амбивалентности отдельных слов, фраз и выражений строится широко распространенный в библейских повествованиях прием драматической иронии. Принимая во внимание этот факт, Э. Пауэл справедливо замечает, что «можно неправильно прочесть рассказ, понимая в нем каждое слово и фразу буквально» (Powell 1990. P. 27). Так, в Евангелии от Марка (Мк. 8, 14–21; ср. Мф. 16, 5–12) предупреждение Христа остерегаться закваски фарисейской понимается учениками превратно: будто бы они не должны покупать у них хлеба или закваски. Множество подобных примеров можно найти и в Евангелии от Иоанна, в котором ирония является одним из излюбленных авторских приемов: Powell 1990. P. 28.

Бытия: «Мы лучше воспринимаем расположенные по порядку рассказы Священного Писания (*series scripturarum*), когда, читая об Аврааме, Исааке и Иакове и прочих праведниках, узнаем их и словно идем вслед их сияющим стопам по безупречной тропе, проторенной для нас их добродетелью»⁸⁶.

В заключение позволим себе привести слова архиепископа Кентерберийского Р. Уильямса, удивительно метко описывающие явные преимущества и широту применения нарративного стиля в восточном богословии: «Богословие зарождается как описательный феномен, попытка изобразить мысли и образы в их взаимосвязи так, чтобы раскрыть их глубочайшее значение. Таков язык гимнов и проповедей, каким мы встречаем его в древней Церкви — Песнь Песней, поэзия Ефрема Сирина, гомилии и некоторые виды толкований на Писание... Богословие Православной Церкви в особенности склонно к этому типу. Однако и многие работы такого угонченного западного богослова, как Ханс Урс фон Балтазар, могут быть названы “описательными” по существу, в том смысле, что цель их — не убедить или доказать свою точку зрения, а явить полноту видения той “славы”, разговору о которой посвящено богословие. Это не значит, что Балтазару не хватает убедительности или что вместо серьезной работы он подсовывает нам импрессионистские наброски: нет, в его трудах есть строгость, сообразная смыслу и цели написанного, — понятие, знакомое каждому, кто разбирается в эстетике или просто любит поэзию»⁸⁷.

Подытоживая сказанное, необходимо подчеркнуть, что именно в этом описательном характере нашего восточного богословия содержится большой потенциал для применения западного нарративного анализа, поскольку плодом его является нарративное, т.е. то же самое описательное богословие. Его цель — всячески привлечь внимание читателя: и в форме увлекательного рассказа, и путем живого и творческого переосмысления Слова Божия, и глубоко личностной картиной его интерпретации, и верной постановкой жизненно важных вопросов, ответить на которые библейский рассказ нас постоянно призывает. Та-

⁸⁶ *Ambrosius Mediolanensis. De Ioseph 1, 1 (CSEL 32, 2).*

⁸⁷ Уильямс 2004. С. 13.

ким образом, активно привлекая нарративный метод и следуя православной традиции, мы не только не перестаем описательно комментировать Писание вместе с отцами Церкви, но и заново переживаем его как событие, принять участие в котором каждый раз нас приглашает священный автор: *Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную*⁸⁸.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бахтин 1975 — *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. [*Bakhtin M. M. Voprosy literatury i estetiki (Problems of literature and esthetics)*. Moscow, 1975.]
- Дворецкий 1976 — *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. Изд. 2-е. М., 1976. [*Dvoretskii I. Kh. Latinsko-russkii slovar' (Latin-Russian dictionary)*. Izd. 2-e. Moscow, 1976.]
- Иларион (Троицкий), архиеп. 1915 — *Иларион (Троицкий), архиеп.* Богословие и свобода Церкви (О задачах освободительной войны в области русского богословия) // БВ. 1915. Т. 3. № 9. С. 98—134, 1-я пагин. [*Illarion (Troitskii), arkhiep. Bogoslovie i svoboda Tserkvi (O zadachakh osvoboditel' noi voiny v oblasti russkogo bogosloviia)* Theology and the freedom of the Church (On problems of the liberation war in the field of Russian Theology) // *Bogoslovskii Vestnik (Theological Review)*. 1915. Т. 3. № 9. Р. 98—134, 1-ia pagin.]
- Мецгер 2013 — *Мецгер Б., Эрман Барт Д.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Пер. с англ. Д. Браткина (Серия «Современная библеистика»). М., 2013. [*Metzger B., Ehrman Bart D. Tekstologiya Novogo Zaveta. Rukopisnaya traditsiya, vzniknovenie iskazhenii i rekonstruktsiya originala (The text of the New Testament: its transmission, corruption, and restoration)* / Per. s angl. D. Bratkina (Serii «Sovremennaya bibleistika»). Moscow, 2013.]
- Покорны, Геккель 2012 — *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. М., 2012. [*Pokorniy P., Heckel U. Vvedenie v Novyi Zavet (Einleitung in das Neue Testament)*. Moscow, 2012.]
- Пропш 1969 — *Пропш В. Я.* Морфология сказки. М., 1969. [*Propsh V. Ia. Morfologiya skazki (Morphology of the fairytale)*. Moscow, 1969.]

⁸⁸ Ин. 5, 39.

- Тисельтон 2011 — *Тисельтон Э.* Герменевтика / Пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы, 2011. [*Thiselton A. Hermenevtika (Hermeneutics: An Introduction) / Per. s angl. O. Rozenberg. Cherkassy, 2011.*]
- Томашевский 1925 — *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. М.—Л., 1925. [*Tomashevskii B. V. Teoriia literatury. Poetika (Theory of literature. Poetics). M.—L., 1925.*]
- Филофей (Артюшин), иерод. 2015 — *Филофей (Артюшин), иерод.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб., 2015. С. 28—33. [*Filofei (Artiushin), ierod. Obraz Messii v Evangeliia ot Matfeia: ot narrativnogo analiza k narrativnomu bogosloviiu (Image of the Messia in the Gospel of Mark: from a narrative analysis to a narrative theology) // Materialy ezhegodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii «Prihodskoe sluzhenie i obshchinnaia zhizn'» (Results of the annual theological conference of the Saint Petersburg Theological Academy. Results of the international conference “Parochial service and parich life”). Saint Peterburg, 2015. P. 28—33.*]
- Фоломешкина 1999 — *Фоломешкина С.* Современные интерпретации Евангелия от Марка в американских экзегетических школах. М., 1999. [*Folomeshkina S. Sovremennye interpretatsii Evangeliiia ot Marka v amerikanskikh ekzegeticheskikh shkolakh (Modern interpretation of the Gospel of Mark in American exegetical schools). Moscow, 1999.*]
- Уильямс 2004 — *Уильямс Р.* О христианском богословии / Пер. с англ. Н. Холмогоровой. М., 2004. [*Williams R. O khristianskom bogoslovii (On Christian theology) / Per. s angl. N. Kholmogorovoi. Moscow, 2004.*]
- Шмид 2003 — *Шмид В.* Нарратология. М., 2003. [*Schmid W. Narratologiiia (Narratology. An introduction). Moscow, 2003.*]
- Эко 2002 — *Эко У.* Шесть прогулок в литературных лесах / Пер. с англ. СПб., 2002. [*Eco U. Shest' progulok v literaturnykh lesakh (Six walks in the fictional woods) / Per. s angl. Saint Peterburg, 2002.*]
- Эко 2007 — *Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Пер. с англ. и итал. СПб., 2007. [*Eco U. Rol' chitatelia. Issledovaniia po semiotik-eteksta (The role of the Reader: explorations in the semiotics of texts) / Per. s angl. i ital. Saint Peterburg, 2007.*]

- Эко 2007 — Эко У. Шесть прогулок. СПб., 2007. [*Eco U. Shest' progulok (Six walks)*. Saint Peterburg, 2007.]
- Aletti 1996 — *Aletti J.-N.* Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli. R., 1996.
- Aletti 1989 — *Aletti J.-N.* L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc. P., 1989.
- Aletti 2005 — *Aletti J.-N.*, ed. Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique: les mots, les approches, les auteurs. P., 2005.
- Alonso Schökel 1961 — *Alonso Schökel L.* Erzählkunst im Buche der Richter // *Biblica*. 1961. Vol. 42. P. 148–172.
- Alonso Schökel 1990 — *Alonso Schökel L.* Il metodo storico critico, criticato. Per avvio di discussione // *Ricerche storico-bibliche*. 1990. Vol. 2. P. 69–73.
- Alter 1981 — *Alter R.* The art of Biblical Narrative. New York, 1981.
- Auerbach 1946 — *Auerbach E.* Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abend-ländischen Literatur. Bern, 1946.
- Artyushin 2014 — *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca. R., 2014 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 203).
- Artyushin 2009 — *Artyushin S.* Colui che fa misericordia. Lc. 10, 25–37 in chiave comunicativa. R., 2009.
- Baur 1831 — *Baur F. Ch.* Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom // *Tübinger Zeitschrift für Theologie*. 1831. Bd. 4. S. 61–206.
- Berger 1984 — *Berger K.* Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. Heidelberg, 1984 (Uni-Taschenbücher 658).
- Booth 1974 — *Booth Wayne C. A.* Rhetoric of irony. Chicago, 1974.
- Bourquin 2005 — *Bourquin Y.* Marc, une théologie de la fragilité. Obscure clarté d'une narration. Genève, 2005.
- Bianchi 2008 — *Bianchi C.* Pragmatica del linguaggio. Bari, 2008.
- Brodeur 2016 — *Brodeur S.* Vangelo di Dio, retorica di Paolo, chiesa di Roma. Parola di salvezza anche per i «nostri cuori» (Rm. 5, 5) // *La Bibbia si apre a Pasqua: il lezionario della Veglia pasquale: storia, esegesi, liturgia* / Ed. J.-P. Sonnet. Cinisello Balsamo (Mi) — R., 2016. P. 175–194.
- Buber 1936 — *Buber M., Rosenzweig F.* Die Schrift und ihre Verdeutschung. B., 1936.

- Bultmann 1967 — *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen, 1967.
- Chatman 1978 — *Chatman S.* Story and discourse. Narrative structure in fiction and film. Ithaca (New York) — L., 1978.
- Compiani 2011 — *Compiani M.* Fuga, silenzio e paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc. 16, 1–20. R., 2011 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 182).
- Costacurta 1992 — *Costacurta B.* Esegese e lettura credente della Scrittura // Gregorianum. 1992. Vol. 73. P. 739–745.
- Daniélou 1966 — *Daniélou J.* Études d'exégèse judéo-chrétienne. (Les testimonia). P., 1966.
- Dibelius 1959 — *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen, 1959.
- Eco 1998 — *Eco U.* Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi. Milano, 1979.
- Eco 2005 — *Eco U.* Sei passeggiate nei boschi narrativi. Harvard University, Norton Lectures 1992–1993. Milano, 2005.
- Fish 1980 — *Fish S. E.* Is there a text in this Class? The authority of interpretative communities. Cambridge (MA) — L., 1980.
- Fitzmyer 1985 — *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke. Introduction, translation, and notes. Vol. 1–2. New York, 1981–1985 (Anchor Bible 28–28a).
- Fokkelman 1975 — *Fokkelman J. P.* Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis. Assen — Amsterdam, 1975.
- Fornara 1999 — *Fornara R.* La storia del Dio che crea. Verso un concetto di «nuovo» nell'Antico Testamento // Cristo Omega e Alfa / Ed. C. Doglio. Genova, 1999. P. 17–65.
- Fusco 2002 — *Fusco V.* Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù. R., 2002.
- Gabler 1831 — *Gabler J. Ph.* De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus // *Id.* Opuscula academica: kleinere theologische Schriften / Ed. Th. A. Gabler, J. G. Gabler. Ulm, 1831. Bd. 2. S. 179–198.
- Gargano 1995 — *Gargano I.* La metodologia esegetica dei Padri // Metodologia dell'Antico Testamento / Ed. H. Simian-Yofre. Bologna, 1995. P. 208–215.
- Genette 1972 — *Genette G.* Figures III. P., 1972.
- Genette 1983 — *Genette G.* Nouveau discours du récit. P., 1983.
- Gnilka 1978 — *Gnilka J.* Das Evangelium nach Markus. Bd. 1 (Mk. 1–8, 26). Zürich — Neukirchen — Vluyn, 1978 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2/1).

- Grilli 2002 – *Grilli M.* Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico // *Gregorianum*. 2002. Vol. 83/4. P. 655–678.
- Grilli 2007 – *Grilli M.* La pena di morte alla luce del pensiero biblico sulla giustizia // *Gregorianum*. 2007. Vol. 88. P. 67–91.
- Grilli 2008 – *Grilli M.* La violenza di Dio e la croce. Un contributo sull'immagine di Dio nei Vangeli Sinottici // *La violenza nella Bibbia* / Ed. L. Mazzinghi. Bologna, 2008 (Ricerche storico-bibliche). P. 135–155.
- Grilli 2011 – *Grilli M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. 2011.
- Grilli 2012a – *Grilli M.* L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc. 8, 27–10, 52. Lettura in chiave comunicativa. Bologna, 2012 (*Studi biblici* 58).
- Grilli 2012b – *Grilli M.* «Paradosso» e «mistero»: il Vangelo di Marco. Bologna, 2012.
- Grilli 2013 – *Grilli M.* Parola di Dio e linguaggio umano. Verso una pragmatica della comunicazione nei testi biblici // *Gregorianum*. 2013. Vol. 94/3. P. 525–547.
- Gunkel 1910 – *Gunkel H.* Genesis. Handkommentar zum Alten Testament 1. 1. Göttingen, 1910.
- Gunkel 1933 – *Gunkel H.* Einleitung in die Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Handkommentar zum Alten Testament, Ergänzungsband. Göttingen, 1933.
- Hamm 1986 – *Hamm D.* Sight to the blind. Vision as metaphor in Luke // *Biblica*. 1986. Vol. 67. P. 457–477.
- L'interpretazione della Bibbia... 1993 – L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e documento della Pontificia Commissione Biblica. V., 1993.
- Iser 1972 – *Iser W.* Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett. München, 1972.
- Iser 1984 – *Iser W.* Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung. München, 1984.
- Jakobson 1964 – *Jakobson R.* Closing statement: linguistics and poetics // *Style in language* / Ed. Sebeok Thomas A. Cambridge (MA), 1964. P. 15–32.
- Kraus 1970 – *Kraus H.-J.* Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchen – Vluyn, 1970.
- Labahn 2009 – *Labahn M.* «Blinded by the Light»: Blindheit, Sehen und Licht in Joh 9. Ein Spiel von Variation und Wiederholung durch Erzählung und Metapher // *Repetitions and variations in the Fourth Gospel: style, text, interpre-*

- tation / Ed. G. van Belle, P. Maritz. Leuven — P. — Walpole (MA), 2009 (Bibliotheca Ephemerides theologicae Lovanienses 223). P. 453–509.
- Luz 1985 — Luz U. Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 1. (Mt. 1–7). Neukirchen — Vluyn, 1985 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1).
- Malbon 1992 — Malbon E. S. Narrative criticism: how does the story mean? // Mark and method. New approaches in Biblical Studies / Ed. J. S. Anderson, S. D. Moore. Minneapolis, 1992. P. 23–49.
- Marconi 1999 — Marconi G. La veste (*esthēs*) come categoria ermeneutica del «vedere» e semantica del divino negli scritti lucani, ovvero l'estetica non-umana la Luca // Rivista Biblica. 1999. Vol. 39. P. 3–23.
- Marguerat 2003 — Marguerat D. Entrer dans le monde du récit // Quand la Bible se raconte / Ed. D. Marguerat. P., 2003. P. 9–37; воспроизведено в: Cahier Évangile. 2003. № 127. P. 9–37.
- Martini 1987 — Martini C. M. L'itinerario spirituale dei dodici nel Vangelo di Marco. R., 1987.
- Molangi Tomoyakabini 2010 — Molangi Tomoyakabini R. A. Jésus «déracine» et «plante» (Mt. 21–25): à propos du présumé antijudaïsme de (ou en) Mt. 21–23. R., 2010 (Dissertazione: Pontificia Universitas Gregoriana).
- Oniszcuk 2013 — Oniszcuk J. L'analisi retorica biblica e semitica // Gregoriana. 2013. Vol. 94/3. P. 479–501.
- Patte 1976 — Patte D. What is structural Exegesis? Philadelphia, 1976.
- Powell 1990 — Powell M. A. What is narrative criticism? Minneapolis, 1990.
- Ramos Pérez 2004 — Ramos Pérez F. Ver a Jesús y sus signos, y crear en él. Estudiu exegético-teológico de la relación «ver y crear» en el evangelio según san Juan. R., 2004.
- Ricœur 1985 — Ricœur P. Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion / Revue des sciences religieuses. 1985. Vol. 73. P. 18–19.
- Ricœur 1983–1985 — Ricœur P. Temps et récit. Vol. 1–3. P., 1983–1985.
- Sakr 2005 — Sakr M. Le Sévère Sauveur. Lecture pragmatique des sept «Ouai» dans Mt 23:13–36. Bern, 2005.
- Segalla 1994 — Segalla G. Teologia biblica // Nuovo dizionario di Teologia Biblica. Milano, 1994. P. 1533–1539.
- Simian-Yofre 1995 — Simian-Yofre H. Acronia: i metodi strutturalisti // Metodologia dell'Antico Testamento / Ed. H. Simian-Yofre. Bologna, 1995 (Studi biblici 25). P. 121–137.

- Ska 2000 — *Ska J. L.* «Our Fathers have told us». Introduction to the analysis of Hebrew narratives. R., 2000.
- Ska 1995 — *Ska J. L.* Glossario // Metodologia dell'Antico Testamento / Ed. H. Simian-Yofre. Bologna, 1995. P. 227.
- Sonnet 2002 — *Sonnet J.-P.* «Il était un homme...» Le récit biblique entre universalité poétique et particularité historique // Littérature et savoir(s) / Ed. S. Klimis, L. Van Eynde. Bruxelles, 2002. P. 175–187.
- Sonnet 2008 — *Sonnet J.-P.* L'analyse narrative des récits bibliques // Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament / Ed. M. Bauks, C. Nihan. Genève, 2008. P. 47–94.
- Stancari 1999 — *Stancari P. Stancari P.* La novità di Dio. Lettura spirituale del Vangelo secondo Marco. Milano, 1999.
- Sternberg 1985 — *Sternberg M.* The poetics of Biblical narrative: ideological literature and the drama of reading. Bloomington, 1985.
- Tuñi 1976 — *Tuñi O.* Pasión y muerte de Jesús en el cuarto Evangelio: papel y significación // Revista Catalana de Teologia. 1976. Vol. 1. P. 393–421.
- Uspensky 1974 — *Uspensky B.* A poetics of composition: the structure of the artistic text and typology of a compositional form. Berkeley, 1983.
- Wénin 2013 — *Wénin A.* Le récit et le lecteur // Gregorianum. 2013. Vol. 94. P. 503–523.
- Wrede 1901 — *Wrede W.* Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen, 1901.

ПЕРЕВОДЫ

- Артюшин 2006 — *Артюшин С. А.* Перевод трактата свт. Амвросия Медиоланского «О патриархе Иосифе» (De Josepho Patriarcha). Сергиев Посад, 2006 (машинопись). [*Artiushin S. A.* Perevod traktata svt. Amvrosiia Mediolanskogo «O patriarkhe Iosife» (De Josepho Patriarcha) (Translation of the treaties of St. Ambrose of Milan). Sergiev Posad, 2006 (mashinopis').]
- Артюшин 2013 — *Амвросий Медиоланский, свт.* Об Иосифе / Пер. с лат., предисл. и комм. С. А. Артюшина // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание сочинений. М., 2013. Т. 3. С. 331–419. [*Amvrosii Mediolanskii, svt.* Ob Iosife / Per. s lat., predisl. i komm. S. A. Artiushina (About Joseph / Trans. from Lat., foreward and comm. by S. A. Artiushin) // *Amvrosii Mediolanskii, svt.* Sobranie sochinenii (Ambrose of Milan, hierarch. Collection of works). Moscow, 2013. T. 3. P. 331–419.]

Abstract

Philotheus (Artyushin), hieromonk. The contemporary method of narrative analysis and the possibility of its use in the Orthodox Christian Bible studies

This publication is an essay about the successful application of the contemporary method of narrative analysis. The A. looks at Western Bible studies from the point of view of the Orthodox Christian exegetical tradition. The A. describes the main representatives, movements, and techniques of the narrative approach; he also emphasizes the advantage this method has in Bible studies over a historico-critical, and fundamentalist reading. The author concludes that this use of the Western narrative analysis has great potential for reading the Bible, if it is accompanied by commentary of the Holy Fathers. This is important in our days because of the potential of the so-called Narrative Theology which is rooted in the descriptive nature of the Theology of Eastern Orthodox Christianity.

Keywords: Bible studies, narrative analysis, Narrative Theology, Descriptive Theology.

БОГОСЛОВИЕ

ИГУМЕН АДРИАН (ПАШИН)

«ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ» АРГУМЕНТ
В ПОЛЕМИКЕ СЯТОГО АНАСТАСИЯ
СИНАИТА С АФТАРТОДОКЕТАМИ*Аннотация*

Статья посвящена одному из аспектов полемики прп. Анастасия Синаита с ересью афтартодокетизма. После краткого описания лжеучения афтартодокетов и упоминания их основных представителей приводится так называемый «евхаристический» аргумент прп. Анастасия: тленность отложенных на несколько дней Святых Даров доказывает тленность Христа до Его Воскресения, Его подверженность подлинным страданиям и смерти. Выдвигается предположение, что прп. Анастасий, возможно, придерживался мнения о том, что мы причащаемся Тела Христова в его состоянии тления, в котором оно находилось до Воскресения, либо указывал лишь на тварную природу Святых Даров, используя «евхаристический» аргумент исключительно в рамках полемики.

Ключевые слова: Анастасий Синаит, афтартодокетизм, Евхаристия, причащение, Святые Дары, тление, Воскресение.

Главное догматическое произведение прп. Анастасия Синаита (VII в.) «Ὁδηγός» («Путеводитель»), критически изданное К.-Х. Утеманном (Uthemann) в 1981 году¹, является не только полемическим ответом на различные течения монофизитства, но и собственно положительной формулировкой церковного учения о Христе и христологической терминологии. В этом смысле «Путеводитель» прп. Анастасия Синаита является одной из первых попыток полного систематического описания святоотеческой христологии и предшественником «Источника знания» прп. Иоанна Дамаскина.

¹ *Anastasius Sinaita. Viae dux* / Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout, 1981 (CCSG 8). См. в частности: Richard 1958; Binggeli 2001.

В «Путеводителе» прп. Анастасий Синаит полемизирует с различными монофизитскими течениями, в том числе и афтартодокетизмом. Эта ересь появилась еще при жизни Севира Антиохийского и была вызвана противоречием в его христологической терминологии. Оппозиционное Севиру учение было сформулировано в полемике с ним монофизитским епископом Галикарнаса в Карии Юлианом. Полемика имела место во время их совместного пребывания в Александрии, куда они удалились из-за гонения на противников Халкидонского Собора, воздвигнутого императором Юстином II.

Спор возник после того, как один из александрийских монахов задал вопрос Севиру, являлось ли Христово тело тленным или нетленным. Сославшись на святых отцов, Сефир назвал тело Христа тленным. Когда же этот вопрос был задан Юлиану, то он, также ссылаясь на авторитет святых отцов, назвал человечество Христа нетленным².

Император Юстин I правил с 518 по 527 г., значит, богословский спор внутри монофизитства возник не ранее 518 года. Прп. Анастасий о ссылке Севира в Александрию говорит следующим образом: «Когда Сефир Антиохийский подвергся обвинениям из-за своего скверного учения, направленного против Халкидонского Собора, тогда он является в Александрию, в нору змей, врагов Вселенской Церкви»⁴.

Согласно Юлиану, то, что Сефир и его сторонники «хотя и говорят, что Христос — именно одна природа, но исповедуют в Нем два свойства, божественное и человеческое»⁵, вводит в Христе несторианское разделение. Юлиан формально признает единосущие Христа людям по человечеству, но не признает возможным рассматривать человеческую составляющую во Христе не только как человеческую природу, но и как человеческое свойство. Божественные и человеческие свойства в Богочеловеке настолько перемешаны, что никакого разделения, различения и двойства быть не может. Юлиан говорит о «неразличи-

² Троицкий 1875. С. 147–148.

³ Болотов 2007. С. 404.

⁴ Путеводитель VI, 1, 23–26. Здесь и далее ссылки на «Путеводитель» даны по критическому изданию этого труда: *Anastasioi Sinaitae. Viae dux* / Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout, 1981 (CCSG 8). Перевод выполнен игуменом Адрианом (Пашиным).

⁵ Путеводитель 23, 1, 14–18.

мом различии» (*διαφορὰ ἀδιαφόρως*), так что во Христе нет ни действий, ни свойств, которые можно было бы рассматривать как только Божественные или только человеческие.

Отсюда и следует учение Юлиана о нетленности плоти Христа, получившее название афтартодокетизма (от *ἄφθαρτος* — «нетленный», *δοκέω* — «казаться, представляться правильным»). Кстати, этот термин впервые встречается около 515 г. у Иоанна Грамматика Кесарийского, написавшего против сторонников учения о нетленности тела Христа специальный полемический трактат⁶. Таким образом, учение афтартодокетизма и даже сам термин существовали еще до полемики Юлиана с Севиром, но наши знания об этом учении основаны главным образом на изучении сохранившихся фрагментов сочинений галикарнасского богослова.

Кстати, прп. Анастасий родоначальником новой ереси делает не Юлиана, а Гайана (*Γαϊάνος*):

«Севир и Гайан прежде были единомысленны и восемнадцать лет вместе пребывали в Александрии. И вот однажды Гайан спросил Севира: “Как нужно исповедовать тело Христа, тленным или нетленным?” Когда Севир сказал, что тело тленно до Воскресения на третий день от смерти, Гайан сразу прервал его: “Если ты говоришь, что тело тленно, то со всей необходимостью ты называешь и две природы во Христе”. Это стало причиной разделения между ними»⁷.

Хотя, возможно, это разделение Севира с Гайаном произошло уже после отделения от Севира Юлиана.

Гайан был монофизитским Александрийским патриархом непродолжительное время в 535 г. Он был возведен на кафедру возмущенной толпой, которая изгнала только что рукоположенного в патриархи Феодосия — сторонника еще живущего в Александрии Севира и противника Юлиана. До этого Гайан был архидиаконом, а через сто три дня после восшествия на кафедру он был, по жалобе Феодосия к императору Юстиниану I, низложен и сослан в Карфаген⁸.

⁶ *Adversus Aphthartocetas* / Ed. M. Richard. *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera qui supersunt* (CCSG 1). P. 69–78 (лат. пер.).

⁷ Путеводитель 23, 1, 2–22.

⁸ Грацианский 2005. С. 276–277.

Итак, по мысли Юлиана, Христу как воплотившемуся Богу невозможно усвоить какое-либо свойство, заключающее в себе элемент любого несовершенства. Свойство тления может быть отнесено только к человечеству, но не к Божеству. Усвоение же Христу некоего человеческого свойства, не относимого и к Его Божеству, Юлианом мыслилось как противопоставление плоти Божеству, что равнозначно для Галикарнасского епископа несторианскому разделению⁹. «Если не признать тело Иисуса Христа нетленным, а тленным, — пишет Юлиан, — то необходимо допустить различие между телом Христовым и Словом Божиим; если же допустить это различие, то необходимо признать во Христе два естества (*δύο φύσεις*), а в таком случае, где же основание сопротивляться далее определению Халкидонского Собора?»¹⁰

Богословский спор вылился в церковный раскол в среде монофизитов. Юлиан стал родоначальником одной из многочисленных школ, отдельной от Севировой иерархии¹¹. Юлиан дал своим богословским противникам название фтартолатров (тленнопоклонников, от *φθαρτός* — «тленный», *λατρεύω* — «служить, поклоняться»).

Слова «тленное» и «нетленное» (*ἄφθαρτον*) можно понимать различным образом. В собственном смысле слова «нетленное есть то, что не может быть повреждено другой сущностью, нетленное есть то, что совершенно не текучее, не имеющее недостатка и неуязвимое»¹², поэтому нетленной (в этом богословско-философском смысле) может быть только нематериальная природа: «нетленное в собственном смысле слова есть бесстрастное, нематериальное и неосязаемое»¹³.

Тление, являвшееся предметом дискуссии, следует отличать от полного исления, уничтожения, гибели (*καταφθόρα*)¹⁴, которому тело Христа не могло быть подвергнуто после смерти в силу соединения с самой Жизнью — Богом Словом. Тело Христа не могло разрушиться, Он не мог остаться в состоянии смерти, Он должен был воскреснуть.

⁹ Давыденков 2002. С. 193–194.

¹⁰ Цит. по: Троицкий 1875. С. 148.

¹¹ Генеалогическое древо монофизитских сект см.: Болотов 2007. С. 418–420.

¹² Путеводитель 2, 5, 117–120.

¹³ Там же. 2, 5, 116–117.

¹⁴ Там же. 2, 5, 131.

Это положение разделяли все стороны богословского спора: и Сефир, и Юлиан, и православные.

Прп. Анастасий Синаит приводит мнение Юлиана Галикарнасского о том, что тело Христа могло испытывать страдательные состояния только в том случае, если Он попускал это: «Некоторые говорят, что пресвятое тело Христово было тленным в возможности, то есть принявшим тление, во гробе же оно сохранилось нетленным действием Божества Слова»¹⁵. В этих словах кратко выражено учение афтартодокетов о добровольности страданий Христа. Согласно этому учению, Христос в отличие от любого другого человека, грешника, страдающего (тленного) вследствие греха по необходимости и помимо воли, претерпевает страдания и смерть добровольно. Он не поработен страстями, Он повелевает ими, иначе Его страдания не имели бы искупительного значения¹⁶. Итак, согласно афтартодокетам, Христос добровольно принимает страдания, хотя мог бы и не испытывать голода после сорокадневного поста в пустыне и мог бы не претерпевать физических мук от бичевания и распятия на Кресте. Когда же тело Его находится во гробе, то, по свидетельству прп. Анастасия, Юлиан считает его не претерпевающим тления. Здесь явно проявляется моноэнергизм афтартодокетов (единая энергия есть главнейшее единое свойство единой природы Христа). Именно Слово как активное начало попускает (или не попускает) человеческой составляющей Христа претерпевать страстные состояния.

Прп. Анастасий показывает, что наличие во Христе человеческой природы вместе с природными свойствами, в том числе и свойствами тления, не противоречит добровольности страстей Христа. Он воплотился добровольно, а, воплотившись, вместе с человеческой природой воспринял и все природные свойства. Вследствие добровольности Воплощения Слова и все Его страсти являются добровольными. Если же страсти Христа вследствие их добровольности (а значит, и искупительности) нельзя отнести к природе, как об этом учили афтартодокеты, то, исходя из определения природы как истинной реальности,

¹⁵ Путеводитель 2, 5, 123–126.

¹⁶ Давыденков 2002. С. 193–194.

«нельзя назвать Его тело природой, Его Рождество — Рождеством, Его возраст — возрастом, Его род — родом, Его страсть — страстью, Его смерть — смертью, Его Воскресение — Воскресением, Его Вознесение — Вознесением. Ведь все это Он, воплотившись на земле, воспринял добровольно, а не вынужденно. А это есть изобретение магиейцев»¹⁷.

Определение природы, как и других богословских понятий, прп. Анастасий дает во второй главе «Путеводителя»: «Церковь называет природой реальность существующих, то есть восуществленность их»¹⁸. Синаит здесь практически дословно приводит определение из произведения «О Промысле» (*Περὶ προνοίας*), подписанное именем Климента Александрийского¹⁹.

Это понимание природы как того, что существует реально, а не призрачным образом, прп. Анастасий подробно доказывает употреблением в Священном Писании выражения «по природе (*φύσει*)» в качестве синонима выражения «поистине»:

«Что касается выражения “по природе”, то, исходя из Ветхого и Нового Завета, можно сказать, что слова “Христос по природе Бог и по природе человек” означают то же самое, что и слова “Он, поистине будучи Богом, поистине становится неизменно человеком”. В самом деле, мудрый Соломон говорит о нечестивых людях: *Суетны все люди, не имеющие ведения о Боге*²⁰. А божественный апостол говорит о нас, [пришедших в Церковь] из язычников: *Мы... некогда... по природе чада гнева*²¹. Итак, если бы нечестивые были суетными естественным образом, то есть по самой природе своей, они были бы безукоризненны. Ведь то, что присуще нам от природы и естественным образом, безусловно и безукоризненно, поскольку естественным образом создано в нас Богом, как, например, способность дышать, есть

¹⁷ Путеводитель 23, 3, 7–15.

¹⁸ Там же. 2, 3, 9–10.

¹⁹ По мнению современных исследователей, ему не принадлежащее. Подробнее по истории понимания Промысла Божия в святоотеческой литературе см.: Беневиц 2013. С. 58–59.

²⁰ Прем. 13, 1.

²¹ Еф. 2, 3.

и спать. Тогда обнаружится, что Бог естественным образом сотворил в людях суетность. Опять же, если бы мы были по природе чадами гнева, то причина этого восходила бы к Богу, сотворившему нас по природе чадами гнева. Ведь “по природе” означает то, что существует сущностным образом, как, например, естеству света по природе присуще светить, огонь по природе создан горящим, а земля образована прозябающей [растения]. Итак, еретикам предлагается сказать одно из двух: либо что природу суетности и гнева сотворил Бог, либо что выражение “по природе” означает не что иное, как только “сущее поистине”. Поэтому безукоризненны наши слова: “Христос по природе Бог и по природе человек”, то есть “поистине Бог и поистине человек”. Таково это предание и определение о природе, которое мы выводим из Ветхого и Нового Завета, и никакой учитель, и никакой ангел с неба не могут ни ввести новшество [в это предание], ни разрушить [его] вовек²²»²³.

Прп. Анастасий говорит, что учение афтартодокетов фактически означает, что Христос не является единосущным нам по человечеству: «Как можно говорить, что тело Христа единосущно нашему, или: *Как дети причастны плоти и крови*²⁴, или: *Он воспринял семя Авраамово*²⁵, или: *Он, подобно нам, совершенно искушен*²⁶, если Он якобы нетленен от самого момента соединения, как вы это проповедуете?»²⁷

Данный аргумент против афтартодокетов приводили не только православные, но и севириане.

Прп. Анастасий подробно и неоднократно описывает страдательные состояния Христа, или так называемые безукоризненные страсти. Вот только один пример такого описания:

«Поэтому, познав цель добровольного смирения Христа, Который смирил и умалил Себя, чтобы уничтожить высокомерие врага, мы не боимся вслед за [апостолом] Павлом сказать, что Иисус *искушен во всех наших недугах, кроме только греха*²⁸. И особенно сказанное о Нем до Крещения: удаление [в Египет от гнева Ирода], возрастание от младен-

²² Ср. Гал. 1, 8.

²⁴ Евр. 2, 14.

²⁶ Ср. Евр. 4, 15.

²⁸ Ср. Евр. 4, 15.

²³ Путеводитель 2, 3, 18–49.

²⁵ Ср. Евр. 2, 16.

²⁷ Путеводитель 23, 2, 16–21.

чества до мужа совершенна, пища, жажда, усталость, слезы и остальные наши свойства, которые мы противопоставляем против еретиков...»²⁹.

«Однако, рассмотрев с помощью святых евангелистов, что Христос и после Своего Крещения добровольно претерпел и совершил еще более смиренное, более жалкое и более бесславное, чем все то наше человеческое, что Он совершил до Своего Крещения, хотя Он и до и после Воплощения истинный Бог. Итак, скажи мне, что может быть для Бога более смиренным, более жалким и более бесславным, чем следующее: Творец неба и земли, будучи сияние славы Отца и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей³⁰, будучи Богом всего, единосущное и единославное Слово Отца, совечное Пресвятому Духу, несозданный, неизменный, самосиянный едиnorodный Сын добровольно от злодеев, как злодей среди злодеев³¹, предан плотью на позорную смерть, схвачен ночью, как разбойник, заключен в оковы, был ударяем, подвергся срыванию одежд, оплеваниям, заушениям, бичеваниям, был, как осужденный, обнаженным распят на древе, в руки, ноги и ребра был прободен и не защищался, хотя Он — всесильный Бог, но смиренно, как овца, за нас принял смерть³². Вследствие чего мы тогда истинно познали, что Он — по нашему подобию, когда Он стал поистине мертвым, когда мы увидели Его лицо по нашему подобию, и нет в Нем ни вида, ни величия... но Он был презрен и умален пред людьми³³»³⁴.

«Тогда Бог поистине стал по подобию мертвых людей мертвым, по человеческому подобию положен был во гроб, и мы видели Его лежащим мертвым, вожженное, отделенное от души тело было поистине мертвым, неодоушевленным, безмолвным, бездыханным, неговорящим, неподвижным, невидящим, неучащим, бесчувственным, поистине мертвым телом Бога, как все мертвые»³⁵.

Таким ультранатуральным описанием этих страстей прп. Анастасий доказывает их истинность, а значит, естественность, природность.

²⁹ Путеводитель 13, 8, 115–124.

³¹ Ср.: Лк. 22, 37; Ис. 53, 12.

³³ Ис. 53, 2–3.

³⁵ Путеводитель 13, 9, 29–40.

³⁰ Евр. 1, 3.

³² Ср. Ис. 53, 7.

³⁴ Путеводитель 13, 9, 1–25.

Итак, согласно прп. Анастасию, граница между православными и афтартодокетами проходит не по принципу «добровольное — недобровольное», а по принципу «естественное — противоестественное». Если причина страдательных состояний Христа находится в Его человечестве, то эти страсти являются природными, естественными, хотя бы они и были совершенно добровольными. Если же страсти имеют свою причину в Божественной воле, которая попускает или не попускает испытывать их человечеству Спасителя, то такие страсти являются противоестественными.

Прп. Анастасий, описывая в двадцать третьей главе «Путеводителя» свой диспут с афтартодокетом, приводит против их учения аргумент, который мы назовем «евхаристическим». Договорившись с оппонентом, что они исповедуют Евхаристические Дары совершенно одинаково: не как простой хлеб и не как образ (*ἀντίτυπος* — «вместообразное») Христова тела, а как «само Тело и Кровь Христа, Сына Божия, воплотившегося и рожденного от Святой Богородицы и Приснодевы Марии»³⁶, — Синаит предлагает афтартодокетам отложить их Святые Дары в некий сосуд и посмотреть, что с ними произойдет через несколько дней.

«Если оно не истлеет, не изменится и не испортится, то станет очевидно, что вы справедливо проповедуете, что Христос от самого момента соединения существует совершенно в нетленности, а если истлеет или испортится, то необходимо всем вам признать одно из следующего: или то, что вы вкушаете, не есть истинное Тело Христа, но только образ, или что из-за вашего зловерия не сошел на него Святой Дух, или что тело Христа до Воскресения тленно как приносимое в жертву, подверженное смерти и ранам, раздробляемое и вкушаемое»³⁷.

С помощью «евхаристического» аргумента прп. Анастасий доказывает не только тленность тела Христа до Воскресения, но и настаивает на том, что Его человечество можно и должно называть природой. И не только называть. Оно поистине природой является, что мы можем понять из опыта причащения ей: «В природу же Его тела мы не только

³⁶ Путеводитель 13, 1, 48–50.

³⁷ Там же. 23, 1, 66–76.

верим, но и реальным опытом видим и осязаем ее и причащаемся ей, ежедневно по природе и поистине вкушая ее»³⁸.

Евхаристические Дары — это действительно не образ (*ἀντίτυπος*) Тела и Крови Христа, а то самое Тело, в которое воплотилось Слово. Прп. Анастасий приводит слова некоего александрийского пресвитера Аммония³⁹, экзегета Священного Писания и полемиста с Юлианом Галикарнасским:

«В самом деле, возможно среди тех, кто порицает Халкидонский Собор и отрицает природу плоти Христа, действительно появляется смятение: ведь именно это видимое тело, нуждающееся в заботе, растущее, пеленаемое, обрезываемое, осязаемое, заключаемое в оковы, ударяемое, прободаемое, умерщвляемое, переносимое, погребаемое, умащиваемое благовониями, оплакиваемое, раздробляемое, вкушаемое, крошащееся, передаваемое [верующим для причастия], они отказываются называть природой, то есть истинной реальностью, а невидимое Слово, Которое они не видели и не увидят, не осязали и не будут осязать, не постигли умом и не постигнут, не описали, не подвергли смерти, не раздробляли, не ели (совершенно ничего от Него невозможно постичь умом: ни природу, ни форму, ни вид, ни цвет, ни внешность, ни размер, ни движение, ни изменение, ни сошествие, ни пришествие [на землю] или отшествие [на небеса], ни что-либо иное из сущего в Боге Слове), — Его они исповедуют сущностью»⁴⁰.

Такое понимание Святых Даров вполне соответствует определению природы как истинной реальности. Если мы называем Дары истинным Телом и истинной Кровью Христовыми, то, значит, они являются ими по природе, а не по образу (*ἀντίτυπος*). Иначе их нельзя было бы называть истинными.

Слова прп. Анастасия о тленности Святых Даров могут поставить вопрос о том, какому телу Христа они соответствуют — до Воскресения или после. То, что с помощью их тленности Синаит доказывает

³⁸ Там же. 14, 2, 6–10.

³⁹ О данном авторе известно не много. См.: Э. П. Г. 2001. С. 174.

⁴⁰ Путеводитель 14, 1, 3–18.

тленность человеческой природы Спасителя до Воскресения, подсказывает первый вариант ответа.

Именно такое мнение, что мы причащаемся Тела Христова в состоянии тления, то есть в состоянии, в котором оно пребывало до Воскресения, высказывал некто Михаил Сикидит⁴¹ в 1190-е годы. Противники Сикидита говорили, что в Евхаристии мы причащаемся нетленного Тела Христа, то есть в том состоянии, в котором оно пребывает после Воскресения. Из хода рассуждений Сикидита вытекало учение о многократном и ежедневном повторении Жертвы Христовой. Это мнение было осуждено на Константинопольских Соборах 1156—1157 гг., созданных против Сотириха Пантевгена. Осуждение это подтвердил и Собор, созданный в Константинополе при патриархе Иоанне X Каматире (1198—1206) и императоре Алексее III Ангеле (1195—1203). Жертва Христа принесена однажды, а на каждой Литургии хлеб и вино предлагается в принесенную Жертву Тела и Крови Христа. И хотя по поводу тленности или нетленности Евхаристического Тела Собор 1190-х годов не достиг единства и не принял никакого решения, последующая традиция (например, св. Николай Кавасила) свидетельствует о том, что в причастии Святыми Дарами мы приобщаемся воскресшего Тела Христова⁴².

Однако заметим, что прп. Анастасий в «Путеводителе» не строит учения о Евхаристии, он лишь использует «евхаристический аргумент» в полемике с монофизитами. Если подходить буквально, то тленными он называет только Дары афтартодокетов. А используя против остальных монофизитов «евхаристический аргумент» в применении к Святым Дарам Православной Церкви, Синаит показывает, что они раздробляемы, вкушаемы и т. д., то есть настаивает на их тварной, а не

⁴¹ Константинопольский монах, писатель. В молодости занимался магией, но затем раскаялся и принял монашеский постриг. В правление Константинопольского патриарха Георгия II Ксифилина (1191—1198) начал, не встречая противодействия со стороны духовного начальства, развивать в сочинениях и распространять свое лжеучение о тленности Евхаристического Тела Христова. Имел немало приверженцев. Предан анафеме патриархом Константинопольским Иоанном X Каматиром (1198—1206). Некоторыми историками отождествляется с историком Михаилом Гликой (умер до 1204 г.). См.: ВС. 2011. Т. 2. С. 70.

⁴² Более подробно см.: Ермилов 2010. С. 178—180.

Божественной природе, но не говорит о тленности. Ведь и после Воскресения человечество Христа осталось тварной природой, не перешло в природу Божественную.

Этот небольшой пример показывает, что прп. Анастасий, воспринимая всю предшествующую ему святоотеческую традицию, находит и новые аргументы в антиеретической полемике.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Беневич 2013 — *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. [*Benevich G. I.* Kratkaiia istoriia «promysla» ot Platona do Maksima Ispovednika (A short history of “providence” from Plato to Maximus the Confessor). Saint Peterburg, 2013.]
- Болотов 2007 — *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. [*Bolotov V. V.* Istoriia Tserkvi v period Vselenskikh Soborov: Istoriia bogoslovskoi mysli (History of the Church during the Oecumenical Councils: History of theological thought). Moscow, 2007.]
- Грацианский 2005 — *Грацианский М. В.* Гайан // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 276–277. [*Gratsianskii M. V.* Gaiian (Gajanus) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia*. (Orthodox Encyclopedia) 2005. Т. 10. P. 276–277.]
- Давыденков 2002 — *Давыденков Олег, свящ.* Афтартодокетизм // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 193–194. [*Davydenkov Oleg, sviashch.* Aftartodoketizm (Autartodocetism) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2002. Т. 4. P. 193–194.]
- Ермилов 2009 — *Ермилов П. В.* Константинопольские споры XII в. о богословии Евхаристии // Православное учение о Церковных Таинствах: Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007). М., 2009. Т. 2. С. 1–7. [*Ermilov P. V.* Konstantinopol'skie spory XII v. o bogoslovii Evkharistii (Argument on the theology of the Eucharist in XII cent. Constantinople) // *Pravoslavnoe uchenie o Tserkovnykh Tainstvakh: Materialy V Mezhdunarodnoi bogoslovskoi konferentsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* (Orthodox teaching of Church Sacraments: Result of the International theological conference of the Russian Orthodox Church) (Moskva, 13–16 noiabria 2007). Moscow, 2009. Т. 2. P. 1–7.]
- Троицкий 1875 — *Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, кафеликосом армянским, по требованию боголюбивого

- государя греков Мануила: Историко-догматическое изложение в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православною. СПб., 1875. [*Troitskii I. Izlozhenie very Tserkvi Armianskoi, nachertannoe Neresom, kafolikosom armianskim, po trebovaniu bogoliubivogo gosudaria grekov Manuila: Istoriko-dogmaticcheskoe izlozhenie v sviazi s voprosom o vossoedinenii Armianskoi Tserkvi s Pravoslavnoi (And explanation of the faith of the Armenian Church, explained by Neres, the Catholicos of Armenia, as requested by the God-loving ruler of the Greeks Manuel: A historical and dogmatic explanation in connection with the question of reuniting the Armenian Church with the Orthodox Church). Saint Peterburg, 1875.*]
- Э. П. Г. 2001 — Э. П. Г. Аммоний Александрийский // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 173—174. [*E. P. G. Ammonii Aleksandriiskii (Ammonius of Alexandria) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Eyclopedia). 2001. T. 2. P. 173—174.*]
- Binggeli 2001 — *Binggeli A. Anastase le Sinaïte: Recits sur le Sinaï et Recits utiles à l'âme. Édition, traduction, commentaire. Thèse. P., 2001.*
- Richard 1958 — *Richard M. Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le Monothélisme // Revue des Études Byzantines. 1958. Vol. 16. P. 29—42.*

Abstract

Adrian (Pashin), hegumen. The “Eucharistic” argument in the dispute of St. Anastasius of Sinai with the Aphthartodocetae

This article deals with one of the aspects of St. Anastasius of Sinai's dispute with the heresy of Aphthartodocetism. The A. briefly describes the false doctrine of Aphthartodocetae and then mentions their key representatives. In the main body of the text, he shows the so-called “Eucharistic” argument of St. Anastasius. The argument concerns the corruptibility of the Holy Gifts after being laid aside for a few days. This proves Christ's corruptibility before His resurrection and His exposure to real suffering and death. The A. presumes that St. Anastasius might have been of the opinion that we partake of the Body of Christ in its state of corruption it had before His resurrection. St. Athanasius might have pointed at the created nature of the Blessed Sacrament, using the “Eucharistic” argument within the limits of his polemic.

Keywords: Anastasius of Sinai, Aphthartodocetism, Eucharist, Communion, the Holy Gifts, corruption, resurrection.

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ИЕРАРХИЧЕСКОЕ ПОСРЕДСТВО И НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ ТЕОФАНИИ ПО «АРЕОПАГИТИКАМ»¹

Аннотация

После краткого перечня мнений западных исследователей по поводу зависимости Ареопажита от неоплатонической философии рассматривается характерная для «Ареопажитик» идея иерархического посредства. Самый яркий прецедент этой идеи находится в учении о вторых и третьих светах у свт. Григория Богослова. В целом делается вывод о том, что Ареопажит принимает только восходящую диалектику Прокла от низшего к высшему, но при обратном движении высшего к низшему не дерзает ограничить силу Божественного присутствия никакими иерархическими ступенями. Доказательство этого тезиса находится в христологии Ареопажита, которая отнюдь не подтверждает (как принято считать) иерархическую схему, но полностью нарушает ее. Признание этого нарушения, отмеченное некогда Д. Рутледжем, не получило должного освещения ни в западной, ни в отечественной науке. Сохранение как стройной иерархической системы, так и непосредственного характера теофании более точно характеризует мысль неизвестного автора «Ареопажитик», гениально переосмыслившего философские построения в христианском духе.

Ключевые слова: «Ареопажитики», теофания, иерархическое посредство, неоплатонизм, христология, сакраментология, Евхаристия.

В настоящей статье предполагается специально остановиться на одной из центральных тем Ареопажитского корпуса — на учении об иерархии — и точнее выявить один из аспектов этого учения, а именно: как идея иерархического посредства соотносится с христианскими пред-

¹ При написании данного текста использовались материалы статьи: Дионисий (Шленов), иером. 2001, а также доклад, сокращенный вариант которого был прочитан в Институте философии в мае 2003 г.

ставлениями о Божественном откровении, или (по терминологии, усвоенной Ареопагитом) теофании. И действительно, когда Ареопагит пишет о том, что Божественное откровение, озаряющее святых, именуется теофанией, но доступно только через посредство небесных сил², тогда кажется, что нет никакого смысла заново обсуждать вопрос, уже решенный как самим автором, так и некоторыми последующими исследователями его корпуса, которые утверждали и утверждают, что мысль Дионисия находится в прямой зависимости от неоплатонической философии, в особенности от Прокла.

Тем не менее представляется, что эта зависимость не такая прямолинейная, какой ее пытался изобразить ряд ученых, начиная с Г. Коха³ и Й. Штигльмайра⁴, что особо очевидно в свете изысканий других, более современных ученых. В середине XX в. И. Шелдон-Вильямс доказывал зависимость не столько от Прокла, сколько от Ямвлиха⁵, Л. Грондий — от позднейших по отношению к Проклу неоплатоников⁶, Р. Хатавей — от Дамаския⁷. При этом западные ученые С. Герш⁸ и П. Рорем⁹ пришли к заключению, что автор «Ареопагитик» оригинально переосмысливал неоплатонические интуиции в традиционном для христианской мысли направлении, а А. Д. Саффрей¹⁰ одним из первых стал говорить не о зависимости, а об объек-

² De caelesti hierarchia 3, 3 (Р. 22:6–11). Здесь и далее все ссылки на сочинения Ареопагитского корпуса делаются по современному критическому изданию: Corpus Dionysiacum. Т. 1: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Ed. B. R. Suchla. В., 1990 (PTS 33); Corpus Dionysiacum. Т. 2: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. В., 1991 (PTS 36).

³ См.: Koch 1900.

⁴ См.: Stiglmayr 1895. S. 253–273, 721–748.

⁵ См.: Sheldon-Williams 1966. P. 108–116.

⁶ См.: Grondij 1962. P. 324–325.

⁷ См.: Hathaway 1969. P. 18–21. Ср. новейшую статью: Griffith 1997. P. 238–243.

⁸ См.: Gersh 1984. P. 297–300.

⁹ См.: Rorem 1989. P. 61–65. Вывод его статьи: «...неоплатоническое обрамление и библейское (и литургическое) христианское содержание еще сильнее представляют корпус как подлинное выражение составного христианского неоплатонизма» (Р. 65).

¹⁰ Например, в статьях А. Д. Саффрей: Saffrey 1990a. P. 227–234; Saffrey 1990b.

тивных связях между неоплатонической философией и сочинениями Ареопагита¹¹.

Хотя выводы А. Д. СафFRE должны быть учтены православными исследователями, общий его взгляд на «Ареопагитики» как на первое сочинение, где православное богословие становится наукой только благодаря влиянию «научной» теологии неоплатоника Прокла, представляется далеко не бесспорным¹². Из поля зрения ученого выпала самая существенная характеристика памятника — органическая включенность в церковную традицию основных излагающихся в нем тем и идей, а именно: идеи иерархичности мира¹³, учения об иерархии небесной и церковной, а также самой главной идеи иерархического посредства.

1. ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ БИБЛЕЙСКАЯ И ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Истоки идеи иерархического посредства восходят к ветхозаветному учению об ангелах-посредниках, появившихся в самые важные моменты истории богоизбранного народа. По словам Климента Александрийского, «главным образом в присутствии ангелов были заключены заветы при Адаме, Ное, Аврааме и Моисее»¹⁴. Мысль о посредничестве ангелов, утвердившаяся в древнеиудейской традиции, апокалиптической литературе¹⁵ и у апостола Павла (*Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан через ангелов, рукою посредника*¹⁶), не раз трактовалась ранними

¹¹ См.: Saffrey 1997. P. 337, 338.

¹² Ibidem. P. 338, 339. Ср.: Ibidem. P. 334.

¹³ В добавление к примерам Р. Рока можно привести следующее высказывание свт. Григория Богослова: «Порядок составил все. Порядок охватывает небесных и земных, порядок в умопостигаемых, порядок в чувственных, порядок среди ангелов, порядок среди звезд и в движении, и в размерах, и в отношении друг к другу, и в блистании» (Gregorius Nazianzenus. De moderatione in disputando 32, 2, PG 36, 181:33–37).

¹⁴ Clemens Alexandrinus. Eclogae Propheticae 51–52, 1:4 (Vol. 3 / Ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1970 (GCS 17)).

¹⁵ 1-я и 2-я книга Еноха, Апокалипсис Авраама; Восхождение Исаии. См.: Himmelfarb 1993; Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), ἱερόμ. 2000. Σ. 628.

¹⁶ Гал. 3, 19. Ср. Евр. 2, 2.

александрийскими экзегетами, всегда применительно к Ветхому Завету. Автор «Ареопагитик» учит о посредстве не только одного ангельского чина, но нескольких чинов, которое засвидетельствовано как в Ветхом Завете, так и в Новом.

В христианской письменности более раннего периода можно найти отдельные прецеденты для подобного подхода. Так, тот же Климент Александрийский писал в «Строматах» о том, что «через ангелов Божественная сила дарует блага как видимых, так и невидимых»¹⁷. Весьма яркое свидетельство об иерархическом посредстве, выходящем за пределы ветхозаветных теофаний, содержится у свт. Григория Богослова, который в одном из своих стихотворений писал об ангелах как проводниках Божественного света:

| | |
|--|---|
| <p>«Первый Бога Пречистого луч посылая, Всесветлые, смертным даруя свет»¹⁸.</p> | <p>Οἱ πρώτην ἀκτίνα Θεοῦ καθαρῶτο φέροντες, Παμφαέες, θνητοῖς φῶτα χαρίζόμενοι.</p> |
|--|---|

То, что эти поэтические строки возникли не в результате игры воображения, подтверждается аналогичным описанием ангельских чинов из 28 Слова, терминологически настолько похожим на Ареопагита, что мы позволим себе процитировать его целиком:

«(Мы) знаем, что есть некие Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начала, Власти, Светлости, Восхождения, умные Силы или Умы, природы чистые, беспримесные, непреклонные или неудобопреклонные ко злу, непрестанно ликовствующие окрест первой Причины. Эти природы, как воспел бы о них иный, или от первой Причины озаряются чистейшим озарением (ἐλλαμπομένης τὴν καθαρῶτα-την ἔλλαμψιν), или иным способом принимают иное озарение по мере естества и чина (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς φύσεως καὶ τάξεως). Они так вообразили и напечатлели в себе Благо, что соделались вторичными светом и посредством излиятий и передающий первого Света могут

¹⁷ Clemens Alexandrinus. Stromata 6, 17, 161, 2:2–3 (Vol. 2 / Ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 52 (15))).

¹⁸ Gregorius Nazianzenus. Carmina de seipso // PG 37, 1373:13–1374:1.

просвещать других (φῶτα καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιρροαῖς τε καὶ διαδόσεσι)... Сии умы... все ведут к одному концу...»¹⁹.

Из описания свт. Григория можно сделать вывод о том, что ангельские чины отличаются друг от друга разной степенью просвещенности Божественным светом, при этом установить точную разницу между ними не представляется возможным. Разные степени ведения, свойственные архангелам, ангелам и людям, о которых писал свт. Кирилл Александрийский, предполагают посредство, осуществляющееся не только через передачу света, но и через передачу ведения, хотя святитель прямо и не говорит об этом: «В каждом разумном существе мы видим существующее в нем ведение, соразмерное родовому отличию, так что надлежит верить, что одно ведение у ангелов, большее у архангелов (ἐτέραν μὲν εἶναι πιστεύειν ἐν ἀγγέλοις, μείζονα δὲ ἐν ἀρχαγγέλοις) и еще более превосходное у высших сил; и человеческое ведение соразмеряется, будучи меньшим вышеназванного»²⁰.

Позднее Палладий, епископ Еленопольский (кон. IV — нач. V в. <ок. 363 — ок. 430>), писал правителю Лавсу: «Первые чины [ангельские] имеют своим наставником Всевышнюю Троицу; вторые получают от первых, а третьи от вторых, и так далее, по порядку до последних. Совершеннейшие в знании и добродетели учат несовершеннейших в познании»²¹. Очевидно немалое сходство с трехчастными иерархиями Ареопагита, хотя Палладий упоминает об иерархическом посредстве исключительно с практической целью, чтобы внушить доверие к духовному наставнику и его учительскому авторитету. Как ясно из общего контекста, он подчеркивает не столько принципиальные раз-

¹⁹ *Gregorius Nazianzenus. De Theologia* (or. 28). P. 31:14–25 (*Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* / Ed. J. Barbel. Düsseldorf, 1963). Рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. ТСА, 1994. Т. 1. С. 412–413.

²⁰ *Cyrrillus Alexandrinus. Thesaurus de Sancta consubstantiali Trinitate* // PG 75, 452:10–15.

²¹ *Palladius. Epistula ad Lausum*. P. 7:2–6 (*The Lausiac history of Palladius. Vol. 2* / Ed. C. Butler. Cambridge, 1904 (Hildesheim, 1967)). Рус. пер.: Палладия, епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. СПб., 1850. С. 5.

личия между чинами, сколько различия между более и менее знающими, преодолимые по мере научения.

2. ОТНОШЕНИЕ К НЕОПЛАТОНИЗМУ

Однако существует устойчивая точка зрения, что идея иерархического посредства, хоть и прозвучавшая у христианских предшественников Ареопагита, наиболее приближает его к неоплатоническим мыслителям. Учение Дионисия остается весьма сходным с учением неоплатонического философа Прокла. В частности, толкуя Парменида, Прокл писал: «Подобает также осознать, что среди умопостигаемых есть много чинов и, как воспевали богословы, они распределяются по трем триадам... и среди умопостигаемых и умопостигающих соответственные им такие же триады»²². Описываемая Ареопагитом небесная иерархия (а вместе с ней и церковная) впервые в христианской письменности разделяется на триады, которые так же, как у Прокла, упорядочены и внешне по отношению друг к другу, и внутренне в каждой триаде. Сходство прослеживается в основополагающих идеях и в терминологии. Например, Прокл и Дамаский именуют первые чины каждой триады «умопостигаемыми», вторые «умопостигаемыми» и «умопостигающими», третьи — «умопостигающими»²³. Согласно Ареопагиту, только Бог «умопостигаем»²⁴, все остальные небесные умы могут быть названы «умопостигаемыми» и «умопостигающими»²⁵.

Согласно учению Дионисия, высшие чины иерархии не только просвещают низшие («Сие всецело боголепно узаконено Божественным Чиномначалием, дабы через первые (чины) вторые приобщались богоначальным озарениям»)²⁶, но и передают им знание о Боге²⁷. 1-я триада небесных чинов получает просвещение непосредственно от Бога, 2-я и 3-я, соответственно, через посредство иерархии, стоящей выше.

²² Proclus. In Platonis Parmenidem. P. 1090:25–28 (Procli philosophi Platonici opera inedita / Ed. V. Cousin. Pars 3. P., 1864 (Hildesheim, 1961)).

²³ Roques 1983. P. 156.

²⁴ De divinis nominibus 4, 5 (P. 149:9–12).

²⁵ См.: De divinis nominibus 4, 1 (P. 114:6); Roques 1983. P. 157, 158.

²⁶ De caelesti hierarchia 8, 1 (P. 34:14–16).

²⁷ Ibidem 12, 2; 13, 3 (P. 42:21–43:1; 46:11–19).

Высший чин церковной иерархии (князя и первосвященники) имеет непосредственную связь с низшим чином небесной, а именно с ангелами; отношения между шестью чинами церковной иерархии строятся по общим иерархическим законам.

Внутри каждой триады иерархические отношения выстраиваются в соответствии с определенным служением, которое закреплено за каждым чином²⁸. Главной задачей низшего чина триады является очищение²⁹, среднего — просвещение, высшего — совершенство или единение с Богом. При этом каждый чин небесной и, по толкованию Р. Рока, земной иерархии³⁰ совмещает в себе «очищение — просвещение — единение» с акцентом на том или ином роде деятельности³¹.

Между схемами Прокла и Дионисия имеются также следующие характерные различия. Во-первых, у Дионисия все положительные атрибуты (например, три основополагающих имени «сущее — жизнь — ум», именуемые также триадой) относятся только к Богу, члены небесной иерархии обладают ими только в силу своей сопричастности Богу. Во-вторых, в отличие от Прокла, согласно которому от Единого исходит множество вышебытийных богов-генод, в «Ареопагитиках» члены иерархии — только посредники пред Богом, исхождение не является существенным свойством каждого из них, а разница между членами иерархии устанавливается только по чину, но не по природе. В связи с этим в «Ареопагитиках» никогда не говорится о рождении низших чинов от высших³². Однако эти различия, объяснимые разными ре-

²⁸ Δρᾶν τὰ ἑαυτοῦ. Epistula 8, 4:7.

²⁹ Очищение остается необходимым только для людей, а для низших ангельских чинов оно понимается как просвещение от Бога в отношении того, чего они не знали (De ecclesiastica hierarchia 6, 3, 6. P. 119:24–26).

³⁰ Епископы исполняют тройное служение: очищения, просвещения и совершенствования; священники — очищения и просвещения; диаконы — очищения, по более обычной схеме Ареопагита (Ibidem 5, 1, 5 (P. 119:8–10)).

³¹ Roques 1983. P. 100.

³² Прокл учил о происхождении низшего от высшего. См.: Roques 1983. P. 78. Примеч. 3. Ср. сходное учение Дамаския о тождестве отличия, появляющегося при исхождении, и рождения. *Damascius. De principiis* (Damascii successoris dubitationes et solutiones. Vol. 1 / Ed. C. É. Ruelle. P., 1889. P. 244:15–21). В «Божественных именах» Дионисий сам указывает на эти пункты, отличающие его от Прокла, хотя и

лигиозными установками христианина и язычника, могут быть лучше поняты в свете более детального сравнения учений об иерархическом посредстве в двух обсуждаемых системах.

3. ХРИСТИАНСКИЕ «КОРРЕКТИВЫ»

Остается выяснить самое главное: является ли иерархическое посредство исключительной новацией Ареопагита и препятствием для непосредственности теофании, которая осуществляется, в частности, в причащении, «таинстве таинств». Неизбежно возникает вопрос: что значит для Дионисия иерархическое посредство, сводится ли оно к восходящей и нисходящей диалектике неоплатоников³³, всегда ли низшие чины иерархии находятся дальше от Бога, чем высшие? В связи с этим вопросом, помимо замечаний Р. Рока, приведенных ранее, и вопреки точке зрения французского ученого, которую мы приведем ниже³⁴, можно сказать следующее в поддержку того, что Дионисий не находится в такой сильной зависимости от неоплатоников³⁵.

Нельзя не заметить, что для Прокла, настоящего иерархиста, переход от низшего к высшему и переход от высшего к низшему принципиально одинаковы; ему кажется, что людям даны способности равно постигать восходящее и нисходящее по одинаковым законам иерархического посредства. По описанию Р. Рока, Дионисий оказывается таким же иерархистом. В таком случае при всех своих новациях, он окажется более философом, чем христианином. Мы постараемся доказать, что Дионисий, соглашаясь с законом опосредованного восприятия высшей

не называет его: «Не одно благо, и другое сущее, и другое жизнь или мудрость, и не много причин и иных... божеств, превосходящих других и возвышающихся над ними, но одному Богу принадлежат все благие исхождения и нами воспеваемые божественные наименования, и одно из них указывает на Промысл всесовершенного и единого Бога, а другие — на Его более общие и более частные свойства» (*De divinis nominibus* 5, 2 (Р. 181:16–21)).

³³ Ср. у Ямвлиха об исхождении и возвращении: «Как исхождение от единого, так и возвращение всех к единому и непрерывное преобладание единого приводит общность пребывающих в мире богов к тем, которые существуют на умопостигаемом уровне» (*Jamblichus. De mysteriis* 1, 19:32–35 (Ed. É. des Places. P., 1966)).

³⁴ См.: Roques 1983. P. 104–111; Шичалин. Об истинности...

³⁵ Roques 1983. P. 324. Примеч. 4.

реалии при восхождении (*ἀναγωγή*) от низшего к высшему (что является для него необходимым выражением идеи иерархии), отвергает обратный процесс и не ставит никаких ограничений для «исхождения» (*πρόδος*) или, иными словами, для полноценного действия Божественной благодати в любом члене любого иерархического чина. Действительно, низшее переходит к высшему через определенное посредство, и нам не дано миновать иерархические ступени. Однако в обратном направлении этот принцип не действует.

Поднимаясь от низшего к высшему, мы обязательно восходим по иерархическим ступеням к Богу как Верховной Причине всего, но мы никак не можем постичь перехода от Бога к низшим уровням бытия как необходимого (т.е. закономерно следующего из положений некоей науки). В IX главе «Небесной иерархии» Дионисий пишет: «Ибо высочайший, как сказано, порядок, как приближающийся к Сокровенному в первую очередь, сокровенным, надо полагать, образом священноначальствует над вторым, второй же, который исполняется святыми господствами, и силами, и властями, предводительствует иерархией начал, архангелов и ангелов более явно, чем первая иерархия, но более сокровенно, чем последующая»³⁶.

При этом Дионисий уверен в том, что высшее обладает всеми свойствами низшего, например: в соответствии со сказанным ранее, высший чин церковной иерархии — чин священноначальников (епископов) — не только по своему преимуществу является «чином совершительным», но также обладает свойственной чину священников способностью просвещать и свойственной чину служителей (диаконов) способностью очищать³⁷ согласно общему принципу: «божественнейшие силы знают священные науки тех, кто ниже их совершенства»³⁸.

Итак, высшее создает низшее необъяснимым для низшего способом. С одной стороны, для низшего знание высшего недоступно, с другой, для высшего все низшее доступно полностью. Высшее являет Себя низшему, и при этом полноценно, минуя все ступени, что

³⁶ De caelestia hierarchia 9, 2 (Р. 37:3–8). Ср.: Ibidem 10, 1 (Р. 40:1–11).

³⁷ De ecclesiastica hierarchia 5, 7 (Р. 109:15–16).

³⁸ Ibidem. 5, 7 (Р. 109:20–21).

позволяет любому чину иерархии быть приобщенным всей полноте Божественного откровения. Если вышесказанное относится к любому высшему началу, то тем более к Самому Богу. Поскольку все иерархии увенчиваются в Боге и получают свое существование и бытие от Бога, постольку они передают тем, кто ниже их, не свое, но то, что они получили от Бога³⁹ (от себя высшие чины передают низшим только просвещение⁴⁰), имея в себе «неслитно» (*ἀσυγχύτως*) «богоначальные энергии» (*τὰς θεαρχικὰς ἐνεργείας*)⁴¹, которые не терпят ущерба по мере передачи.

В XIII главе «Небесной иерархии» Дионисий, толкуя текст пророка Исаии: *Тогда прилетел ко мне один из серафимов*⁴², задается вопросом, каким образом серафим явился пророку, нарушая законы иерархического посредничества, когда люди могут непосредственно общаться только с ближайшими к себе ангелами. Автору известен ответ, согласно которому пророку предстал ангел, названный серафимом в силу духовной общности, когда низшее может быть названо именем высшего, поскольку исполняет сходное служение (в данном случае говорится об очистительном служении ангелов⁴³). Но Дионисий знает, что вернее обратное, когда высшее может быть названо любим из имен низшего и не имеет никаких преград, поэтому он приводит другой ответ: «Богоначальная мощь простирается, проникая во все, и непрерывно распространяется сквозь все, и при этом она остается невидимой для всего не только потому, что она сверхсущностно изъята из всего, но и потому, что неким сокровенным образом она осеяет все своей промыслительной деятельностью»⁴⁴. Далее он говорит о том, что высшее распространяется, подобно солнечному лучу⁴⁵, через высшие чины

³⁹ См.: *De caelesti hierarchia* 13, 3 (Р. 46:1–3).

⁴⁰ Ср. у прп. Иоанна Дамаскина: «...что превосходящие уступающим им передают просвещение и знание» (*ὅτι ὑπερέχοντες τοῖς ὑποβιβηκόσι μεταδίδουσι τοῦ τε φωτισμοῦ καὶ γνώσεως*). *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 17:50–51 (*Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 2 / Ed. P. B. Kotter. B., 1973 (PTS 12)*).

⁴¹ *De ecclesiastica hierarchia* 5, 7 (Р. 110:4–5).

⁴² Ис. 6, 6.

⁴³ См.: *De caelesti hierarchia* 13, 2 (Р. 44:6–8).

⁴⁴ *De caelesti hierarchia* 13, 3 (Р. 44:17–20).

⁴⁵ *De caelesti hierarchia* 13, 3 (Р. 45:2). Ср. ту же мысль у прп. Иоанна Дамаскина.

к низшим, которые «всякое священное и богоподражательное действие возводят к Богу как к причине и к первым боговидным умам как к основоположникам божественных вещей и учителям»⁴⁶.

Во втором варианте ответа Ареопагит дает понять, что Бог несоизмеримо выше любого иерархического посредства и открывается каждому в соответствии с его иерархическим положением, точно отражающим степень его внутреннего совершенства. Вышеприведенные цитаты, подтверждающие данную мысль, хотя и остаются в рамках иерархической системы Ареопагита, приобретают особое значение в связи с неожиданно появляющимся открытым отрицанием иерархического посредства в церковной иерархии: «Перед божественными мужами, как сродными умному свету, луч всесвященных [Божественных таинств], чисто и непосредственно сияющий (ἀμέσως ἐλλάμπουσα) и непокровенно для их умных чувств благоухающий...»⁴⁷. Наречие ἀμέσως, обычно используемое Дионисием для указания на непосредственное отношение к Богу высших чинов небесной иерархии⁴⁸, означает в данном случае приобщение святых мужей озаряющему их божественному свету без всякого посредства⁴⁹. Конечно, под «божественными мужами» Ареопагит имеет в виду тех, чья святость тождественна их высшему иерархическому положению (т.е. епископов, но в расширительном значении, поскольку видение доступно и тем, кто окружает иерарха — τῶς πρὸς τὸν ἱεράρχην), в отличие от представителей низших чинов и пре-

скина: «Истинное слово учит, что Божественное является простым и имеет простое действие, благое, всем все совершающее соответственно лучу солнца (κατὰ τὴν τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα), который всех питает и в каждом по природной восприимчивости и воспринимаемой силе действует, получив таковую энергию от Бога Творца» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 10:11–16).

⁴⁶ De caelesti hierarchia 13, 3 (Р. 46:9–11).

⁴⁷ De ecclesiastica hierarchia 4, 2 (Р. 97:12–14). Ср. рус. пер.: «Ибо чисто и непосредственно сияющий для мужей, пребывающих в Боге, как родственных умному свету, и непокровенно для их умственных чувствилец благоухающий луч Всесвященного...» (цит. по: Прохоров 2001. С. 97).

⁴⁸ См., например: De ecclesiastica hierarchia 6, θεωρία 6 (Р. 120:10) или De caelesti hierarchia 4, 3 (Р. 22:1–22), традиционное для Ареопагита место, где доказывается возможность Божественного озарения только через посредство вышестоящих чинов.

⁴⁹ См.: Roques 1983. Р. 178.

бывающих за пределами алтаря непосвященных, которые не способны к непосредственному созерцанию духовного смысла таинств, в данном случае таинства мира.

Последнее из вышеприведенных мест, очевидно, вступает в открытое противоречие с самым первым процитированным в статье отрывком из «Небесной иерархии» о теофании только через посредство небесных сил (*διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων*)⁵⁰. Может быть, автор Ареопагитик словами *ἡ τῶν πανιέρων ἀκτίς* обозначает не луч Божества, а только внешнее сияние, например, свет свечей, горящих при священнодействии, или самый отдаленный отблеск света Божества, до предела ослабленный через иерархическое посредство? Тогда второе выражение удачно впишется в общеизвестную иерархическую схему. Однако слово *πανιέρος*, встречающееся в Ареопагитском корпусе как прилагательное или наречие семнадцать раз, может указывать и на Само Божество⁵¹, и на высшие небесные силы⁵². При рассмотрении ближайшего словоупотребления *πανιέρος* оказывается, что Ареопагит обозначает им высшие небесные силы, способные к непосредственному созерцанию «священного священнодействия» (*ιερά τελετουργία*), в отличие от «священных чинов», видящих только через посредство образов⁵³. Слово *ἀκτίς*, чаще всего указывающее на Божественный источник света и редко прилагающееся к внешним предметам⁵⁴, позволя-

⁵⁰ См.: De caelesti hierarchia 4, 3 (Р. 22:6–11).

⁵¹ См.: «...Сие все священно законоположено о преславном Божестве, превзошедшем херувимов» (τοῦτο πανιέρως νομοθετήσθαι τῆς τοῖς Χερουβιμ ἐπιβεβηκυίας ὑπερενδόξου θεότητος. De caelesti hierarchia 8, 2 (Р. 35: 4–5)). В Ер. 9, 1 используется слово «всесвятое» (*τὰ πανιέρα*), к которому можно приобщиться только поднявшись к находящейся выше символов истине (*πρὸς τὴν ἀπλήν και ὑπερφυῆ και ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν*) и которое тождественно не внешним явлениям, но внутреннему постижению того, что относится к Богу, и Самого Бога. См.: Epistula 9, 1:50–55.

⁵² См.: «Всесвященные силы являются возвращающими к Божественному» (*αἱ πανιέροι δυνάμεις ἀναγωγικαὶ πρὸς τὸ θεῖόν εἰσι*. De caelesti hierarchia 5 (Р. 25, 18–19)). А также: Epistula 9, 1:64.

⁵³ De ecclesiastica hierarchia 4, 4 (Р. 98:14–18). См. рус. пер.: Прохоров 2001. С. 101.

⁵⁴ Слово *ἀκτίς* в разных грамматических формах встречается в Ареопагитиках 31 раз. Например, в «Небесной иерархии» в 6-ти случаях из 7-ми имеющихся оно указывает на Бога:

ет еще более конкретизировать данное выражение и отнести его именно к Богу.

Таким образом, можно предложить другое разрешение возникшего противоречия: автор «Ареопагитик» отстает от иерархической схемы, когда пишет об иерархии в «Небесной иерархии» и других трактатах, но в то же время выходит за ее пределы, свидетельствуя о неопишуемой теофании, основывающейся на внутреннем опыте приобщения Богу. Одним из самых ярких примеров этого внешне противоречивого сочетания остается личность пророка Моисея, который по логике трактата «О небесной иерархии» мог получить закон только от ангелов⁵⁵, но при этом вступил во мрак неведения и в высочайшее состояние исступления без какого бы то ни было упоминания об ангельском посредстве, согласно другому трактату Ареопагита «О таинственном богословии»⁵⁶. Дионисий понимает, что иерархическое посредство никак не может ограничить всеприсутствие и всемогущество находящегося вне пространства и времени Бога, Который просвещает озаряемых не извне, а изнутри⁵⁷ и находится вне времени в вечности (*πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρό-*

1) «к простому его (= светоизлиянию богоначального Отца) да вознесем лучу» (*ἐπὶ τὴν ἀπλῆν αὐτῆς [= τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίας] ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα*). De caelesti hierarchia 1, 2 (Р. 8:2–5);

2) «воссияет богоначальный луч» (*ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα*). Ibidem (Р. 8:11);

3) «воспринимающие светоначальный и богоначальный луч» (*δεχτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος*). Ibidem 3, 2 (Р. 18:3–4);

4) «источного луча» (*πηγαίας ἀκτῖνος*). Ibidem 9, 3 (Р. 38:10);

5) «к щедрому и многосветлому лучу богоначального солнечного сияния» (*πρὸς τὴν ἄμφρονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας*). Ibidem 15, 8 (Р. 57:15), и только 1 раз — на солнечный луч (De caelesti hierarchia 13, 3 (Р. 45:2)), использующийся и в этом случае для сравнения с лучом Божества (*τῆς θείας ἀκτῖνος*). Ibidem 13, 3 (Р. 45:18).

⁵⁵ Ibidem 4, 2 (Р. 21:15–20).

⁵⁶ De mystica theologia 1,1,2,3 (Р. 143:18–144:5). В статье иером. (ныне епископа) Александра (Голицына) приводятся два места из «Ареопагитик», в которых «невидимый мрак» оказывается тождественным «непреступному Свету» Божества: De divinis nominibus 7, 2 (Р. 196:11–12), epistula 5, 1:1 (Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), иером. 2000. Σ. 627).

⁵⁷ «Ибо не извне их Бог движет к Божественному, но когда умопостигаемо и изнутри они сияют чистым и неведущим сиянием...» (*οὐ γὰρ ἕξωθεν αὐτὰς ὁ θεὸς*

νοῦ)⁵⁸. Путь Божественного откровения принципиально иной, нежели путь интеллектуального опосредованного познания языческих богов и высшего первоначала неоплатоника Прокла.

И здесь неожиданно будто бы возникает еще одна объективная связь между Дионисием и Проклом, ибо последний в своем комментарии на платоновского «Тимея» высказал мысль, которая, будучи взята сама по себе, очень близка христианской логике «Ареопагитик»: «Божественное не удалено ни от кого, но присутствует в равной мере со всеми»⁵⁹. Однако это только призрак, далекий от христианства настолько же, насколько и прокловский демиург⁶⁰!

4. ХРИСТОЛОГИЯ «АРЕОПАГИТИК»

Если рассматривать учение Ареопагита в полной зависимости от иерархического посредства, развиваемого Проклом, то Христос даже после Воплощения наиболее полно будет открывать Себя только высшим чинам, а низшим через их посредство⁶¹, что вносит существенные и невозможные ограничения в самую суть христианского учения. Тем не менее христология «Ареопагитик» излагается не только в русле иерархической схемы, но может быть понята и в связи с ее нарушениями

ἐπὶ τὰ θεῖα κινεῖ, νοητῶς δὲ καὶ ἐνδοθεν ἐλλαμπόμενων αὐτῶν ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καὶ ἀβύσσῳ. De ecclesiastica hierarchia 1, 4 (Р. 67:2–4)).

⁵⁸ Ср.: De divinis nominibus 1, 6; 10, 3 (Р. 118:15; 216:6–217:4).

⁵⁹ Οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ ἴσου πάρεστι. Ер. 1, 209:19–20. Языческий контекст этого высказывания очевиден. Идея всеприсутствия Бога была характерна не только для иудаизма или христианства, но и для язычества. См.: Шичалин. Об истинности... С. 9. Ср. выражение Дамаския: «Так вот, значит, эти эннады не имеют между собой ничего общего, хотя все боги являются и именуются одним богом» (Ἄρα οὖν οὐκ ἔχουσι τι κοινὸν πρὸς ἀλλήλας αὐταὶ αἱ ἐνάδες, καθὼ πάντες οἱ θεοὶ εἰς θεὸς εἰσὶ τε καὶ λέγονται. *Damascius*. De principis (Ed. С. Ё. Ruelle. Р., 1889. Р. 81:10–12).

⁶⁰ Ср.: *Proclus*. Theologia platonica 1,24:5; 1,89:9–12 (*Proclus*. Théologie platonicienne / Ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Р., 1968. Vol. 1).

⁶¹ В таком случае Воплощение становится для низших чинов менее значимым. Так думает Р. Рок, утверждая: «Христос не присутствует непосредственно в сознании всех христиан. Его действия, Его познание и Его святость им доступны только через посредничество иерархии, оживленное, без сомнения, дыханием Его Духа, но при этом простое посредничество...» (Roque 1983. Р. 328).

как самое главное *exsertio*. Вопрос о христологии должен был бы оказаться не столь второстепенным для того, кто именовал себя учеником апостола Павла, отказавшегося *от всего* и считавшего *все за сор, чтобы приобрести Христа*⁶², Который есть *глава всякого Начальства и Власти*⁶³, есть создавший *все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: Престолы ли, Господства ли, Начальства ли, Власти ли*⁶⁴.

О христологии, излагаемой Дионисием, высказывались разные точки зрения: от крайне отрицательных до крайне положительных.

Во-первых, высказывалась точка зрения, что у Ареопагита вообще нет никакой христологии. Например, К. Веш, развивая мысль своего учителя о. Иоанна Мейендорфа, которому казалось, что Ареопагит понимает Евхаристию только как символ единения ума с Богом и Христом⁶⁵, даже пришел к выводу, что для Дионисия Само Воплощение Христа излишне: «Если знание — главная функция и цель Церкви, то зачем Христос стал полным человеком и умер на Кресте?»⁶⁶ Поскольку знание, оказывающееся, по мысли автора, основной идеей «Ареопагитик», передается через посредство иерархии, постольку мы имеем классический пример отсутствия места для христологии в жесткой иерархической схеме.

Во-вторых, согласно наиболее традиционным оценкам, христология Ареопагита далеко не так ярко выражена, как его учение о Боге. Западный исследователь А. Хаукен писал: «Его (Дионисия) мысль в первую очередь Богоцентрична, и его мистицизм относится к Богу в большей степени, чем ко Христу, и далек от чего-либо подобного “религии Иисуса”»⁶⁷. Действительно, Дионисий никогда не излагает учение о Христе само по себе, в отдельном трактате или главе. Возможно, он только намеревался написать или, по крайней мере, имел в виду необходимость особых «сочинений об Иисусе», а именно «Богословские

⁶² Флп. 3, 8.

⁶³ Кол. 2, 10.

⁶⁴ Кол. 1, 16.

⁶⁵ Meyendorff 1974. P. 28.

⁶⁶ Wesche 1989. P. 64.

⁶⁷ Hauken 1984. P. 317.

элементы»⁶⁸ и «Богословские очерки»⁶⁹. Тем не менее при знакомстве с трактатами «О небесной иерархии», «О церковной иерархии» и «О Божественных именах» складывается впечатление, что мы имеем дело не с отрывочными фрагментами, но с целостным видением того, какой смысл и значение имеет христология. Несмотря на слишком общее, не входящее в частности описание Воплощения Христа, в «Ареопагитиках» подчеркивается, что оно произошло не призрачно, но через вочеловечение⁷⁰. В своей христологии Ареопагит смело применяет катафатический и апофатический методы, ясно сформулированные им в «Мистическом богословии» по отношению к Богу⁷¹: воплощение Иисуса «ярче всякого богословия» и в то же время «неизреченно» и «непостижимо»⁷².

В последней, 5-й части своего исследования, посвященной месту христологии в «Ареопагитиках», Р. Роке, в свою очередь, полагал, что Дионисий слабо подчеркнул человечество Христа: по его словам, «можно только сожалеть, что [Ареопагит] полностью оставил без внимания человеческий элемент Воплощения и не высказался ясно по вопросу о союзе Божества и человечества во Христе»⁷³. Упрек в некоторой невысказанности человечества Христа, помимо общих рассуждений о стремлении автора выдать себя за писателя I века, не знакомого с последующими богословскими формулами, можно смягчить и тем, что вольно или невольно Дионисий выступает продолжателем традиции богословствования Александрийской школы, представители которой уделяли особое внимание учению о Логосе и в большей мере подчеркивали Божество Спасителя, чем Его человечество. В качестве предшественников Ареопагита можно сослаться на Климента Алек-

⁶⁸ De divinis nominibus 2, 9 (Р. 133:14).

⁶⁹ De divinis nominibus 11, 5 (Р. 221:11).

⁷⁰ De ecclesiastica hierarchia 3, θεωρία 12 (Р. 92:22); «мы таинственно приняли, что Он (= Христос) воспринял сущность человека» (τὸ μὲν ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωθῆναι μυστικῶς παρειλήφμεν. De divinis nominibus 2, 9 (Р. 133:7–8)).

⁷¹ De mystica theologia 3:1–2 (Р. 146).

⁷² Ἀλλὰ καὶ τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανεστάτον ἢ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία καὶ ἀρρήτος ἐστὶ λόγῳ παντὶ καὶ ἄγνωστος νόῳ παντὶ... См.: De divinis nominibus 2, 9 (Р. 133:5–12).

⁷³ Roque 1983. Р. 318.

сандрийского⁷⁴ или на Оригена⁷⁵. По мысли одного из крупнейших западных ученых в области христологии А. Грильмейера, и у свт. Афанасия Александрийского в его достаточно взвешенной христологической формуле «Слово-плоть» Божество Бога Слова все же преобладает над человечеством и остается «исключительным и главенствующим началом»⁷⁶.

И наконец, в-третьих, иеромонах Александр (Голицын), резюмируя свое обстоятельное исследование о тайноводстве Дионисия «*Et intrabo ad altare Dei*», отмечает: «... при любом рассмотрении Ареопагитского корпуса, если пренебречь или утерять из виду, что Христос воистину занимает в них центральное место, вся система тотчас лишится последовательности...»⁷⁷.

5. СОБЛЮДЕНИЕ И ОТМЕНА ЗАКОНОВ ИЕРАРХИЧЕСКОГО ПОСРЕДСТВА В ХРИСТОЛОГИИ И САКРАМЕНТОЛОГИИ

Прежде чем остановиться на последней, наиболее нам близкой, точке зрения, постараемся кратко изложить общую идею, позволяющую поместить христологию Ареопагита в общий контекст его учения. И отрицающие, и полностью или частично признающие христологию Ареопагита так или иначе признают учение об иерархическом посредстве и ту особую роль, которую выполняет в нем Господь наш Иисус Христос. Бог Слово возглавляет все иерархии вне зависимости от того, когда эти иерархии были учреждены: как глава небесной иерархии Он является посредником между всей иерархией и Богом Отцом, как гла-

⁷⁴ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 5, 105, 4 (Ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. 3. V., 1970 (GCS 17)). Согласно учению Климента, в богочеловечестве Христа Божественный Логос, Его «внутренний человек», занимает владычественное положение, а душа лишь служит Ему и выступает посредницей между Логосом и телом. См.: Grillmeier 1973. P. 190–191.

⁷⁵ *Origenes*. *De principiis* 2, 6, 6 (*Origenes vier Bücher von den Prinzipien* / Ed. H. Gögemanns, H. Karpp. Darmstadt, 1976). О христологии Оригена подробнее см.: Grillmeier 1973. P. 339.

⁷⁶ См.: Grillmeier 1973. P. 254–255.

⁷⁷ Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), *Иером.* 2000. P. 398.

ва церковной иерархии Он — посредник между церковной и небесной иерархией. При этом небесную иерархию Он возглавляет по Своему Божеству (именно как Бог Он — ее первое начало, сущность, сила и совершенство⁷⁸), а церковную — по человечеству (как человек Он — ее первый «священноначальник»⁷⁹, «начинатель»⁸⁰ и «посвятитель»⁸¹). Данная идея была описана Р. Роком и названа им «двойным посредничеством» (*une double médiation*)⁸².

Может показаться, что идея двойного посредничества Христа слишком механически вписывается в общую иерархическую схему Ареопагита. Действительно, при более детальном рассмотрении она формулируется достаточно парадоксально, ибо, став поистине человеком, Иисус оказался ниже ангелов: Он «пренебесных существ пресущественная Причина... покорно повинуется определениям Отца и Бога, которые Ему передаются через ангелов (*δι' ἀγγέλων διατυπώσεσιν*)»⁸³. Из этого места видно, что по человечеству Иисус Христос, подобно первым чинам церковной иерархии, которые должны быть устроены, обучены и обожены через созерцание более возвышенных иерархий, покорен в Своих отношениях с Отцом посредству ангельских существ. Таким образом, может даже сложиться превратное представление, что человечество Христа отделено от Богоначального Христа, Которого стремятся достичь церковная иерархия и низшие чины небесной иерархии через посредство высших чинов⁸⁴, чтобы затем через Его посредство достичь полного совершенства⁸⁵ в единении с Богом. В. М. Лурье, решительно несогласный с идеей «двойного посредничества» Р. Рока, усматривает в подчинении иерархическому порядку продолжение акта умаления Богочеловека наряду с восприятием Им «нормального человеческого бытия»⁸⁶.

⁷⁸ De ecclesiastica hierarchia. 1, 1 (Р. 63:12–64:2).

⁷⁹ Ibidem 5, 5 (Р. 107:17).

⁸⁰ Ср. Ibidem 5, *ἑωρτία* 3 (Р. 111:16–17).

⁸¹ Ibidem 5, *ἑωρτία* 3 (Р. 112:9).

⁸² Roques 1883. Р. 322.

⁸³ De caelestia hierarchia 4, 4. (Р. 23:10–14) (рус. пер.: Прохоров 1997. С. 49, 51).

⁸⁴ De ecclesiastica hierarchia 1, 1 (Р. 64:6–14).

⁸⁵ Ibidem 5, 5 (Р. 107:16–17).

⁸⁶ Мейендорф И., протопр. 1997. С. 428.

Однако, даже уступая выбранной схеме, Дионисий совсем не игнорирует *единство* Божественной и человеческой природ Христа, которые ни на одно мгновение не отделились друг от друга. В «Ареопагитиках» говорится о том, что как человек Бог Слово воспринял всю полноту нашего состояния⁸⁷, стал истинным человеком⁸⁸ без какого-либо умаления Божественной ипостаси Бога Слова; жизнь Христа — Божественная и одновременно человеческая⁸⁹. Самое знаменитое выражение Дионисия — «богомужное действие» (*θεανδρική ἐνέργεια*)⁹⁰ — тоже свидетельствует о единстве человеческой и Божественной природ Бога Слова Христа (но не о единой природе, как хотели монофиситы⁹¹).

Также и спасительное дело Христово, описываемое Ареопагитом, совершенно невозможно представить в ступенчатой системе строго выдержанной неоплатонической схемы. В Воплощении Бог Слово воспринял нашу сущность, которую Он просветлил и уврачевал. Непросветленный и «безвидный наш ум» наполнился «божественнейшим светом» и «боговидными красотами», а душа всецело спаслась⁹². После «крайнего единения» нашей малости — человеческой сущности — с Божеством для всех нас открывается подлинная возможность соединиться в одном теле Христовом и стать Его полноправными членами в тесном союзе с «божественными членами»⁹³. Даровав нам божественную жизнь, которой мы были лишены⁹⁴, Бог Слово Своей Божественной жизнью и Своей смертью на кресте целиком нас искупил, восстановил и обожил⁹⁵.

⁸⁷ De ecclesiastica hierarchia 3, *θεωρία* 11 (Р. 91:8–14).

⁸⁸ Epistula 4 (Р. 160:5). De divinis nominibus 2, 9.10 (Р. 133:7–12; 135:2–9).

⁸⁹ De ecclesiastica hierarchia 5, *θεωρία* 4 (Р. 111:23–24).

⁹⁰ «[Иисус Христос] не по Божеству делал божественные вещи и не по человечеству — человеческие, но как Бог, ставший человеком, совершив в нашу пользу некоторое новое богомужное действие» (Epistula 4. Р. 161:8–10).

⁹¹ См.: Coffey 1999. Р. 407, 408, где делается попытка доказать, что «воипостазирование» «открывает возможность представить человеческую природу Христа как богомужную в том смысле, в каком ее понимал Ареопагит, без какого-либо уклонения от православного учения» (Ibidem. Р. 423).

⁹² De ecclesiastica hierarchia 3, *θεωρία* 11 (Р. 91:18–21).

⁹³ См.: Ibidem 3, *θεωρία* 12 (Р. 93:3–6).

⁹⁴ См.: Ibidem 3, *θεωρία* 11.

⁹⁵ См.: Ibidem 4, *θεωρία* 10 (Р. 102:11–16).

Итак, подчинение Богочеловека иерархическому порядку могло оказаться только его нарушением: с человечеством, находящимся ниже ангелов, соединено все превосходящее Божество; с Божеством, превышающим все небесные чины, соединено находящееся ниже их человечество. О нарушении чина известны слова Ареопажита: «И во времени оказался Вечный, и внутри нашей природы стал Тот, Кто пресущественно превзошел (*ὑπερουσίως ἐχβεβηκώς*) чин всякой природы»⁹⁶. Тому, Кому повеления Отца передаются через ангелов, служат все чины небесных и земных сил. Иерархический порядок, дарованный Богом для нашего спасения и обожения через восхождение по его ступеням («Богоначальное блаженство... даровало иерархию для спасения и обожения всех разумных и умных сущностей»⁹⁷), не является необходимым для умалившего Себя Бога, нисхождение Которого к нам через Воплощение нарушило все иерархические или философские законы. Это «нарушение» продолжилось и продолжается в Его теле — в церковной иерархии: присутствие Христа в каждом Своем члене не опосредовано ничем, что является величайшей тайной, непостижимой для нас, но действительно в нас совершающейся.

О том, что с пришествием в мир Христа иерархия нарушается и становится иной, из западных ученых, насколько нам известно, упомянул только Д. Рутледж⁹⁸, автор вступления к английскому переводу трактата «О церковной иерархии»: «... [Христос] низвел небесную иерархию и само небо к церковной иерархии вместе с Собою: *святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба*⁹⁹. И напротив, поскольку цель Воплощения привести людей обратно к союзу с Богом через усвоение, восстановление (*incorporation, rescapitulation*) во Христе, постольку она может быть описана как взятие церковной иерархии к небесной»¹⁰⁰. Данное нарушение иерархии в христологии иллюстрирует основную мысль Д. Рутледжа о параллельном существовании обеих иерархий, а точнее, о взаимопроникновении соответствующих

⁹⁶ См.: *De divinis nominibus* 1, 4 (Р. 113:8–11).

⁹⁷ *De ecclesiastica hierarchia* 1, 4 (Р. 66:20–67:1).

⁹⁸ Ср.: Мейендорф 1974. С. 428, 429.

⁹⁹ Откр. 21, 2.

¹⁰⁰ См.: Rutledge 1964. Р. 32.

друг другу чинов, живущих друг в друге, вместо более традиционного и общепринятого представления о соподчинении церковной иерархии вышестоящей небесной¹⁰¹.

Помимо Боговоплощения, нарушение иерархического посредства наиболее сильно проявляется в таинстве Евхаристии, в котором главным является присутствие Христа и Его «Божественное действие» — «теургия» (θεουργία), заключающее в себе все богословие (ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις)¹⁰². Полнота Богообщения, которой приобщается в Евхаристии любой член церковной иерархии, исключает не только нисходящее посредство, но и восходящее: таинство собрания (так Ареопагит называет Евхаристию), представляющее, по описанию Дионисия, в виде «священного множества символов», вновь возвращает к свойственному ему единству¹⁰³ «возводимых», что изображается как «возвращение» (ἐπιστροφή)¹⁰⁴. Непосредственность этого возвращения подразумевается, потому что ни о каком другом более тесном способе Богообщения речи не идет.

Уподобление, насколько возможно, «божественнейшей жизни»¹⁰⁵, являющееся, в частности, основным условием для достойного служения Евхаристии или участия в ней, является равным призванием для всех. Уподобление Христу делает епископа способным совершать божественные таинства¹⁰⁶, а христиан — становиться «членами Христа»¹⁰⁷ и достигать состояния «блаженного совершенства»¹⁰⁸. Несмотря на разные способности, все члены Церкви Христовой через уподобление и подражание Богу могут удостоиться высочайшей награды — имени Божия¹⁰⁹. Только несоответствие и сопротивление очей ума приводит к разным уровням приобщения к божественному светодаянию, «хотя луч

¹⁰¹ См.: Rutledge 1964. P. 31–33.

¹⁰² De ecclesiastica hierarchia 3, θεωρία 5 (P. 84:21).

¹⁰³ Ibidem 3, θεωρία 3 (P. 82:22–83:10).

¹⁰⁴ Термины, разработанные в платонической традиции, начиная с Плотина, детально описанные Проклом.

¹⁰⁵ Ibidem 3, 12 (P. 93:20–21).

¹⁰⁶ Ibidem 444 A (P. 92:14–18).

¹⁰⁷ Ibidem 7, 1 (P. 121:5–6).

¹⁰⁸ Ibidem 7, μυστήριον (P. 123:9).

¹⁰⁹ De caelesti hierarchia 12, 3 (P. 43:19).

источника един, прост, вечно неизменен и прераспростерт»¹¹⁰. В силу этого для нас открывается возможность, «получив в безмолвии благотворные лучи Христа, истинно благого и сверхблагого, быть световидимыми через них к Его божественным благодеяниям»¹¹¹.

Таким образом, мы можем уточнить высказывание Рене Рока. Христос не присутствует в жизни христианина только в силу его внутреннего несоответствия этому присутствию. Иерархия, необходимая для нас, не может замедлить быстроту Божественного действия и ослабить силу Его присутствия в нас. Христос — *полнота наполняющего вся во всем*¹¹² — присутствует полностью в каждом члене Своего Тела Церкви, в иерархии, единой и многообразной в Нем. То, что Дионисий мало говорит о Христе и Его человечестве, не удаляет его от Христа и по той простой причине, что он сам находится внутри тела Христова — Церкви. Можно согласиться с А. Лаутом в том, что «Дионисий гораздо более христоцентричен, чем обыкновенно думают»¹¹³, и с иеромонахом Александром (Голицыным), писавшим, что для Дионисия весь «освященный мир, Церковь, является образом Воплощения»¹¹⁴.

В одном из своих сочинений свт. Кирилл Александрийский, христология которого считается одной из самых близких к христологии «Ареопагитик», выразил в очень близких тонах то, что, должно быть, было очевидно их автору: «Ангелы и архангелы и высшие их, даже сами херувимы, не иначе святы, как через одного только Христа (*διὰ μόνον Χριστοῦ*), во Святом Духе. Итак, Он — жертвенник, Он — каждое и первосвященник, Он же подобным образом Кровь, очищающая грехи»¹¹⁵.

Исследователи, считающие Ареопагита более философом, чем христианином, могут сказать, что христология, нарушающая иерархию, это просто неудачная попытка компиляции разнородных и противополож-

¹¹⁰ Ibidem 9, 3 (Р. 38:8–10).

¹¹¹ Epistula 8, 1 (Р. 173:11–13).

¹¹² 1 Кор. 15, 28.

¹¹³ Louth 1989. Р. 159–175. Особенно Р. 171, 172.

¹¹⁴ Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), *ισερομ.* 2000. Σ. 129.

¹¹⁵ *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG 68, 625:16–21.*

ных друг другу явлений философии и христианского мирозерцания, которые, однако, остаются несовместимыми друг с другом. С нашей точки зрения, автор «Ареопагитик», не стремящийся, при всей строгости своей системы, к последовательному применению исключительно прямолинейных иерархических принципов в области неподвластной им духовной жизни каждого христианина, выразил самую суть церковного учения, которое, в своем зрелом состоянии, отнюдь не избегало философских концепций. Гениальность этого взгляда — в очень храбром сочетании опосредованности иерархии с непосредственностью теофании, как мы пытались показать в настоящей статье.

6. И ПОСЛЕДНИЕ БУДУТ ПЕРВЫМИ

О влиянии Ареопагита на последующую традицию написано немало исследований. Не могла остаться незамеченной и идея иерархического посредства. Наиболее часто она будет появляться в церковной гимнографии, где все небесные силы (часто собирательно именуемые ангелами) предстают ходатаями за людей¹¹⁶, просветителями их душ, передавая от высших чинов к низшим исходящий от Бога свет. Прп. Иоанн Дамаскин писал в Октоихе: «Зрелищем Богоначалия внимательно, сияющие Серафимы, и Херувимы сиянием, с Престолами превознесенными, богоподражательно следующих за ними просвещают»¹¹⁷. Или в ексапостиларии 3-го гласа сказано: «Небо звездами украсивый яко Бог, и твоими Ангелы всю землю световода, Творче всех, воспевающих Тя спаси»¹¹⁸.

Иногда эта идея приобретала слишком искусственные черты, как, например, в «Слове на Благовещение», приписываемом свт. Афанасию Великому. Здесь, под очевидным влиянием Ареопагита, Благою весть Божией Матери возвещает не только архангел Гавриил, но все девять небесных чинов¹¹⁹. В стремлении согласовать девятичинную иерархию

¹¹⁶ См.: Ексапостиларий вторника. Гл. 2.

¹¹⁷ Τῆ θείᾳ τῆς θεαρχίας προσεχῶς, λάμποντα τὰ Σεραφεῖμ, καὶ Χερουβεῖμ λαμπρότετι, σὺν τοῖς θρόνοις τοῖς ἐπηρμένοις, θεομιμητῶς τοῖς ἐξῆς φωτίζουσιν (Октоих, гл. 2. Пн. Канон бесплотным, гл. 5).

¹¹⁸ См.: Ексапостиларий. Гл. 3.

¹¹⁹ Athanasius. In annuntiatione. [Sp.] // PG 28, 940:3–33.

со свидетельством Священного Писания, автор Слова механически встраивает иерархическую схему в канву евангельского повествования.

С другой стороны, в Византии идея иерархического посредства продолжала цениться даже тогда, когда со всей очевидностью открывалась абсолютная несводимость к ней христианской теофании. Ярчайшим примером может послужить рассуждение свт. Григория Паламы об ангелах из «Триад» (2, 3), которое, с точки зрения немецкого исследователя Риттера, вступает в «очевидное противоречие» с учением Ареопагита¹²⁰. Продолжая иерархический подход последнего, свт. Григорий идет гораздо далее него в раскрытии пределов теофании. «Итак, не только у ангелов, но и у нас боговидения совершаются не только опосредованно и через других, но и непосредственно и самоявленно, без передачи от первоначальных к вторичным, ибо Господь господствующих не подлежит законам твари»¹²¹.

Затем свт. Григорий делает совершенно несогласное с Ареопагитом утверждение о том, что после воплощения Христова низшие чины берут на себя функцию высших и становятся просветителями и посвятителями последних и что происходит обратное, когда, согласно обетованию Христа, первые становятся последними¹²². Свт. Григорий значительно расширяет ряд библейских примеров, подтверждающих новый богооткровенный порядок вещей, и перетолковывает некоторые из них в нужном ему смысле. Пастухи услышали славословие о рождении Христа через ангелов¹²³, но слава Божия осияла их непосредственно¹²⁴. Благовещение Деве Марии произошло через ангела¹²⁵, но Бог вселяется в нее без ангельского посредства. Из отдельных исключений, нуждающихся в специальных экзегетических пояснениях, как это было у Ареопагита, такие

¹²⁰ Ritter 1997. P. 565–579.

¹²¹ *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 2, 3, 29:17–21. Рус. пер.: Бибихин 1995. С. 216.

¹²² Ср. Мф. 19, 30.

¹²³ *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 2, 3, 28:19–24 (Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents* 30)). Ср.: *De caelesti hierarchia* 4, 4 (P. 23:6–9).

¹²⁴ Лк. 2, 9–10.

¹²⁵ *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 2, 3, 28:28–3 (P. 563). Ср.: *De caelesti hierarchia* 4, 4 (P. 22:25–23:5).

примеры становятся у Фессалоникийского святителя правилом и своеобразной нормой. Теперь уже не небесная иерархия учит церковную, а церковная небесную. Не о том ли пишет апостол Павел: *Ныне через Церковь многообразная мудрость Божия стала известна началам и властям!*¹²⁶ Впрочем, по мысли свт. Григория, эта норма не отменяет, но только лишней раз подтверждает общий иерархический принцип: «Но если меньшие через благодать посвящают больших, то этим сам чин благоустроения (ἡ τῆς εὐκοσμίας τάξις) опять же соблюдается в нерушимом и чудном порядке»¹²⁷. Иеромонах Александр (Голицын) попытался разрешить возникшее противоречие в одной из своих статей за счет практически полной редукции иерархического посредства¹²⁸. Но стоит ли не в полной мере замечать то, что составляет самый глубинный смысл учения, изложенного в Ареопагитском корпусе?

Итак, неужели автор «Ареопагитик», близкий церковной традиции даже тогда, когда многим казался неоплатоническим философом, лишь представлялся христианином, подобно тому как он хотел выдать себя за обращенного апостолом Павлом судью Ареопага? На этот вопрос в седьмой песне канона¹²⁹ святому Дионисию Ареопагиту находим достойный ответ:

Основания сердца
утвердив на камне
учений Христа, отче блаженный,
ты таинственно восшел,
мудрый, на акрополь
таинственных добродетелей¹³⁰.

Τὰς βάσεις τῆς καρδίας
ἐπὶ πέτραν πηξάμενος
τῶν δογμάτων τοῦ Χριστοῦ, πάτερ μακάριε,
μυστικῶς ἐπανῆλθες
πρὸς τὴν ἀκρόπολιν, σοφέ,
τῶν μυστικῶν ἀρετῶν.

¹²⁶ Еф. 3, 10. См.: *Gregorius Palamas. Trias 2, 3, 29:11–13*. Рус. пер.: Библихин 1995. С. 217.

¹²⁷ *Gregorius Palamas. Pro hesychastis 2, 3, 29:16–18*. Рус. пер.: Библихин 1995. С. 217.

¹²⁸ См.: Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), *ἱερομ.* 2000, а также монографию: Alexandr (Golitzin), *hierom.* 1994.

¹²⁹ Опубликовано по рукописи Гроттаферратского монастыря.

¹³⁰ *Analecta Hymnica Graeca. II Canones Octobris. R., 1979. P. 9.*

На Акрополь можно подняться только со стороны Ареопага, который навсегда останется местом сражения евангельского благовестия с ложью языческих богов. Каждому надлежит самостоятельно решить, спуститься ли ему вниз, не находя ответа на вопрос: *Что есть истина?*¹³¹, или подняться вверх по иерархическим ступеням вслед за Ареопагитом к Тому, Кто есть Альфа и Омега нашей жизни, ее начало и конец, Кто сказал: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня*¹³².

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дионисий (Шленов), иером. 2001 — *Дионисий (Шленов), иером.* Ареопагитики // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 195—213. [*Dionisii (Shlenov), ierom.* Areopagitiki (Areopagitic's works) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2001. Т. 3. Р. 195—213.]
- Мейендорф И., протопр. 1997 — *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. [*Mejendorff I., protopr.* Zhizn' i trudy sviatitelia Grigoriia Palamy: Vvedenie v izuchenie (Life and works of St. Gregory Palamas: introduction to the study) / Per. G. N. Nachinkina pod red. I. P. Medvedeva i V. M. Lourié. Saint Peterburg, 1997.]
- Шичалин. Об истинности... — *Шичалин Ю. А.* Об истинности философских построений в связи с концепцией генад Прокла. С. 1—16 (машинопись). [*Shichalin Iu. A.* Ob istinnosti filosofskikh postroenii v sviazi s kontseptsiei gennad Prokla (About the validity of philosophical concepts in connection with Prokl's concept of enneades). Р. 1—16 (mashinopis').]
- Coffey 1999 — *Coffey D.* The Theandric nature of Christ // TS. 1999. Vol. 60. Р. 405—431.
- Alexandr (Golitzin), hierom. 1994 — *Alexandr (Golitzin), hieromonk.* Et in troibo ad altare Dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki, 1994.
- Ἀλέξανδρος (Γκολίτзин), ἱερομ. 2000 — *Ἀλέξανδρος (Γκολίτзин), ἱερομ.* Ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης στα ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ: περὶ τοῦ ἐρωτήματος μίας «χριστολογικῆς ἐπανόρθωσης» καὶ ἄλλων σχε-

¹³¹ Ин. 18, 38.

¹³² Ин. 14, 6.

- τικῶν θεμάτων // Πρακτικά διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13–15 Νοεμβρίου 1998) καὶ Λεμεσοῦ (5–7 Νοεμβρίου 1999). Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς στη ἱστορία καὶ στο παρόν / Ἐποπτεία Γ. Ι. Μαντζαρίδη. Ἐρὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου. Ἄγιον Ὅρος, 2000. Σ. 619–643.
- Gersh 1984 – *Gersh S.* Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite // *StP.* 1984. Vol. 15. P. 297–300.
- Griffith 1997 – *Griffith R.* Neo-Platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius // *StP.* 1997. Vol. 29. P. 238–243.
- Grillmeier 1973 – *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. P., 1973. Vol. 1.
- Grondij 1962 – *Grondij L. H.* The patristic origins of Palamas' doctrine of God // *StP.* 1962. Vol. 5. P. 324–325.
- Hauken 1984 – *Hauken A. I.* Incarnation and Hierachy: the Christ according to Ps-Dionysios // *StP.* 1984. Vol. 15. P. 317–320.
- Hathaway 1969 – *Hathaway R. F.* Hierarchy and the definition of order in the Letters of Ps-Dionysius. Hague, 1969.
- Himmelfarb 1993 – *Himmelfarb M.* Ascent to heaven in Jewish and Christian Apocalypses. Oxford, 1993.
- Koch 1900 – *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen. Mainz, 1900.
- Louth 1989 – *Louth A.* Dionysius the Areopagite. L., 1989.
- Meyendorff 1974 – *Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes. New York, 1974.
- Ritter 1997 – *Ritter A. M.* Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita // *Denys l'Aréopagite et sa postérité / Ed. Y. de Andia.* P., 1997.
- Roque 1983 – *Roque R.* L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. P., 1983.
- Rorem 1989 – *Rorem P.* The Biblical allusions and overlooked quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus // *StP.* 1989. Vol. 23. P. 61–65.
- Rutledge 1964 – *Rutledge D.* Cosmic Theology. The Ecclestial Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction. L., 1964.
- Saffrey 1990a – *Saffrey H. D.* Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus // *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* P., 1990. P. 227–234 (1-е издание: *StP.* 1966. Vol. 9. P. 98–105.)
- Saffrey 1990b – *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus // Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* P., 1990. P. 235–248.

- Saffrey 1997 — *Saffrey H. D.* Theology as science (3-rd — 6-th centuries) // StP. 1997. Vol. 29. P. 321—339.
- Sheldon-Williams 1966 — *Sheldon-Williams I. P.* The P^s-Dionysius and the Holy Hierotheus // StP. 1966. Vol. 8. P. 108—116.
- Stiglmayr 1895 — *Stiglmayr J.* Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel // Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft. 1895. Bd. 16. S. 253—273, 721—748.
- Wesche 1989 — *Wesche K. P.* Christological doctrine and liturgical interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1989. Vol. 33. P. 53—73.

ПЕРЕВОДЫ

- Бибихин 1995 — *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмольствующих / Пер., послесловие и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. (История христианской мысли в памятниках). М., 1995. [*Grigorii Palama, svt.* Triady v zashchitu sviashchennobezmolstvuiushchikh (Triads for protection of the hesychastes) / Per., posleslovie i komm. V. Veniaminova [V. V. Bibikhina]. (Istoriia khristianskoi mysli v pamiatnikakh). Moscow, 1995.]
- Прохоров 1997 — *Дионисий Areopagit.* О небесной иерархии / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 1997. [*Dionisii Areopagit.* O nebesnoi ierarkhii (Dionysius the Areopagite's De caelesti hierarchia) / Per. G. M. Prokhorova. Saint Petersburg, 1997.]
- Прохоров 2001 — *Дионисий Areopagit.* О церковной иерархии. Послания / Вступ. статья, подготовка греческих текстов и их русский пер. Г. М. Прохорова под ред. иером. Григория (В. М.) Лурье. СПб., 2001. [*Dionisii Areopagit.* O tserkovnoi ierarkhii. Poslaniia (Dionysius the Areopagite's De ecclesiastica hierarchia. Epistles) / Vstup. stat'ia, podgotovka grecheskikh tekstov i ikh russkii per. G. M. Prokhorova pod red. ierom. Grigoriia (V. M.) Lur'e. Saint Petersburg, 2001.]

Abstract

Dionysius (Shlenov), hegumen. A hierarchical means and the spontaneity of Theophany according to “The Corpus Areopagiticum”

The A. lists some opinions of Western researchers concerning Dionysius the Areopagite's dependence on Neoplatonic Philosophy. The A. considers the idea of “hierarchical mediation”, which is characteristic of The Corpus Areopagiticum. The most striking example of this idea is St. Gregory the Theologian's teaching about the second and third lights. In general, the A. concludes that the Areopagite accepts only the ascending dialectics of Proclus: from the lowest to the highest, but he dares not limit the force of the Divine presence by any hierarchical steps in the reverse motion: from the highest to the lowest. The A. proves this thesis by Areopagite's christology, which does not confirm — as is commonly believed — the hierarchical scheme but rather destroys it altogether. Neither the Western nor our own scientific communities have properly recognized this disruption, D. Routledge once pointed out. The unknown author of the Corpus Areopagiticum preserves both the consistent hierarchical system and the direct nature of theophany while redefining brilliantly the philosophical constructs in a Christian spirit.

Keywords: The Corpus Areopagiticum, theophany, hierarchical means, Neoplatonism, christology, Sacramentology, the Eucharist.

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

А. И. СИДОРОВ

СТАНОВЛЕНИЕ
ПЕРВОХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ
(ОТ РОЖДЕНИЯ ЦЕРКВИ ДО ПЕРВЫХ ГОНЕНИЙ)

Аннотация

Публикация представляет собой вводную часть очерка по истории становления первохристианской Церкви. Исследование основывается на свидетельствах первоисточников и привлечении широкого спектра мнений отечественных и зарубежных исследователей истории Древней Церкви. Вводная часть рассматривает историю Церкви с момента ее основания до первых гонений на христиан, затрагивая вопросы церковного устройства и организации первохристианских общин Иерусалимской Церкви сразу после события Пятидесятницы. Кроме того, последовательно рассматривается связь первых христиан с иудаизмом и их отношение к ветхозаветным предписаниям, богослужебная практика первохристианской Церкви, авторитет апостолов и управление церковной организацией, выдающееся место Иакова, брата Господня, в иерусалимской общине, возникновение института пресвитерства, первомученичество святого архидиакона Стефана и причины возникновения гонений на христиан. Особое внимание обращается на значимость так называемых «эллинистов» в среде первохристианской общины, которые оказали заметное влияние на устроение жизни Древней Церкви и благодаря усилению которых апостолы установили институт диаконовства.

Ключевые слова: первохристианская Церковь, двенадцать апостолов, Иерусалимская Церковь, Иаков брат Господень, святой архидиакон Стефан, христиане-«эллинисты», первые гонения на Церковь.

ПРОЛОГ. ЗАРОЖДЕНИЕ
И «ВНУТРИУТРОБНОЕ» РАЗВИТИЕ ЦЕРКВИ

Общеизвестен факт, что Церковь есть Тело Христово. И этот «чудесный Богочеловеческий организм» Господа, по выражению прп. Иустина (Поповича)¹, неразрывно сочетает в себе два аспекта: Боже-

¹ Иустин (Попович), прп. 2005. С. 36.

ственный, надмирный, духовный и земной, телесный, пребывающий в тварном мире. Иногда выделяются и другие два аспекта в жизни Церкви: христологический и пневматологический, ибо «Церковь есть одновременно и Тело Христа, и полнота Духа Святого»². В плане догматическом, данные христологический и пневматологический аспекты неотделимы один от другого, но если попытаться их как бы «спроецировать» или «развернуть» из этого догматического плана в план исторический, то можно, наверное, заметить, что христологический аспект возникает первым. Церковь в земной своей реальности создается воплотившимся Богом Словом, причем создается постепенно. Это созидание в некотором отношении, вероятно, можно сравнить с созиданием тем же Богом Словом Своего человеческого тела в лоне Пречистой Богородицы. Тайна зарождения Церкви Христовой коренится в тайне ветхозаветной Церкви, которая составляет предшествующий этап развития Божественного Домостроительства в истории. Соотношение новозаветной Церкви и Церкви ветхозаветной Сам Господь четко обозначил в Своей притче: *Не вливают вина молодого в мехи ветхие*³. Разъясняя эту притчу, дерзнем предположить, что новые мехи были как бы вложены в мехи ветхие и вино в них вливалось постепенно, до тех пор пока, наполнившись, эти новые мехи не разорвали ветхие и последние не отпали как ненужные. Можно предположить, что Господь совершал подобное постепенное созидание новозаветной Церкви из-за Своего человеколюбия. Ведь людей, привыкших жить в сумрачном полумраке и в «сени смертной» нельзя сразу выводить на яркий солнечный свет, ибо они могут на некоторое время ослепнуть, поэтому все земное служение Господа было в определенной степени *воспитанием* и Сам Он выступает прежде всего в роли Божественного Педагога. Это воспитание Господне заключалось, во-первых, во внушении той мысли, что на смену ветхому Израилю по плоти приходит новый Израиль по духу, и, во-вторых, в подготовке к принятию Царства Небесного.

Известно, что иудеи были богоизбранным народом. В Священном Писании сказано: *Ты народ святой у Господа Бога Твоего, и тебя*

² Лосский 1972. С. 91.

³ Мф. 9, 17.

избрал Господь, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле⁴. И древний иудейский народ, несмотря на все свои падения, действительно доказал своим бытием и своей историей, что был богоизбранным народом. Но Бог поставил следующее условие для такого богоизбранничества: *Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов*⁵. Следует отметить, что к моменту Рождества Христова в Ветхом Израиле происходил активный процесс «Евангельского приготовления». Но то была лишь одна сторона медали. Имелась и обратная, которая моменту начала нашей эры все более и более затмевала первую и подавляла ее — процесс «отелеснивания» или как бы сугубого обмирщения ветхозаветной Церкви. Он, помимо прочего, ощутил и в характере мессианских чаяний, получивших широкое распространение среди иудеев эпохи Рождества Христова. Истоки этих чаяний уходят в глубь истории Ветхого Израиля и большую роль здесь сыграли ветхозаветные пророки⁶.

Мессианские ожидания стали стержневым моментом религии Ветхого Израиля. «Приготавливая Свой народ к принятию грядущего спасения, Господь чрез Свои обетования и чрез исторический ход событий не столько открывал Израилю подробности о лице и служении грядущего Спасителя, сколько пробуждал в нем сознание невозможности собственными силами обрести путь к примирению с Богом и избавлению от тяготы греховности. Это особенно обнаруживается во второй период ветхозаветной истории. Ко временам первых еврейских царей одна из целей Промысла Божия — сделать израильский народ носителем истинных религиозных понятий — в значительной мере была достигнута. Евреи составили из себя благоустроенное общество, совершенно обособленное от других народов и достигшее довольно полного устройства внутренней жизни на основах Моисеева закона. С созданием иерусалимского храма как богослужебного центра завершилось

⁴ Втор. 14, 2.

⁵ Исх. 19, 5.

⁶ Ср. замечание: «Мессианские чаяния выросли на почве творческого устремления пророков вперед, вопреки историческим неудачам, вопреки безмыслию их современников» (Куломзин Н., прот. 2003. С. 19).

развитие и религиозно-обрядового строя»⁷. Одним из классических выражений указанных ожиданий является одно место из Книги пророка Даниила, где говорится: *Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится*⁸. Однако позднее эти слова, как и другие пророческие прозрения о грядущем Мессии, многие из иудеев стали толковать в грубо материальном и земном смысле, видя в них указание на будущее владычество избранного народа над прочими народами и племенами. Согласно этим искаженным мессианским представлениям, воцарение Мессии будет земным раем для иудеев, когда они будут вкушать все блага мирские, не прилагая почти никаких усилий для этого. По этой причине именно «в иудейском мессианизме, понимаемом в смысле целой системы мировоззрения касательно будущей судьбы народа Божия, главным образом лежит разгадка важнейших событий в жизни Иисуса Христа и в начальной истории христианской Церкви. Здесь нужно искать причину той вражды и ненависти, с какой отнеслась к Спасителю мира известная часть иудейского общества. Христос был злословим, преследуем и в конце концов вознесен на позорный крест главным образом потому, что Он не оправдал ошибочных чаяний народа и явился в мир не как победоносный царь Израиля, ведущий борьбу против ненавистных язычников, а как провозвестник правды, любви и мира между всеми людьми»⁹.

Политическое унижение Израиля, владычество над ним Рима, усугубило процесс обмирщения мессианских чаяний. Большинство иудейского народа с неизбежной логикой катилось к этой пропасти «одебеливания» Ветхого Завета, своим внутренним настроением разрушая тот союз, который заключил с ним Бог. Данный настрой, в конечном итоге, и привел к отпадению ветхого Израиля от Бога, превратив его в «сборище сатанинское»¹⁰. Богоизбранничество иудейского

⁷ Смирнов А., прот. 1899. С. 474. ⁸ Дан. 7, 13–14.

⁹ Там же. С. 479–480.

¹⁰ Откр. 2, 9. Букв. — «синагогу сатаны».

народа закончилось, и на смену ему пришел новый народ Божий, то есть христиане.

Однако не следует забывать того факта, что первичное ядро нового Израиля составляли лучшие сыны Израиля ветхого и что переход от ветхозаветной Церкви к Церкви новозаветной совершался, в плане истории, достаточно медленно и во многом мучительно. Данный процесс проходил в несколько этапов.

Сам Господь сказал: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить*¹¹. В греческом тексте здесь глаголу *καταλύω* («расторгать, разрушать, ломать») противопоставляется глагол *πληρώω* («наполнять, осуществлять, доводить до конца, исполнять»). Этим противопоставлением сразу определяется созидательный характер перехода от Ветхого к Новому Завету: он осуществился не путем чистого и голого разрушения, но путем творческого преодоления, когда духовный смысл Ветхого Завета нашел свое завершение в Новом, а ветхая чешуя буквы его либо отпала, либо заняла подобающее ей подчиненное место. Одним из моментов указанного исполнения закона было обрезание Господне. Во время него и произошло, как известно, встреча Христа с праведным Симеоном, пророчески прозревшим в беспомощном младенце обетованного Мессию. Его речь¹², являющаяся ныне одним из самых прекрасных песнопений чина всенощного бдения, показательна тем, что Симеон Богоприимец, помимо всего прочего, прозрел и вселенский (кафолический) характер служения Иисуса: спасение, которое Он принесет миру, будет «светом к просвещению язычников и славой народа Твоего Израиля». В лице Симеона, как и в лице праведной пророчицы Анны, лучшие сыны ветхого Израиля как бы приветствовали и благословляли наступление эпохи Израиля нового.

Следующим важным этапом зарождения новозаветной Церкви была проповедь святого Иоанна Крестителя. По словам известного русского ученого, «его назначение было — идти пред Мессиею с проповедью покаяния. Казалось бы, для такого дела нужен человек

¹¹ Мф. 5, 17.

¹² См. Лк. 2, 25—38.

более кроткий и приветливый. Грешник всегда неохотно располагает-ся к сознанию своих грехов, когда наступают на него с силою. Но что было делать с народом иудейским в то время, когда он думал совсем не о том, о чем надлежало ему думать? Как могли услышать глас проповедника кроткого в шуме страстей, боровшихся между собою в малом государстве и сосредоточивших все внимание на одном земном? Иисус мог явиться только после Иоанна»¹³. И крещение от святого Предтечи знаменует решительный момент в жизни Господа. «Будучи святым и чистым до погружения в воды Иордана, Он вышел из них озаренный высшей славой в Своем лице. Его прошлая жизнь была закончена и открывалась жизнь совершенно новая. Дотоле Он был безвестным обитателем ничтожного городка и сокрыт был от мира, а теперь Он выступал в качестве Мессии на открытое служение человечеству»¹⁴. Это служение теснейшим образом было связано с избранием Им Своих апостолов (сначала двенадцати, а потом и семидесяти). Примечательно, что «Иисус Христос не искал большого внешнего успеха. Он хотел только посеять семена, которые должны были вырасти в будущем — после Его смерти. Хотя Он пришел распространить Свое учение и Царство Божие во всем человечестве, но проповедовал только в Своей родной стране — Палестине и лишь изредка заходил в пределы сиропиникийские»¹⁵. Так поступил Иисус Христос, во-первых, потому, что иудеи более были подготовлены к принятию Мессии, а во-вторых, и потому, что хотел показать Своим ученикам пример: распространять и прочно утверждать Его учение сначала в одном месте, а потом уже в других»¹⁶.

Земное служение Господа, после Его удаления в пустыню и искушений, а также после пребывания в Иерусалиме во время иудейской пасхи, было тесно связано с Галилеей. Как говорится в Евангелии, *после того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие*¹⁷. Здесь и были избраны

¹³ Горский А., прот. 1999. С. 71. ¹⁴ Лопухин 1998. С. 180.

¹⁵ См. Мф. 15, 21.

¹⁶ Иванцов-Платонов 1902. С. 16–17.

¹⁷ Мк. 1, 14.

Им первые из апостолов¹⁸, которые составили ядро зарождающейся Церкви (к этому ядру, наверное, можно в какой-то степени отнести и Никодима, а также некоторых других, обращенных Господом в Иерусалиме и Самарии). Проповедь Иисуса Христа и Его чудеса посеяли то горчичное зерно, из которого и выросло дерево сильное и крепкое. Своим ученикам (как известно, кроме двенадцати, Господом были избраны и еще семьдесят¹⁹) он раскрыл тайны Царства Божия и суть христианского учения. Крестная смерть Господа, Его Воскресение, явление воскресшего Христа ученикам и Вознесение завершают это «внутриутробное развитие» земного Тела Его. По словам Деяписателя, Христос, в последний раз явившись ученикам, повелел им: *не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня*²⁰. Деяписатель перечисляет апостолов, собравшихся с Богородицей Марией, с братьями Господа и некоторыми женами: *Все они единодушно пребывали в молитве и молении*, называет он и число собравшихся — *около ста двадцати*²¹. Тогда же был избран и еще один апостол вместо предателя Иуды — Матфий²². Как видно из этого повествования, «стадо» было действительно «малым»²³ — всего чуть более сотни. К этому «стаду», наверное, можно причислить более, нежели *пятисот братий*, о которых упоминает²⁴ святой апостол Павел. Цифра, на первый взгляд, несколько обескураживающая: Сам Господь, воплотившийся Бог Слово, явился на земле, проповедовал, творил чудеса и знамения — и результаты в количественном выражении столь мизерны. Однако эта «количественная мизерность» — только чисто внешняя сторона рождающейся Церкви, тайна которой в том, что сила Божия *совершается в немощи*²⁵ человеческой.

¹⁸ Как отмечает А. П. Лопухин, апостолы «по своему происхождению... были в большинстве жители близлежащих к Галилейскому морю городов и селений. Не менее семи из двенадцати происходили из Капернаума или его ближайших окрестностей» (Лопухин 1998. С. 247).

¹⁹ Лк. 10, 1–37.

²¹ Деян. 1, 13–16.

²³ См. Лк. 12, 32.

²⁵ 2 Кор. 12, 9.

²⁰ Деян. 1, 4.

²² Деян. 1, 15–26.

²⁴ 1 Кор. 15, 6.

1. ИЕРУСАЛИМСКАЯ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕ ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ

Собственно историю Церкви обычно начинают с праздника Пятидесятницы. Как заметил Ф. Самарин, «новая жизнь началась для первоначальной христианской общины с Пятидесятницы. Событием, совершившимся в этот день, была создана Церковь как видимое общество верующих во Христа, одаренное особыми благодатными дарами Святого Духа»²⁶. Можно несколько уточнить такое суждение: в день Пятидесятницы Церковь была не «создана», а «родилась». Тело Христово, завершив указанное «внутриутробное развитие», явилось в мир. Как известно, этот праздник, приходящийся на лето, привлекал в Иерусалим множество паломников²⁷. Сюда стекались иудеи и прозелиты со всех сторон «ойкумены»: Парфии, Мидии, Елама, Месопотамии и т.д. Также общеизвестно, что собравшимся было явлено необыкновенное чудо: апостолы, благодаря сошествию Святого Духа, заговорили на разных языках. Это чудо, а также последовавшая за ним речь святого Петра убедили многих: по свидетельству Деяний²⁸, покаялось, крестилось и присоединилось к Церкви тогда около трех тысяч человек. Можно предполагать, что среди них достаточно большое количество принадлежало к иудеям диаспоры. Разъехавшись по домам, они, вероятно, стали проповедниками слова Христова в разных странах. К сожалению, источники умалчивают об этих первых христианских миссионерах. Однако, в Деяниях ясно указывается на увеличение числа верующих: по словам Деяписателя, *Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви* (букв. «присоединял к тому же самому»: *προσέτιθε... ἐπὶ τὸ αὐτό*). Так под влиянием проповеди святых апостолов Петра и Иоанна к вере Христовой обратились пять тысяч человек²⁹.

О том, что представляла собою первоначальная Иерусалимская Церковь, имеются очень скудные сведения. Можно констатировать, что

²⁶ Самарин 1908. С. 10. С этим вполне согласны и авторы известной католической монументальной истории Церкви: «В этот день Церковь была основана (*fondée*)» (Lebreton 1934. P. 130).

²⁷ См. Деян. 2, 5–10.

²⁸ См. Деян. 2, 41.

²⁹ См. Деян. 4, 4.

на первых порах иерусалимские христиане не порвали резко с ветхозаветной религией. По словам В. Мышцына, «одной ногой они продолжали стоять на почве иудаизма»³⁰. Они ежедневно посещали иерусалимский храм³¹, но имели там уже особое место в притворе Соломоновом. Характерно, что святой Лука говорит: *Из посторонних (λοιπῶν — «остальных») же никто не смел пристать (κολλᾶσθαι — «прилепиться, присоединиться») к ним*³², что подразумевает определенную степень обособленности учеников Господа, хотя они в то же время продолжали обрезываться и праздновать субботу. Как свидетельствует Деяписатель³³, иудеи считали христиан за секту (αἵρεσις). Естественно, что это слово не следует понимать в последующем смысле «ереси», поскольку такое понимание было чуждо иудеям эпохи зарождения Церкви. Отмечается, что религия иудеев в период перехода от Ветхого Завета к Завету Новому (при достаточной пестроте ее) была скорее «ортопраксией», чем «ортодоксией», поскольку основной акцент в ней ставился не на вероучительном моменте, а на соблюдении предписаний закона Моисеева³⁴. Иерусалимские христиане соблюдали на первых порах эти предписания, поэтому они внешне еще не отличались коренным образом от прочих течений в иудаизме того времени (ессеев, саддукеев и т.д.). Вот почему святой апостол Петр в своей знаменитой речи в день Пятидесятницы «говорит иудеям неверующим об Иисусе Христе с некоторою осторожностью, приноравливаясь к их верованию. Он смягчает для их слуха речь о Христе: он не говорит еще явственно, что Он — Сын Божий, воплотившееся Слово Божие, а называет Его обычным человеческим Его именем. Это светлая черта мудрой предосторожности апостола, высокого его благоразумия, проницательности и знания человеческого сердца»³⁵.

Но в то же время пуповина, которая связывала зародившуюся Церковь Христову с материнским лоном религии ветхого Израиля, постепенно начала отрезаться. Тот же апостол Петр, обращаясь к *начальникам народа и старейшинам израильским*, говорит, что Христос, распятый иудеями, *есть камень, пренебреженный вами зиждущими*,

³⁰ Мышцын 1909. С. 10.

³² Деян. 5, 12–13.

³⁴ См.: Симон 1960. Р. 8.

³¹ См. Деян. 2, 46.

³³ См. Деян. 25, 4, 14; 26, 22.

³⁵ Трухманов М., свящ. 1883. С. 165.

но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения³⁶. Примечательно то, что первые христиане почти не обозначали свои собрания «синагогой» (в Новом Завете это слово встречается только дважды: в Иак. 22 и Евр. 10, 25), предпочитая термин *ἐκκλησία*, который сто восемь раз встречается в Новом Завете, обозначая как конкретные христианские общины, так и вселенскую Церковь³⁷. Хотя этот термин имеет ветхозаветные истоки³⁸, но в предпочтении его улавливается не только преемственность новозаветной Церкви от Церкви ветхозаветной, но и определенное дистанцирование от иудаизма.

О жизни первохристиан нам сообщает в немногих, но ярких и емких словах Деяпистатель: *Они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах... Все же верующие были вместе и имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого. И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа³⁹*. По мнению Ф. Смирнова (впоследствии епископа Христофора), здесь, с одной стороны, наличествует указание на частные богослужебные собрания иерусалимских христиан, «в которых христиане не только внутренне, но и внешне отделялись от Израиля и представляли из себя исключительно общество исповедников Христовых». На этих собраниях совершалась Евхаристия, а «в ней, как ни в каком другом акте, собственно христианский элемент находит непосредственное и совершенное выражение». С дру-

³⁶ Деян. 4, 8–11.

³⁷ См.: Goguel 1947. P. 10–13.

³⁸ Ср. наблюдение Р. Зома: «В переводе LXX “эκκλησία” означает празднично собравшийся пред Богом народ Израиля (по-еврейски “кагал”); безразлично, мыслится ли при этом действительное собрание или же идеальное единство Израиля (пред Богом). “Эκκλησία” эллинистически иудейского словоупотребления — это народ Израиля, поскольку он — народ Божий, избранный народ, в котором и через которого проявляется действительно сила Божия. Отсюда возникло и словоупотребление христианской общины. “Эκκλησία” означает теперь новозаветный Израиль, новозаветный народ Божий, т.е. христианство. В этом выражении заключено представление о народном (а не союзном) собрании нового народа Завета (христианства), и притом представление о народном собрании пред Богом и с Богом» (Зом 1906. С. 36–37).

³⁹ Деян. 2, 42–47.

гой стороны, отмечается еще раз участие христиан и в храмовом богослужении, которое «принимали христиане частью по старой привязанности к отечественной религии, частью для исполнения своей миссии среди Израиля»⁴⁰. Кроме того, Дееписатель говорит: *Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями, или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду*⁴¹. Святой Лука приводит пример Иосии, прозванного Варнавою, поступившего так, а также пример обратный — случай с Ананией и женой его Сапфиною, которые пытались утаить часть денег за свое проданное имущество и были справедливо наказаны за это⁴². Все это ясно свидетельствует, что общность имущества первохристиан имела не принудительный, а добровольный характер. «У первых христиан равенство и общение образовалось без всяких предварительных планов и организаций, ибо их дух был проникнут высоким идеалом взаимной любви»⁴³. Кроме того, отсутствие в позднейших источниках указания на подобную общность имущества предполагает, что она была кратковременным явлением. Это можно объяснить, наверное, тем, что первохристиане напряженно ожидали Второго Пришествия Господа, которое должно было произойти, по их мнению, очень скоро, а отсюда потребность в имуществе и владениях казалась ненужной.

Естественно, что на этой первоначальной стадии своей истории Церковь не имела еще строгой организации. Но и «демократии» в ней никогда не было: авторитет апостолов, основанный на Божественном призвании и Божественном даре, был очень высок. Данный авторитет не исключал того, что по ряду важных вопросов апостолы советовались с почтенными членами иерусалимской общины, а возможно, и с большинством ее взрослых членов. Основной миссией апостолов была проповедь Евангелия⁴⁴, но они также председательствовали на общих

⁴⁰ См.: Барсов 2006. С. 182–183. ⁴¹ Деян. 4, 34–35.

⁴² Деян. 5, 1–10.

⁴³ Иванцов-Платонов 1902. С. 29.

⁴⁴ Ср. замечание: «Апостолы были прежде всего свидетелями земной жизни Спасителя и Его Воскресения, и первой их обязанностью было проповедовать о воскресшем Христе и учить Слово Божию» (Самарин 1908. С. 15).

богослужебных собраниях, совершали Евхаристию, через молитву и возложение рук сообщали дары Святого Духа верующим, являлись иногда и судьями над преступниками, а на первых порах брали на себя некоторые обязанности по внешнему управлению общиной.

Обычно Иерусалимская Церковь применяла звание «апостол» лишь к двенадцати избранным ученикам Господа. Из них, как известно, Иуда Искарот был заменен Матфием, избрание которого совершилось по указанию Божию. Но слово «апостол» применялось и более широко. В Евангелии от Луки говорится, что Господь избрал «и других семьдесят учеников и послал (ἀπέστειλεν) их по два пред лицем Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти⁴⁵. Позднейшие церковные писатели, начиная со святого Ириния и Тертуллиана, называют их апостолами. В Деяниях святых апостолов Павел и Варнава также именуется апостолами⁴⁶. Поэтому для понимания истории первохристианской Церкви необходимо учитывать оба значения этого слова.

Если обратиться к двенадцати апостолам, то, по характеристике В. Мышцына, «они не составляли нераздельной “коллегии” вполне равноправных и равновлиятельных лиц. Они в большинстве случаев выступают порознь, как самостоятельные деятели и проповедники, причем некоторые апостолы, сначала Петр и Иоанн, особенно первый, потом Иаков, брат Господень, приобретают более руководящее значение сравнительно с другими... Таким образом, действительное влияние и авторитет апостолов в значительной степени зависели от личности апостола, а не от одного апостольского призвания. Равноправные de jure, они в действительности различались по своему влиянию»⁴⁷.

В этой связи возникает вопрос об Иакове, брате Господнем⁴⁸. Не вдаваясь в сложный вопрос о том, как понимать выражение «братья Господни»⁴⁹, то есть были ли они двоюродными братьями Господа

⁴⁵ Лк. 10, 1.

⁴⁶ Деян. 14, 4. Мышцын 1909. С. 17–22.

⁴⁷ Там же. С. 20–21.

⁴⁸ См.: Мышцын 1909. С. 37–49.

⁴⁹ Естественно, это выражение только условно: «Святая Церковь, приспособительно к мнению иудеев о происхождении Иисуса Христа от Иосифа, хотя называет Иакова сродником Иисусовым по плоти, но именует его только нареченным братом Божиим и говорит, что Спаситель, пришедший спасти мир и всех сделать братьями,

(от Клеопы и Марии Клеоповой) или сыновьями Иосифа от первого его брака⁵⁰, можно констатировать, что Иаков, как и три других брата (Иосия, Иуда и Симон), не принадлежал к числу двенадцати⁵¹, а по словам евангелиста Иоанна, *и братья Его не веровали в Него*⁵². После Воскресения Иисус Христос явился Иакову⁵³, а после Вознесения братья Господни уже были членами Иерусалимской Церкви. Вероятно, где-то приблизительно около 40 г. Иаков занимает видное место в первохристианской Церкви. Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории»⁵⁴ сообщает, что Иаков, «называемый братом Господним (τῶν τοῦ Κυρίου λεγομένων ἀδελφῶν)», первым «получил епископский престол (τὸν τῆς ἐπίσκοπῆς ἐγχειρισθῆναι θρόνον) в Иерусалимской Церкви». Далее Евсевий ссылается на Климента Александрийского, который говорит: «Петр, Иаков и Иоанн, хотя и были особо Спасителем почтены, однако после Вознесения Спасителя не оспаривали друг у друга эту честь, но избрали (ἐλέσθαι) епископом Иерусалима Иакова Праведного». В другом месте своего сочинения Евсевий приводит выдержку из Егезиппа, гласящую: «Брат Господень Иаков получил [управление] Церковью вместе с апостолами (διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων). Все — от времен Господа и донныне — называют его Праведным: ведь имя Иакова носили многие. Он был свят от чрева матери, не пил ни вина, ни пива, не вкушал мясной пищи, бритва не касалась его головы, он не умащался елеем и не ходил в баню. Ему одному было дозволено входить во Святая святых (εἰς τὰ ἅγια). Одежду носил он шерстяную, а не льняную. Он входил в храм один, и его находили стоящим на коленях и молящимся о прощении всего народа; колени его

принял его в братство по милости. Этой милости Иисус, без сомнения, удостоил детей Иосифа уже впоследствии, когда Иаков и прочие братья Его уверовали в Него, сделались не только слушателями и исполнителями, но некоторые из них и проповедниками Слова Божия» (Алексий, еп. 1879. С. 5).

⁵⁰ См. на сей счет исследование А. П. Лебедева (хотя выводы его могут быть подвергнуты сомнению, ибо он придерживается первого мнения, расходящегося с древним церковным Преданием): Лебедев 2004. С. 9–99.

⁵¹ Мф. 12, 46–40; Мк. 3, 31–35.

⁵² Ин. 7, 5.

⁵³ См. 1 Кор. 15, 7.

⁵⁴ Цит. по рус. пер.: Евсевий 1993. II, 1. Греч. текст: Eusèbe de Cesarée. Histoire Ecclesiastique / Ed. par G. Bardy. Vol. 3. P., 1952–1958 (SC 55).

стали мозолистыми, словно у верблюда, потому что он всегда молился на коленях и просил прощения народу». Из этого свидетельства древнейших церковных писателей ясно видно, что Иаков, брат Господень, был мужем великой праведности и усердным молитвенником за народ израильский⁵⁵.

Следовательно, древнее церковное Предание ясно указывает на Иакова как на первого Иерусалимского епископа. Некоторые протестантские исследователи⁵⁶ подвергают сомнению истинность данного Предания, но сомневаться в нем вряд ли приходится — для этого отсутствуют всякие основания. Конечно, то, что святой Иаков был *первым епископом* в христианской Церкви, предполагает некоторое отличие его от позднейших епископов, поскольку само епископское служение находилось еще в процессе формирования. Поскольку на апостолов возлагались в первую очередь задачи проповедничества, которые с течением времени стали предполагать их миссионерские путешествия и долгие отлучки из Иерусалима, постольку естественным образом должен был возникнуть некий стабильный центр управления Иерусалимской Церковью. Этим центром и стала личность Иакова, брата Господня. О его миссионерской деятельности древние источники умалчивают: вероятно, Иаков постоянно пребывал в Иерусалиме, целиком посвятив себя хлопотам по управлению общиной.

⁵⁵ Ср. характеристику: «Что касается нравственного совершенства св. апостола Иакова, по которому он удостоен был епископства, то высота его жизни видна уже из того, что св. Иаков избран и помазан был во епископа Самим Господом, Который, как сердцеведец и всеведец, знал и прежнюю жизнь его и предвидел, что Иаков будет достойным Иерусалимской Церкви светильником. Видна полнота добродетелей также из того, что его рукополагали самые избранные ученики Господа и священной главы его касались руки ближайших к Нему апостолов, низведших на него обильнейшую благодать. Уже одно это обстоятельство свидетельствовало о том, что Иаков, брат Божий, имел все нравственные качества, особенно требуемые от епископа: *подобает быть епископу без порока, яко Божию строителю*, как сказал св. апостол Павел (1 Тим. 3, 20), а это значит, что он должен иметь всякую добродетель, быть светлее всякого светильника и вести жизнь безукоризненную, чего если бы Иаков не имел, то не мог бы удостоиться такого чрезвычайного избрания и помазания во епископа» (Алексий еп. 1879. С. 21).

⁵⁶ См., например: Campenhausen 1963. S. 145.

В связи с Иерусалимской Церковью Деяписатель три раза упоминает и пресвитеров⁵⁷. Первый раз антиохийские христиане через Павла и Варнаву послали вспомоществование иерусалимским братьям, причем послали к пресвитерам⁵⁸, по всей вероятности, в 44 г. Второй раз пресвитеры упоминаются, наряду с апостолами, во время знаменитого Апостольского Собора и, видимо, играют на этом Соборе большую роль⁵⁹. Наконец, в третий раз пресвитеры во главе со святым Иаковом принимают святого апостола Павла⁶⁰ — событие это, скорее всего, приходится на 58 г. Деяписатель не сообщает нам ничего ни о происхождении пресвитерства, ни о его функциях, а поэтому относительно них можно строить одни только гипотезы. Можно предполагать, что на первоначальной стадии оформления Иерусалимской Церкви пресвитеры вряд ли составляли четко организованный институт. Пресвитерство возникло, скорее всего, постепенно (наверное, по аналогии с советом старейшин — явлением общераспространенным в древних обществах), и круг обязанностей пресвитеров также установился не сразу. Будучи наиболее уважаемыми и почтенными членами первохристианской Церкви, пресвитеры пользовались в ней серьезным влиянием. Если учитывать тот факт, что, наряду с собранием в портике Соломоновом, иерусалимские христиане издревле устраивали и частные богослужебные собрания (*ἐκκλησίαι κατ' οἶκον*)⁶¹, то можно предполагать, что пресвитеры играли на таких собраниях руководящую роль. Они были непосредственными помощниками апостолов и епископа Иакова при богослужениях, а при их отсутствии сами совершали Евхаристию. Наверное, и заведывание материальной стороной жизни первохристиан не оставалось без влияния пресвитеров. Можно также предполагать, что они вместе с апостолами и епископом решали возникающие недоумения и конфликты между членами общины. Вот, видимо, и всё, что можно предположительно сказать о значении пресвитеров в жизни первохристианской Иерусалимской Церкви.

⁵⁷ См. на сей счет: Мышцын 1909. С. 37–49.

⁵⁹ Деян. 15, 4, 6; 16, 4.

⁶¹ См. Деян. 2, 46; 5, 42.

⁵⁸ Деян. 11, 30.

⁶⁰ Деян. 21, 18.

Следовательно, мы имеем сравнительно мало сведений о Церкви первохристиан в Иерусалиме. Но все же они позволяют нам восстановить главные и существенные черты первого этапа исторического бытия Церкви. Во-первых, она была достаточно многочисленна и включала в себя несколько тысяч человек⁶². Во-вторых, Иерусалимская Церковь не порвала резко с религией ветхого Израиля, однако, по словам православного ученого Преображенского, «удерживая формы иудейства, Церковь Иерусалимская апостольская жила в духе христианства, сохраняла всецело свою внутреннюю самостоятельность, по существу своему была глубоко христианскою. Вечери любви, на которых совершалось преломление хлеба, приносилась великая евхаристическая жертва, уже сообщали ей характер такой самостоятельности. Вера в Мессию распятого и воскресшего — этот существенный догмат христианства — воодушевляла и сердце истинного иудеохристианина, пребывавшего в учении апостолов. А Евхаристия, совершавшаяся в особых собраниях одних лишь верующих, не только внутренним и существенным образом, но уже и с внешней стороны отделяла иудеохристиан Иерусалимской апостольской Церкви от иудеев, полагая с первых же дней существования Церкви Христовой начало особенному христианскому богослужению, независимо от храма и богослужения иудейского»⁶³.

Таким образом, Иерусалимская Церковь выступает как нечто новое, не имеющее аналогов ни в истории ветхого Израиля, ни в греко-римском мире, то есть выступает как нерукотворная Церковь Христова. Естественно, что подобное неслыханно новое, появившееся в истории человечества благодаря Воплощению Самого Бога Слова, далеко не всегда легко и охотно воспринималось людьми, склонными жить, чувствовать и мыслить в привычном русле прежнего мироощущения. Само собой разумеется, что в рамках ветхого Израиля это могло привести, и впоследствии привело, к появлению тенденции понимать христианство как некую форму ветхозаветной религии, принципиально ничем не отличающуюся от прежней ее формы. Первоначально эта тенденция только начинала давать знать о себе,

⁶² Деян. 4, 4; 21, 20.

⁶³ Преображенский 1898. С. 134.

но впоследствии вылилась в ересь иудеохристианства. Соблазн этого «вливания нового вина в ветхие мехи» Церковь преодолела, хотя и путем достаточно серьезных искушений.

2. СВЯТОЙ СТЕФАН ПЕРВОМУЧЕНИК И «ЭЛЛИНИСТЫ». ПЕРВЫЕ ГОНЕНИЯ НА ХРИСТИАН

Следующий важный момент в истории древней Церкви связан с так называемыми «эллинистами». Обычно это наименование применялось к иудеям рассеяния, говорящим преимущественно на греческом языке и воспринявшим эллинский стиль жизни. Они, по словам И. Николина, «были верными хранителями отеческого закона, но самое положение их среди греческого мира способствовало скорейшей потере ими иудейской исключительности и слиянию с эллинами. Сами того не замечая, они, при всем сохранении отеческой веры, меняли свою иудейскую национальность на греческую. По своему языку, образу мыслей, образованию они делали эллинами. С талмудической строго ортодоксальной иудейской школой эллинисты значительно расходились. Они отличались от нее по своему свободомыслию. В самом Иерусалиме они имели свои отдельные синагоги⁶⁴. Это полагало значительную грань между эллинистами и иудеями палестинскими и возбуждало между ними взаимное недоверие и неприязнь. Следы его, при всем смягчающем влиянии христианской любви, встречаются и в истории христианской Церкви, между прочим по вопросу о вспоможении бедным и вдовам»⁶⁵. Другими словами, «эллинисты» были представителями иудейской диаспоры, осевшими в Иерусалиме или временно пребывавшими здесь. Явление это было известно еще до Рождества Христова. Само слово «эллинисты» для иудеев-«автохтонов» служило обычно обозначением тех собратьев, которые подверглись сильному влиянию эллинской культуры. Поэтому данное слово имело и негативный оттенок, по своему значению сближаясь с обозначением «язычников». В Деяниях святых апостолов подобный оттенок отсутствует: святой Лука под «эллинистами» подразумевает просто иудеев, говорящих на греческом

⁶⁴ Деян. 2, 9–11; 6, 9.

⁶⁵ Николин 1905. С. 10–11.

языке. Однако для противников «эллинистов» указанный негативный оттенок несомненно присутствовал⁶⁶.

Когда именно начался процесс обращения в религию Христову «эллинистов», сказать со всей определенностью трудно. Но очень вероятно, что среди трех тысяч обращенных в день Пятидесятницы было немало таковых «эллинистов». М. Симон предполагает, что в Иерусалимской Церкви они составляли нечто вроде отдельной общины⁶⁷. Но для такого предположения нет серьезных оснований. Сообщение Деяпистателя свидетельствует об обратном. Оно кратко, но, как обычно, весьма содержательно: *В эти дни, когда умножились ученики, произошел у эллинистов ропот на евреев (ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους) за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей. Тогда двенадцать апостолов, созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пешисть о столах (διακοχεῖν τραπέζαις). Итак, братия, выберите из среды семь человек изведанных (μαρτυροῦμένους), исполненных [Святого] Духа (πλήρεις πνεύματος) и мудрости; их поставим на эту службу (ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης). А мы постоянно пребудем в молитве и служении слова. И угодно это предложение всему собранию (τοῦ πλήθους); и избрали Стефана, мужа исполненного веры и Духа Святаго, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николая Антиохийца, обращенного из язычников; их поставили перед апостолами, и сии, помолвившись, возложили на них руки⁶⁸. Как видно из этих слов, нестроение произошло внутри иерусалимской общины, и поводом к такому нестроению послужило довольно обычное для ветхого человечества искушение земным, слишком земным: распределением материальных благ. В этом и была его опасность: новая религия Христова как бы испытывалась на прочность⁶⁹. По своей серьезности данное искушение*

⁶⁶ См.: Simon 1958. P. 8–13.

⁶⁷ Ibid. P. 5.

⁶⁸ Деян. 6, 1–6.

⁶⁹ Ср. на сей счет рассуждение одного историка первохристианства: «В глубине своего сердца всякий иерусалимский нудей хранил в себе такое сознание своего происхождения, как привилегированный сын Закона, что не мог удержаться от заметного

превосходило случай с Ананией и Сапфирой. Но первоначальная Церковь достойно выдержала это испытание. Апостолы собирают *множество учеников*, и происходит поставление Семи на служение.

В связи с этим поставлением в церковно-исторической науке возникали и возникают разногласия. Традиционную точку зрения можно суммировать краткой фразой Л. Дюшена: «Апостолы выбрали себе семь помощников, ставших первообразом диаконов»⁷⁰. Однако иногда высказывается и такое мнение, что Семь находились не под руководством (*nicht unter*) двенадцати апостолов, но составляли конкурирующую с ними (*neben*) церковную власть⁷¹. Основной наш источник, то есть Деяния святых апостолов, не позволяют делать подобный вывод. Исходя из них мы видим, что по инициативе апостолов созывается иерусалимская община верных для избрания Семи и апостолы наложением рук сообщают им благодатные дары Святого Духа. Несомненно, что Семь становятся ближайшими и непосредственными помощниками апостолов. Если ориентироваться на свидетельство Деяний, то

предпочтения ко всякому, поскольку никогда не покидал Святой Земли и не осквернил себя соприкосновением с язычниками. Хотя человек был не только обрезанным из язычников и проклинаящим своих богов, но и иудеем, сыном иудея, верным читателем Иеговы и данником храма, этого особого святилища установленной Законом молитвы, но если он пребывал в сношениях с язычниками, говорил их языком и не жил в Иерусалиме, то он принадлежал к классу людей, во всех отношениях стоявшему ниже истинных евреев, которые говорили на родном наречии, жили под сению дома Божия и входили в состав истинного Израиля, чуждого всякой сделки с людьми нечистыми. Так как черта различия между иудеями-эллинстами и иудеями иерусалимскими была проведена слишком резко в одевшемся уме одних и свободномысленных замашках других, то отсюда не могла не произойти разница в распределении милостыни, но и целая система предпочтений, преимуществ и разрядов, скоро получивших характер до некоторой степени оскорбительный и антихристианский. Поэтому ничто не препятствует заключить, что вслед за какой-нибудь случайной жалобой в первый раз обрисовался гораздо более важный вопрос, ставший скоро неотразимым и неотложным, пока он не дождался формального разрешения. В сущности, требовалось решить вопрос о том, устраняла ли новая религия коренным образом всякое различие в происхождении, языке и народности, всякую сословность, коренившуюся в старинных воспоминаниях иудейства, всякие преимущества сынов Израиля и Авраама, происходящих от них по более или менее прямой линии» (Ле-Камю 1892. С. 84–85).

⁷⁰ Дюшен 1912. С. 12.

⁷¹ Conzelmann 1969. S. 43.

мы видим, что здесь упоминается только служение Семи *при столах*, но вряд ли этим только ограничивались их функции. О двух из них, святом Стефане Первомученике и Филиппе, который получил впоследствии почетное наименование Евангелиста⁷² (τοῦ εὐαγγελιστοῦ — «благовестника»), точно известно, что они были сильными и яркими проповедниками. Возможно, подобными же дарованиями отличались и остальные. Таким образом, «административное служение» Семи не было отделено от проповеди и научения. Несомненно, что они помогали апостолам и при богослужении⁷³, поэтому даже если их нельзя называть диаконами в позднейшем смысле этого слова, прямая связь их с позднейшим диаконатом прослеживается, хотя некоторые историки древней Церкви склонны отрицать подобную связь⁷⁴.

Избрание Семи ясно свидетельствует об усилении влияния «эллинистов» в Иерусалимской Церкви. А это вызвало недовольство иерусалимских иудеев, что повлекло гонения на «эллинистов». Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» замечает: «Поставлены были апостолами по молитве и с возложением рук на служение общине семеро испытанных мужей, в их числе и Стефан. Он первый после Господа сразу же по своем

⁷² Деян. 21, 8.

⁷³ Ср. суждение: «Назначение и положение “семи” представляется в Деяниях весьма почетным. Семь являются ближайшими помощниками и сотрудниками апостолов. Столы, при которых служили они, не простые столы для кормления бедных, а столы вечери Господней. Служение их носило богослужебный и сакраментальный характер и потому требовало лиц, исполненных Духа Святаго, и мудрости, и особого посвящения чрез апостольское руковоложение» (Мышцын 1909. С. 28).

⁷⁴ См., например, неоправданный скептицизм на сей счет епископа Кассиана: «Не подлежит сомнению, что диаконы, в нашем смысле слова, были и в дни апостолов. Это вытекает из таких указаний, как Флп. 1, 1; 1 Тим. 3, 8 и сл. Но были ли “диаконами” Семь? Толкование Семи в смысле “диаконов” восходит к очень глубокой древности, но положительных оснований в Новом Завете не имеет. Не является также основанием и возложение рук, упоминаемое при их поставлении в Деян. 6, 6. В апостольский век возложение рук было обычным знаком сообщения благодати Святого Духа» (Кассиан, еп. 1950. С. 138). За этим скептицизмом скрывается презрение к церковному Преданию, явно восходящее к протестантизму. «Глубокая древность» этого Предания не может противопоставляться Новому Завету как некой самостоятельной величине. Наоборот, сам Новый Завет должен пониматься прежде всего и преимущественно в свете древнего Предания.

поставлении — словно для того и был избран — был побит камнями от убийц Господних. Первым из победоносных мучеников Христовых получил он венец — имя его имеет как раз это значение»⁷⁵.

Естественным образом возникает вопрос о причинах возмущения иудеев и, соответственно, о причинах первых гонений. Деяписатель на сей счет опять же лаконичен: *Некоторые из так называемой синагоги Либертинцев и Киринейцев и Александрийцев и некоторые из Киликии и Асии вступили в спор со Стефаном; но не могли противостоять мудрости и Духу, Которым он говорил. Тогда научили они некоторых сказать: мы слышали, как он говорил хульные слова на Моисея и на Бога. И возбудили народ и старейшин и книжников, и, напав, схватили его, и повели в синедрион. И представили ложных свидетелей, которые говорили: этот человек не перестает говорить хульные слова на святое место сие и на закон. Ибо мы слышали, как он говорил, что Иисус Назорей разрушит место сие и переменит обычаи, которые передал нам Моисей*⁷⁶. Примечательно, что первоначально оппонентами святого Стефана выступают не палестинские иудеи, но иудеи диаспоры, то есть такие же «эллинисты», которыми были до своего обращения святой Стефан и прочие диаконы. Причем, спор на первых порах носит характер религиозной дискуссии: обе стороны как бы «совопрошают» (συζητοῦντας) друг друга. В данной дискуссии победа явно была на стороне святого Стефана — и тогда иудей-«эллинисты» обращаются к палестинским иудеям («народу», «старейшинам» и «книжникам»), заключая с ними союз. Этот знаменательный факт, часто ускользающий от взгляда историка, свидетельствует о внутренней несовместимости иудаизма и христианства: пути Церкви и синагоги уже принципиально разошлись, хотя пуповина, связывающая Ветхий и Новый Израиль, рвалась еще достаточно долго и мучительно. Иудеи могли терпимо относиться к разногласиям религиозных взглядов в своей среде только до определенной степени. Святой Стефан в своей пространной речи⁷⁷ ясно указал, что исполнение закона

⁷⁵ Евсевий 1993. II, 1.

⁷⁶ Деян. 6, 9—14.

⁷⁷ Деян. 7, 2—53.

совершилось в Иисусе Христе, Который и есть обетованный Мессия, не только исполнивший, но и превзошедший Моисеев закон. Его речь, вероятно, особенно задела фарисеев, которые стали главными врагами Первомученика⁷⁸. Вот почему «когда архидиакон Стефан в своих спорах с учениками фарисейскими резко выразил дух христианства, объявив, что с распространением Церкви должна уничтожиться вся ветхозаветная обрядность и богослужение во храме Иерусалимском должно уступить место поклонению Богу духом и истиною; когда в своей пред синедрионом речи подтвердил эти мысли и высказал сильное обличение старейшинам иудейским в их нечестии и жестоковейности; когда, наконец, смело засвидетельствовал о божественном достоинстве Господа Иисуса, стоящего одесную силы Божией; тогда со всею силою восстала против Церкви и секта фарисейская и открыла жестокое гонение на христиан, первой жертвой которого пал архидиакон Стефан, побитый камнями как богохульник»⁷⁹.

После смерти его, по словам святого Луки, произошло великое гонение на Церковь в Иерусалиме; и все, кроме апостолов, рассеялись по разным местам Иудеи и Самарии⁸⁰. Почему гонения не коснулись апостолов, Деяния не сообщает: возможно, они просто скрылись, чтобы не возбуждать еще большего ожесточения иудеев. В связи с этими гонениями впервые упоминается в истории будущий апостол Павел: *Савл терзал церковь, входя в дома и влача мужчин и женщин, отдавал в темницу*⁸¹. Несомненно, что все события, последовавшие за смертью святого Стефана имели глубокий промыслительный смысл: «Гонение это послужило причиной того, что христианство, сосредото-

⁷⁸ См.: «Вся проповедь св. Стефана давала понять, что новая секта характеризуется теперь не одной только мечтательностью, но что в христианстве заключается самый энергический протест против всех религиозно-иудейских идей. Фарисеи поняли теперь, что разница между их собственным направлением не какая-нибудь незначительная и случайная, но принципиальная и решительная, что христиане отличаются не одной лишь верой в Иисуса Христа как Мессию, но на почве этой веры в христианстве коренится решительное стремление порвать всякие связи с национальной религией» (Никитин 2006. С. 284).

⁷⁹ Розанов 1878. С. 8–9.

⁸¹ Деян. 8, 3.

⁸⁰ Деян. 8, 1.

ченное до тех пор только в Иерусалиме, теперь начинает распространяться по окрестным городам и странам»⁸².

Деятели довольно подробно описывают деятельность святого Филиппа в Самарии. И действительно, миссия этого одного из семи диаконов имеет величайшее историческое значение, ибо «Самария была первой неиудейской областью, огласившейся проповедью Евангелия, и самаряне образовали первое зерно Церкви Христовой из неиудеев»⁸³. Проповедь святого Филиппа имела здесь большой успех: многие самаряне *поверили Филиппу, благовествующему о Царствии Божием и о имени Иисуса Христа, а потому крестились и мужчины и женщины*⁸⁴, вследствие чего «обращение ко Христу самарян было весьма важным событием в жизни юной Церкви. Оно обозначало, что к древу Церкви прививается новая ветвь и что наступило время перенесения проповеди Евангелия за пределы иудейской национальности. Нужна была апостольская санкция совершившемуся факту, нужно было подтверждение правильности образа действий диакона Филиппа. Поэтому окончательное приобщение новообращенных самарян к Церкви совершено было самими апостолами. Когда до иерусалимской общины дошло известие об обращении самарян, к ним были посланы верховные апостолы Петр и Иоанн. Возложением рук они низвели Святого Духа на новокрещеных. Через обличение Симона Волхва, желавшего купить за деньги благодатный дар низведения Святого Духа, апостолы приняли меры к ограждению насаждавшегося в Самарии христианства от примеси языческих суеверий. После этого, на обратном пути в Иерусалим, апостолы, продолжая дело Филиппа, огласили проповедью Евангелия многие самарянские селения»⁸⁵,⁸⁶.

Таким образом были образованы христианские общины (видимо, достаточно многочисленные) в Самарии. Помимо святого Филиппа, к делу благовествования прилежали и другие иерусалимские христиане (среди которых, как можно предположить, было немало «эллинистов»). Святой Лука роняет такую фразу: *Рассеявшиеся (διασπαρέντες) ходили и благовествовали слово*⁸⁷, что предполагает миссионерскую деятельность христиан, изгнанных из Иерусалима. Следовательно, первые гонения на хри-

⁸² Добронравов Г., свящ. 1911. С. 99.

⁸⁴ Деян. 8, 12.

⁸⁶ Рыбинский 1912. С. 536.

⁸³ Рыбинский 1912. С. 534–535.

⁸⁵ См. Деян. 8, 14–25.

⁸⁷ Деян. 8, 4.

стиан сыграли великую роль в истории первоначальной Церкви. «Встретив отпор в Иерусалиме, учение стало распространяться вне его, как кажется, не столько по обдуманному плану, сколько под давлением обстоятельств. Бегство, происшедшее после смерти архидиакона Стефана, рассеяло по дальним странам многих верующих энтузиастов, которые разнесли Благую весть по всей Палестине и за пределами ее, в Сирии, Финикии и даже на острове Кипре. В Галилее, первой родине Евангелия, вероятно, сохранилась группа старых учеников; то же в Дамаске, в Аравийском государстве»⁸⁸. Вселенская историческая миссия христианства началась.

(Продолжение следует)

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алексий, еп. 1879 — *Алексий, епископ*. Иаков, брат Божий. Его жизнь и послание. М., 1879. [*Aleksii, ep. Iakov, brat Bozhii. Ego zhizn' i poslanie* (Jacob the brother of the Lord. His life and mission). Moscow, 1879.]
- Барсов 2006 — Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний Святых Апостолов / Под ред. М. Барсова. М., 2006. [*Sbornik statei po istolkovatel'nomu i nazidatel'nomu chteniiu Deianii Sviatykh Apostolov / Pod red. M. Barsova* (Collection of articles on the interpretative and educational reading of the Acts of the Holy Apostles). Moscow, 2006.]
- Горский А., прот. 1999 — *Горский А., прот.* История Евангельская и Церкви Апостольской. Дневники. СПб., 1999. [*Gorskii A., prot. Istoriiia Evangel'skaia i Tserkvi Apostol'skoi. Dnevniki* (The history of the Gospel and the Church of the Apostles). Saint Peterburg, 1999.]
- Добронравов Г., свящ. 1911 — *Добронравов Георгий, свящ.* Гонение Ирода Агриппы I на христиан. (Исторический комментарий к XII главе кн. Деяний Апостольских). Сергиев Посад, 1911. [*Dobronravov Georgii, sviashch. Gonenie Iroda Agrippy I-go na khristian. (Istoricheskii kommentarii k XII glave kn. Deianii Apostol'skikh)* (Persecution of Herod Agrippa I of Christians. (An historical commentary to the XII chapter of the book of Acts)). Sergiev Posad, 1911.]
- Дюшен 1912 — *Дюшен Л.* История древней Церкви / Под ред. проф. И. В. Попова и проф. А. И. Орлова. М., 1912. Т. 1. [*Duchesne L. Istoriiia drevnei Tserkvi (Histoire ancienne de l'Église)* / Pod redaktsiei prof. I. V. Popova i prof. A. I. Orlova. Moscow, 1912. Т. 1.]

⁸⁸ Дюшен 1912. С. 12.

- Зом 1906 – Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. М., 1906. [*Sohm R. Tserkovnyistroy v pervyevkakhrisianstva* (Die Ordnung der Kirche in den erstenJahrhundertenden des Christentums). Moscow, 1906.]
- Иванцов-Платонов 1902 – *Иванцов-Платонов А. М.* История Апостольского времени. М., 1902. [*Ivantsov-Platonov A. M. Istoriia Apostol'skago vremeni* (The history of the times of the Apostels). Moscow, 1902.]
- Иустин (Попович), прп. 2005 – *Иустин (Попович), преподобный.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М., 2005. [*Iustin (Popovich), prepodobnyi.. Dogmatika Pravoslavnoi Tserkvi. Ekklesiologiia* (Dogma of the Orthodox Church. Ecclesiology). Moscow, 2005.]
- Куломзин Н., прот. 2003 – *Куломзин Н., прот.* Мессия-Пророк. Мессинские чаяния еврейского народа около времен Иисуса Христа. М., 2003. [*Kulomzin N., prot. Messia-Prorok. Messianskie chaianiia evreiskogo naroda okolo vremen Iisusa Khrista* (Messia-Prophet. Messianic expectations of the hebrew nation around the times of Jesus Christ). Moscow, 2003.]
- Лебедев 2004 – *Лебедев А. П.* Братья Господни. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2004. [*Lebedev A. P. Brat'ia Gospodni. Issledovaniia po istorii drevnei Tserkvi* (The brothers of the Lord. Investigations on the history of the ancient Church). Saint Peterburg, 2004.]
- Ле-Камю – *Ле-Камю Е.* Век апостольский. СПб., 1892. [*Le Camus É. Vek apostol'skii* (The Apostolic age). Saint Peterburg, 1892.]
- Лопухин 1998 – *Лопухин А. П.* Библейская история Нового Завета. Сергиев Посад, 1998. Т. 3. [*Lopukhin A. P. Bibleiskaia istoriia Novogo Zaveta* (Bible history of the New Testament.). Sergiev Posad, 1998. Т. 3.]
- Лосский 1972 – *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. 1972. Сб. 8. С. 7–128. [*Losskii V. N. Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi* (A study of the mystical theology of the Eastern Church) // Bogoslovskie trudy (Theological Works). 1972. Т. 8. Р. 7–128.]
- Мышцын 1909 – *Мышцын В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. [*Myshtsyn V. Ustroistvo khristianskoi Tserkvi v pervye dva veka* (The organization of the Christain Church in the first two centuries). Sergiev Posad, 1909.]
- Никитин 2006 – *Никитин А.* Отношение фарисеев и саддукеев к проповеди святого Стефана // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний Святых Апостолов / Под ред. М. Барсова. М.,

2006. С. 194–196. [*Nikitin A.* Otnoshenie fariseev i saddukeev k propovedi sviatogo Stefana (The attitude of the pharisees and sadduces to the preaching of saint Stephen) // Sbornik statei po istolkovatel'nomu i nazidatel'nomu chteniiu Deianii Sviatykh Apostolov / Pod red. M. Barsova (Collection of articles on the interpretative and educational reading of the Acts of the Holy Apostles). Moscow, 2006. P. 194–196.]
- Николин 1905 — *Николин И.* Деяния святых Апостолов. Опыт историко-критического исследования. Сергиев Посад, 1905. [*Nikolin I.* Deianii sviatykh Apostolov. Opyt istoriko-kriticheskogo issledovaniia (Acts of the holy Apostles. An attempt of a historical and critical research). Sergiev Posad, 1905.]
- Преображенский 1898 — *Преображенский А.* Церковь Иерусалимская под управлением св. Иакова Праведного // ХЧ. 1898. № 2. С. 133–153. [*Preobrazhenskii A.* Tserkov' Ierusalimskaia pod upravleniem sv. Iakova Pravednogo (Jerusalem Church under the rule of St. Stephen the Venerable) // Khristianskoe Chtenie (Christian Reading)). 1898. №. 2. P. 133–153.]
- Розанов 1878 — *Розанов П.* История христианской Церкви в век апостольский. К., 1878. [*Rozanov P.* Istoriia khristianskoi Tserkvi v vek apostol'skii (History of the Christian Church in the age of the Apostles). Kiev, 1878.]
- Рыбинский 1912 — *Рыбинский В.* Самаряне. Обзор источников для изучения самарянства. История и религия самарян. К., 1912. [*Rybinskii V.* Samariane. Obzor istochnikov dlia izuchenii samarianstva. Istoriia i religiia samarian (A review of sources for the investigation of Samaritanism. History of the religion of the Samaritans). Kiev, 1912.]
- 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.]
- Смирнов А., прот. 1899 — *Смирнов Александр, прот.* Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. Казань, 1899. [*Smirnov Aleksandr, prot.* Messianskii ozhidaniia i verovaniia iudeev okolo vremen Iisusa Khrista (Messianic expectation and beliefs of Jews around the time of Jesus Christ). Kazan', 1899.]
- Трухманов М., свящ. 1883 — *Трухманов Михаил, свящ.* Симон Петр Апостол Господа. Воспитание его, жизнь и деятельность для Царства Божия. Харьков, 1883. [*Trukhmanov Mikhail, svshch.* Simon Petr Apostol Gospoda. Vosпитание ego, zhizn' i deiatel'nost' dlia Tsarstva Bozhiia (Simon Peter Apostle of the Lord. His education, life and word for the Kingdom of God). Khar'kov, 1883.]

- Campenhausen 1963 – *Campenhausen H. F.* Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts. Tübingen, 1963.
- Conzelmann 1869 – *Conzelmann H.* Geschichte des Urchristentums. Göttingen, 1969.
- Goguel 1947 – *Goguel H.* L'Église primitive. P., 1947.
- Lebreton 1934 – Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin. 1. L'Église primitive / Éd. par J. Lebreton et al. P., 1934.
- Simon 1958 – *Simon M.* St. Stephan and the Hellenists in the Primitive Church. L., 1958.
- Simon 1960 – *Simon M.* Les sectes juives au temps de Jésus. P., 1960.

ПЕРЕВОДЫ

- Евсевий 1993 – *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. [*Evsevij Pamfil.* Cerkovnaja istorija (*Eusebius Pamphilus.* Ecclesiastical history). Moscow, 1993.]

Abstract

Sidorov A. I. The becoming of the early Church. Part one

This publication is an introductory part of the work on the history of the early development of the Christian Church. The research is based on the primary sources and brings together a wide range of opinions by both our Russian and foreign researchers of the history of the Ancient Church. The introductory part explores the history of the Church from the moment of its founding up to the first persecutions of the Christians. It touches upon the question of the organization of the Jerusalem communities immediately after the events of the Pentecost. The A. progressively investigates the connection of the first Christians with Judaism and their attitude to the Old Testament prescriptions. The A. investigates liturgical practices of the early Christian Church, the authority of the Apostles and the organization of the Church, as well as the important role of Jacob, brother of the Lord, in the Jerusalem Church, the creation of the role of presbyter and the martyrdom of archdeacon Stephen and the reasons for the persecution of the Christians. Special attention is paid to the importance of the so-called “Hellenists” in the first Christian community who significantly influenced the organization of the Church life at its early stages and because of whom apostles established the institute of the diaconate because.

Keywords: Early Christian Church, Twelve Apostles, Church of Jerusalem, Jacob the brother of the Lord, Saint Archdeacon Stephen, Christians-“Hellenists”, first persecutions of the Church.

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ
(ВЕРЕТЕННИКОВ)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
СВЯТОГО МИТРОПОЛИТА МАКСИМА
НА РУССКОЙ КАФЕДРЕ
(С ПРИЛОЖЕНИЕМ «ПОУЧЕНИЯ»
И «ПОВЕСТИ О МИТРОПОЛИТЕ МАКСИМЕ»)

Аннотация

Публикация представляет собой исторический и биографический очерк, посвященный деятельности святого митрополита Максима, грека по национальности, на Русской кафедре и его вкладу в развитие Русской Церкви. Автор по крупицам собирает всю возможную информацию о личности и митрополичьем служении святителя Максима, особое внимание уделяя его значению в истории Русской Церкви, которое выразилось в его историческом переезде из разоренного Киева во Владимир, что, как известно, положило начало переносу митрополичьей кафедры в Москву. Особо отмечается история Максимовской иконы Богородицы, названной так по имени митрополита Максима, а также чудесного омофора, полученного святым во время сонного видения ему Божией Матери в момент его прибытия во Владимир. К публикации прилагаются оригинальные тексты на славянском языке — «Поучение» митр. Максима и «Повесть о митрополите Максиме».

Ключевые слова: митрополит Максим, история Русской Церкви, Максимовская икона Богородицы, омофор митрополита Максима, митрополичья кафедра Владимира, Русская кафедра.

После кончины митрополита Кирилла II на Русь был поставлен Константинополем грек митрополит Максим¹. Он родился, очевидно,

¹ Пребывал на кафедре с 1283 г. по 6.12.1305 г. Память 6 декабря. См.: Патерик 2000. С. 52–57; Евгений (Болховітінов), митр. 1995. С. 97; Соколов 1913. С. 193–217; Кривошеев, Соколов 2002. С. 175–176.

в середине XIII века и был современником восстановления православной Византии, когда в 1261 году Константинополь был отвоеван греками у латинян. Под 1283 годом говорится в летописи: «Поставлен бысть Максим гречин на Русь митрофолитом»². В Никоновской летописи пространнее говорится об этом событии: «В лето 6791. Поставлен бысть на Киев и на всю Русь Максим митрополит, гречин, патриархом Цареградцким»³. Несколько ниже читаем в той же летописи о новом первосвятителе: «Того же лета прииде из Грек, изо Царяграда, на Киев и на всю Русскую землю Пресвященный Максим Митрополит, родом гречин»⁴. В летописи конца XVII века называется имя предстоятеля Византийской Церкви, который посвятил его: «Просвещен бысть Митрополит Киевский Максим Грек от Георгия Патриарха Константинопольскаго»⁵. Очевидно, имеется в виду патриарх Григорий II Кипрский, занимавший кафедру в 1283—1289 годах⁶.

По прибытии на Русь в 1283 году новый первосвятитель совершает путешествие к хану Туда-Менгу. «Того же лета ходиша во Орду к царю Пресвященный Максим, Митрополит Киевский и всеа Руси, того же лета и прииде изо Орды на Русь»⁷. Очевидно, святитель Максим направился в Орду также и по поручению византийского императора Андроника II Старшего (1282—1328 гг.). В историографии встречаются утверждения о том, что, подобно князьям, и русские митрополиты должны были перед вступлением на кафедру ехать в Орду к хану за ярлыком, подтверждающим их полномочия, с чем не согласен Е. Е. Голубинский⁸.

Прибывший новый митрополит Максим собирает в 1284 году на Собор всех русских епископов в Киеве. «В лето 6792. Позвани быша

² ПСРЛ. М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 245; Там же. 1997. Т. 1. С. 526.

³ Там же. Т. 10. С. 161. Миниатюру в ЛЛС см.: ЛЛС. Кн. 6. С. 445.

⁴ ПСРЛ. М., 2000. Т. 10. С. 161.

⁵ Тихомиров 1962. С. 52.

⁶ Патриарх Григорий — в миру Георгий, избран на Патриарший престол из мирян, был известным богословом и талантливым писателем, противодействовал сведенному с престола Патриарху Иоанну XI (1275—1282 гг.), который симпатизировал униатству (см.: Лебедев 2003. С. 200—205; Михайлов, Буганов 2006. С. 599—601).

⁷ ПСРЛ. М., 2000. Т. 10. С. 161; ЛЛС. Кн. 6. С. 450.

⁸ Голубинский 1900. Т. 2. Ч. 1. С. 32. Примеч. 2; Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 90—91.

епископы вси Руския в Киев к Максиму, Митрополиту Киевскому и всеа Русии»⁹. О причине созыва иерархов летопись молчит. Святитель мог проинформировать русских иерархов о преимуществах, «которые он испросил у хана для духовенства, и посоветоваться с ними о средствах оградить духовенство навсегда от бедствий и гонений, которые непрестанно постигали прочие сословия государства»¹⁰. Несомненно, он сообщил о положении дел в православной Византии. Михаил VIII Палеолог (1261–1282 гг.) в 1261 году восстановил Византийскую империю, изгнав латинян из Константинополя¹¹, но, чтобы обезопасить государство и заручиться поддержкой Запада, он пошел на принятие Лионской унии с католичеством в 1274 году¹². Уния в Византии не была принята, но лишь вызвала раскол в обществе¹³. Истинные же намерения латинян в отношении православных наглядно показывает событие 1284 года на Афоне, когда в болгарском монастыре Зограф латиняне сожгли двадцать шесть монахов во главе с игуменом¹⁴.

В 1285 году святитель Максим начинает путешествия по Северной Руси: во Владимир, Новгород, Псков. Никоновская летопись сообщает о деятельности святителя Максима, который, подобно митрополиту

⁹ ПСРА. М., 2000. Т. 10. С. 162.

¹⁰ Т [урчанинов] 1829. С. 61.

¹¹ Возродив Византийскую империю со столицей в Константинополе, Михаил Палеолог повелел установить в столице «бронзовый монумент, изображавший его в проскинезе перед архангелом Михаилом, его святым покровителем, которому он подносит модель отвоеванного Константинополя» (Грабар 2000. С. 126).

¹² Об этом времени см.: Власов 2006. С. 131–166.

¹³ Лионская уния была принята при Папе Григории X (1271–1276 гг.). Условиями было признание власти Папы православными, а также включение *Filioque* в Символ веры, взамен обещалось умиротворение с Западом и прекращение крестовых походов. Константинопольский Патриарх Иосиф (1266–1275 гг.) принял 6 июля 1274 года Лионскую унию, хотя Папа игнорировал выставленные требования греков. Византийцы в данном вопросе не были единодушны, против унии особенно были настроены монашеские. В своей массе духовенство также не приняло унию и *Filioque*. Первоначально полемика об унии в Византии носила богословский характер, а затем и политический. Патриарх Иоанн XI был сторонником унии. Но для введения унии не помогли и репрессии, которые только скомпрометировали ее.

¹⁴ Вышний покров над Афоном 1902. С. 83–87; Патерик 2008. С. 34–56; Страдание 26 Зографских... 1978. С. 174.

Кириллу, «по обычаю своему хожаше по всей земли Русстей, учяше и наказуяше, управляше»¹⁵. На миниатюре Лицевого свода он изображен четыре раза: служащим в саккосе, беседующим в мантии и дважды — путешествующим на коне со свитою¹⁶. В Лаврентьевской летописи читаем: «В лето... 6793 приеха митрополит Максим Суздадо, того же лета заложена бысть церкви Святаго Спаса на Тфери»¹⁷. Заслуга построения каменного кафедрального собора принадлежит князю Михаилу, его матери княгине Ксении и первому Тверскому епископу Симеону. «Посвящение собора Спасу, по мнению Воронина, “повторяло посвящение собора в Переславле-Залесском и, видимо, отражало значение Переяславля, к обладанию которым стремились Тверские князья”»¹⁸. Митрополит Максим посетил неразоренный завоевателями древний Новгород. «В лето 6793 [1285 г.]. Прииде в Новъгород митрополит Максим Киевъскы и всяя Руси; владыка же и новгородци сотвориша ему честь велику»¹⁹. Не названный в летописи Новгородский архиепископ Климент был избран в 1274, а его хиротония состоялась в 1276 году († 1299 г.).

Летопись сообщает об архиерейских хиротониях, совершенных митрополитом Максимом. «В лето 6796 [1288 г.]... поставлен бысть Яков епископом Володимерю²⁰, того же лета преставися Игнатеи епископ Ростовский²¹, того же лета поставлен бысть Тарасии епископом Ростову»²². «В лето 6797 [1289 г.]. Преставися Семион епископ Тферьскыи; князь же Михаило Ярославичь посла на Киев игумена Ондreja Пречистыя из общего монастыря на епископию к митрополиту

¹⁵ ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 166.

¹⁶ ЛЛС. Кн. 6. С. 445.

¹⁷ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. С. 526.

¹⁸ Салимов 1994. С. 21.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 25. С. 156. См. также: ПСРЛ. М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 246; ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 156; РЛ. С. 326. В ЛЛС говорится, что он посетил и Псков (ЛЛС. С. 452).

²⁰ ЛЛС. Кн. 6. С. 467.

²¹ Житие иерарха см.: Босли 1993. С. 67–68; Пролог. М., 2002. Л. 196–196 об.

²² ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. С. 526; ЛЛС. Кн. 6. С. 476. О Ростовском епископе Тарасии см.: Титов 1890. С. 30–31.

Максиму, и постави его. Бе же сеи Андреи родом литвин, сын Ерьденев Литовьскаго князя»²³. Таким образом, после кончины первого Тверского иерарха, который был переведен из Полоцка святителем Кириллом, был поставлен преемник ему по кафедре. Новый тверской владыка был двоюродным братом благоверного князя Довмонта Псковского²⁴ († 1299 г., память 20 мая). В 1295 году: «...приеха Максимъ митрополить ис Киева, Якова владыку Володимерьскаго свед с епископы... того же лета поставленъ бысть Семень епископомъ Володимерю»²⁵.

Второй митрополит данного периода так же, как и святитель Кирилл, посещал и южнорусские епархии, побывав в Галицко-Волынской области. Это явствует из «Жития митрополита Петра». Последний, будучи игуменом монастыря на реке Рате, подарил прибывшему митрополиту икону Богоматери, им самим написанную²⁶. В клейме житийной иконы святителя Петра начала XVII века изображено, как игумен «Петр подносит написанную им икону митрополиту Максиму»²⁷.

Каково было положение Русской земли в конце XIII века? Летописи сообщают о многих татарских набегах. В 1273 году приходили «царевы татары» и разоряли города Северо-Восточной Руси. В 1275 году татарская рать громила на обратном пути из Литвы южнорусские города²⁸. В 1281 году приходили татары во главе с Кавгадыем и Алчедеем на Северо-Восточную Русь. В 1282 году ордынская рать Турантемира и Альни опустошила землю вокруг Владимира-на-Клязьме и Переславля. В 1288 году ходила татарская рать по Рязанской и Муромской земле. В 1293 году приходила Дюденева рать, названная так по имени

²³ ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 157; ПСРЛ. М., 2000. Т. 24. С. 105; ЛЛС. Кн. 6. С. 477.

²⁴ Первухин Г., прот. 1901. С. 12.

²⁵ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. С. 527–528; ЛЛС. Кн. 7: 1290–1342 гг. М., 2009. С. 42.

²⁶ Поскольку историк митрополит Макарий (Булгаков) считает, что свт. Максим был в 1301 г. в Константинополе, постольку датирует вручение ему иконы игуменом Петром 1301 годом (Макарий (Булгаков), митр. 1995. С. 152).

²⁷ Антонова 1963. Т. 2. С. 314; Иконы Вологды 2007. С. 567, 569.

²⁸ Каргалов 1967. С. 168.

ханского брата Тудана²⁹. Погром «дюденовой рати», согласно летописи, был ничуть не меньше, чем при нашествии Батыя. В какой-то мере ситуация ухудшилась, так как ордынцы к тому времени научились вылавливать людей, прятавшихся в лесах, о чем свидетельствует летопись: «Людей из лесов изведоша»³⁰. Орда использовала распри среди русских князей в своих целях, направляя тумены³¹ для разорения Русских земель. В 1289 году восставшие ростовчане изгнали ордынцев. Это положило начало уничтожению баскаческой³² системы на Руси³³. Таков исторический фон бедствий в стране, на котором проходила деятельность митрополита-грека.

В связи с этим в 1299 году происходит важное церковно-историческое событие. Об этом читаем в Лаврентьевской летописи: «Того же лета митрополит Максим, не терпя татарьско насилья, оставя митрополию и збежа ис Києва и весь розбежался. А митрополит иде ко Бряньску и оттоле иде в Суждальскую землю и со всем своим житьем»³⁴. Никоновская летопись продолжает и развивает тему перехода перво-святителя на север: «...и сяде в Володимери, и в Суздале, и в Новгороде в Нижнем и прочая тамо прилежащая места. А Симеона Володимерскаго посла в Ростов, и даде ему Ростовскую епископию»³⁵. Н. Г. Бережков отмечает: «Точная дата прибытия его во Владимир остается неизвестной; читаемое в летописях (Софийская I, Воскресенская) сообщение, что Максим “седе во Владимире” 18 апреля, явно ошибочно»³⁶. Можно сказать, что проблема оставления своего города коснулась не только Киева, но и, например, Чернигова. В «Житии свя- тителя Алексия» говорится: «Случися судом Божиим на град Чернигов

²⁹ Донской 2008. С. 248.

³⁰ Каргалов 1967. С. 170.

³¹ Тумен — высшая организационно-тактическая единица монголо-татарского войска в XII—XIV вв. численностью 10 тыс. воинов. — *Примеч. ред.*

³² Баскак — представитель монгольского хана, ведавший сбором дани, учетом населения и контролем над действиями местных властей. — *Примеч. ред.*

³³ Каргалов 1998. С. 31.

³⁴ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 485.

³⁵ ПСРЛ. М., 2000. Т. 10. С. 172. Также об этом см.: Голубинский 1900. С. 379; ЛЛС. Кн. 7. С. 55–56.

³⁶ Бережков 1963. С. 122, 322–323.

часто варварская находения, грех ради человечьских быващих, тем же и мнози мужи благочестивии по различным странам нужди ради преселения творяху»³⁷.

Таким образом, в 1299 году Киев был в очередной раз разрушен и все жители его разбежались. «Татарское насилие над Киевом явно связано с происходившей в 1299 году войной между Тохтой и Ногаем... Киев входил в сферу влияния Ногая и стал жертвой похода войск Тохты»³⁸. Новым местом пребывания митрополичьей кафедры становится Владимир-на-Клязьме. В летописи конца XVII века говорится, что митрополичья кафедра «пренесся с Киева в Москву ради татарския обиды и непокоя. И отголе начаша митрополиты Киевстии в Москве жити, а в Киеве токмо наместники бяху, по свидетельству харатейных древних летописцов»³⁹.

Прочем, Успенский собор во Владимире в то время был в разоренном состоянии после нашествия дуденовой рати в 1293 году. Прибыв во Владимир, Максим перевел епископа Владимирского⁴⁰ Симеона в Ростов⁴¹, а сам стал управлять Владимирской епархией, но и о Киевской заботился, оставив там своего наместника. Начавшаяся ранее тенденция к перенесению жизни на север, таким образом, продолжилась. Если предшественник святителя Максима в конце своей жизни поставил епископа во Владимир, то святитель Максим перевел владимирского иерарха в Ростов.

Для переноса митрополичьей кафедры, несомненно, нужны были должные исторические обстоятельства и канонические обоснования. Во-вторых, требовалось утверждение Собором перенесения кафедры. Соборное утверждение было сделано позже, в 1354 году. В 1299 году было соблюдено только первое условие, что объяснялось разорением Киева татарами. Но митрополит по-прежнему имел титул Киевского. Б. А. Успенский проводит параллель между византийской Никеей и русским Владимиром. «Перенос Киевской Митрополии во Владимир

³⁷ Кучкин 1967. С. 246.

³⁸ Горский 2000. С. 39.

³⁹ Тихомиров 1896. С. 52.

⁴⁰ 1295–1299 гг.

⁴¹ 1299–1311 гг., † 1314 г.

после татаро-монгольского нашествия (в 1299 г.) в целом ряде отношений напоминает перенос Константинопольской Патриархии в Никею после завоевания Константинополя в 1208 г., и это сходство является не случайным: надо полагать, что Киевская Митрополия была перенесена во Владимир именно ввиду прецедента, созданного в Никейской империи. Соответственно, русские митрополиты во Владимире (а затем в Москве) продолжают именовать себя Киевскими, подобно тому, как византийские патриархи, оказавшись в Никее, продолжали именовать себя Константинопольскими»⁴².

Событием, подтверждающим промыслительность перенесения перво-святительской кафедры во Владимир, было чудесное явление Богоматери святителю Максиму. Как некогда Пречистая Дева явилась князю Андрею Боголюбскому⁴³, таким же образом Она явилась и митрополиту Максиму. Это событие нашло отражение в русской иконографии. Известна Максимовская икона Божией Матери⁴⁴, написанная в 1299 году и изображающая видение⁴⁵, бывшее святителю Максиму. В службе чудотворному образу говорится, что митрополит Максим учредил празднование в честь Максимовской иконы: «Воистинну священное ныне, Богоматери, сие торжество, егоже святитель Максим учреди во свидетельство всем неусыпнаго Твоего о стаде Твоем промышленности»⁴⁶.

Сохранилось свидетельство о пастырском попечении святителя. В Кормчих книгах встречается Правило митрополита Максима. В конце текста читаем: «Си вся глаголю Вам, уча вас, чяда моя». Поэтому целесообразнее данный текст называть проповедью, с которой митрополит Максим обратился в Успенском соборе Владимира к молящимся. Проблема соблюдения или несоблюдения поста в среду и пятницу волновала владимирскую паству в XIII веке. В этом поучении святитель говорит о соблюдении поста в среду и пяток в зависимости от времени церковного года. Скромной является пасхальная седмица. «Аще и

⁴² Успенский 1998. С. 374.

⁴³ † 1174 г., память 4 июля.

⁴⁴ Память 18 апреля.

⁴⁵ Подробнее о видении см. ниже. См.: Снегирева 1993. С. 138–139; Барсуков 1882. С. 346; Войнаков В., прот. 1999. С. 42.

⁴⁶ 3 тропарь 7 песни канона на утрени. См.: Минея. Апрель. М., 1985. Ч. 2. С. 58.

въсхотят человеци и въ среду Препловения, и се не ест удръжано». Скоромной также является неделя после Троицы, перед началом поста апостолов Петра и Павла, «но и в сю среду и пяток, иже ли суть благочестивии от человек, сии не ядят мяса, аще ли ядят сии, несть удръжано». Если начало Рождественского поста, праздник апостола Филиппа, придется на среду или пятницу, то «не подобно ясти мяс християном». С наступлением праздника Рождества Христова вкушается мясо «и до Васильева дни». В Рождественский сочельник мясо и рыба не вкушаются, а если в субботу или в воскресенье — «хлеб и вино да ядят по вечерни». Если Крещенский сочельник прилучится в субботу или воскресенье, то «по службе Иоанна Златоустаго, хлеб и вино да ядят дондеже по вечерни». На праздник Крещения, и в среду и в пяток, «подобает ясти мясо». «В иную среду и пятницу не ясти мяса и до недели, иже пред мясопусты, и сию всю неделю не удръжано ясти мясо про ересь армянскую»⁴⁷.

Заключительная мысль первосвятительского поучения посвящена браку: «Жена спасения ради человечьскаго бысть»⁴⁸. Невенчаннные супружеские пары он благословляет непременно венчаться в храме. «И аще послушаете мене, пастуха душ ваших, — благодать Богу; аще ли ни, то мы вне греха есмы». Заключительная фраза: «Благодать Божия и благословение мое будет с всеми правоверными христианы, молитвами Пречистыя и Пресвятыя Владычицы нашея Богородици и всех святых, всегда и ныне и присно и в веки веком, аминь»⁴⁹. Указание на молитвы Пречистой Девы, возможно, подтверждает произнесение слова в Успенском соборе. Данное творение святителя Максима датировалось 1283–1305 годами⁵⁰. Теперь же можно сузить его хронологические рамки: 1299–1305 годы. Пробыв более двадцати лет на Руси, митрополит Максим, очевидно, вполне мог обращаться к пастве на родном для нее языке.

⁴⁷ РИБ. Стб. 139–142. См. также: Голубинский 1900. С. 607–610.

⁴⁸ Е. Е. Голубинский высказывает сомнение о принадлежности митрополиту Максиму последнего абзаца Поучения, посвященного вопросу христианского брака (Голубинский 1900. С. 93).

⁴⁹ РИБ. Стб. 139–142.

⁵⁰ РИБ. Стб. 139–142; Ццапов 1972. С. 242.

С перенесением кафедры Владимирская епархия становится митрополичьей областью. Предполагается, что из нее был выделен Суздаль, а первым владыкой Суздальским стал епископ Иоанн⁵¹. «Митрополит всея России, приняв кафедру и земли после владимирских епископов, принял вместе с тем и монастыри, которые находились на землях кафедры. Поэтому такие монастыри назывались еще в XIV в. “извечными митрополичьими”»⁵². Успенский собор города, где теперь пребывал глава Церкви, был отреставрирован, при этом в юго-западном углу был устроен придел Великомученика Пантелеимона⁵³. Хотя русские князья в то время, получая титул Великого князя, жили в своих стольных городах, тем не менее прибытие митрополита Русского во Владимир содействовало возвышению этого града⁵⁴.

В то же время следствием перенесения кафедры во Владимир явилось первое в истории разделение единой Русской Митрополии. В то время существовало два Великих княжества: Владимирское на севере страны и Галицко-Волынское — на западе. Первоначально митрополит, находясь в Киеве, пребывал географически между двумя этими княжествами. С перенесением же кафедры во Владимир, он оказался в столице северного князя, т.е. в удалении от южного. С этим не захотел смириться князь Галицкий, которым в то время был Юрий Львович (1301—1308 гг.), внук Даниила Романовича. Он стал добиваться от Константинопольского патриарха назначения в Галицию отдельного митрополита. В результате этого при византийском императоре Андронике II Палеологе Старшем (1282—1328 гг.) и патриархе Афанасии (1289—1293 гг., 1303—1311 гг.) была учреждена Галицкая Митрополия. Первым митрополитом был Нифонт (1303—1305 гг.), который, очевидно, был галичским уроженцем⁵⁵. Ему были подчинены шесть южных епархий: Галицкая, Перемышльская, Владимиро-Волынская, Луцкая, Холмская, Туровская⁵⁶. После смерти митро-

⁵¹ Клосс 2001. С. 365—366.

⁵² Горчаков М., свящ. 1871. С. 178.

⁵³ Воронин 1961. Т. 1. С. 355; Борисов 1986. С. 38.

⁵⁴ Соловьев 1988. Т. 3—4. С. 222.

⁵⁵ Тихомиров 1896. С. 40—52.

⁵⁶ Цапов 1972. С. 58.

полита Нифонта в 1305 году тот же князь Юрий Львович посылает в Константинополь для поставления митрополитом игумена Ратского монастыря Петра.

Под 1300 годом летопись сообщает: «В лето 6808. Приеха Максим митрополить в Новѣгородъ, и Ростовскыи епископъ Семень, и Тферьскыи епископъ Андреи, и поставиша архиепископа Новугороду Феоктиста; знаменаша его въ церкви святою Бориса и Глеба, месяца июля 29; того же месяца и поставиша его въ святой Софьи, на память святою апостолу Петра и Павля; и бысть радость Новугороду о своемъ владыще»⁵⁷. В другой летописи говорится о предшествовавшем избрании иерарха на вече, затем «посадиша его на владычном дворе, дондеже оуведают, где митрофолит»⁵⁸. В Новгороде еще не знали о местопребывании главы Церкви в связи с оставлением им разоренного Киева. О новгородском владыке известно, что он управлял епархией «лет 8, и иде въ манастырь Святыя Богородиця къ Благовещению; и бысть 3 лета, и преставися декемврия въ 23, и положень бе въ церкви Святыя Богородиця»⁵⁹. В службе архиепископу Новгородскому Феоктисту⁶⁰ говорится, что он был рукоположен «крайняго святителя рукоположением»⁶¹.

При святителе Максиме получила продолжение деятельность Владимирского Собора 1273 года и митрополита Кирилла по распространению канонической письменности на Руси. Митрополит Максим послал Кормчую книгу епископу Рязанскому Ефрему, с нее в 1284 году была сделана копия, получившая именование Ефремовская Кормчая⁶². К деятельности митрополита Максима и времени его пребывания в Киеве Я. Н. Щапов относит создание протографа Лукашевичской Кормчей книги⁶³. Летописи, сообщая о рождении митрополита Алек-

⁵⁷ РЛ. С. 91, 330; Новикова 2001. С. 232. См. также: Бережков 1963. С. 279; Херасков М., свящ. 1871. С. 361.

⁵⁸ ПСРЛ. М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 250.

⁵⁹ РЛ. С. 474; ПСРЛ. М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 625.

⁶⁰ † 1319 г., память 23 декабря.

⁶¹ 1 тропарь 4 песни канона на утрени (Миня. Декабрь. М., 1982. Ч. 2. С. 247).

⁶² Сводный каталог... XI–XIII вв. 1984. С. 213; Столярова 2000. С. 135.

⁶³ Щапов 1978. С. 212; Пашуто, Флоря, Хорошкевич 1982. С. 115.

сия⁶⁴, называют среди исторических лиц того времени и митрополита Максима⁶⁵.

Несомненно, что на протяжении своего служения святитель Максим выдавал различные грамоты, но нам известно только одно упоминание об этом: оно содержится в позднейшем документе. В грамоте митрополита Феогноста упоминается грамота святителя Максима епископу Рязанскому, в которой он требует, чтобы в ведении «Рязанской епархии были все земли по Великую Ворону»⁶⁶ реку.

Имеются некоторые сведения об участии митрополита в государственных делах. В 1302 году почил, не оставив наследника, Переяславский князь Иван Дмитриевич, завещав свой удел князю Московскому Даниилу⁶⁷. Великий князь Андрей, однако, направил в Переяславль своих наместников, которых затем изгоняет князь Даниил. После кончины последнего «на княжении в Переяславле остается его сын Юрий»⁶⁸. Великий князь Андрей ездил в Орду. И о дальнейших событиях 1304 года читаем в Симеоновской летописи: «Того же лета на осень князь Великий Андрей вышел из Орды с послы и с пожалованием царевым, и съехашася на съезд в Переяславль вси князи и митрополит Максим, князь Михаило Ярославич Тферский, князь Юрьи Данилович Московский с братьею своею; и ту чли грамоты, царевы ярлыки, и князь Юрьи Данилович приат любовь и взял себе Переяславль, и разъехашася раздно»⁶⁹.

После кончины Великого князя Андрея Александровича в 1304 г. Великим князем стал князь Тверской Михаил⁷⁰, получивший ярлык в Золотой Орде. Вслед за князем Тверским туда собирается его двоюродный племянник, князь Юрий Данилович Московский⁷¹. «Ког-

⁶⁴ † 1378 г., память 12 февраля.

⁶⁵ ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 194; ПСРЛ. М., 2000. Т. 24. С. 135; ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21. Ч. 2. С. 348.

⁶⁶ Срезневский 1882. Стб. 168. См. также: Филарет, архиеп. 1884. С. 66; Макарий (Булгаков), митр. 1995. С. 73–74.

⁶⁷ † 1303 г., память 4 марта.

⁶⁸ Донской 2008. С. 24.

⁶⁹ ПСРЛ. М., 2007. Т. 18. С. 86.

⁷⁰ † 1318 г., память 22 ноября.

⁷¹ † 1325 г. См.: Донской 2008. С. 476.

да Юрий был во Владимире, блаженный приснопамятный митрополит Максим со мною мольбою запрещал ему идти в Орду, говоря: «Я обещаю тебе с княгинею, матерью князя Михаила, чего хочешь из отчины вашей, то тебе даст»⁷². Он же, обещаясь, говорил: «Хотя, отче, пойду в Орду, но не ишу княжения великого»⁷³. Далее в «Житии» тверского князя говорится: «Но милостью Пречистой Богородицы и всех святых пришел благоверный великий князь Михайло на Русь и посажен был на престоле деда и отца своего у Святей Богородицы во Владимире блаженным и преподобным Максимом, митрополитом вся Русь»⁷⁴. Таким образом, наследие князя Андрея Боголюбского — стольный град Владимир и его Успенский собор — занимает в то время первенствующее положение в Русской земле. Князь Юрий Московский, однако, не сдержал своего слова⁷⁵. Так началась борьба Москвы с Тверью за великое княжение, развернувшаяся уже после служения митрополита Максима.

Предстоятель Русской Церкви скончался в декабре 1305 года и нашел место упокоения во Владимире⁷⁶, о чем говорится в летописи: «Того же лета преставися Пресвященный Максим, Митрополит Киевский и всеа Руси, в Филипово говение, месяца декабря в 6 день, на память святаго чудотворца Николы, и положен бысть в Володимери в церкви Пречистыа Богородици»⁷⁷, в приделе Великомученика Пантелеимона. В Новгородской летописи указана другая дата его кончины: «Тоя же зимы Максим Митрофолит преставися, декабря 16»⁷⁸. Предпочтение следует отдать первой дате. В Успенском соборе творилась память-поминовение почившего первосвященника: «По Максиме Ми-

⁷² Памятники литературы древней Твери. Тверь, 2002. С. 27; Клосс 2001. С. 190; Охотникова 1985. С. 18. См. также: ПСРЛ. М., 2006. Т. 26. С. 99; ПСРЛ. М., 2007. Т. 27. С. 56.

⁷³ ЖМТ. С. 98–99.

⁷⁴ ЖМТ. С. 99–100.

⁷⁵ Кучкин 1974. С. 227, 255.

⁷⁶ Порфирий, иером. 1890. С. 76–81.

⁷⁷ ПСРЛ. М., 2000. Т. 10. С. 176; ПСРЛ. М., 2007. Т. 18. С. 87; АЛС. Кн. 7. С. 113.

⁷⁸ ПСРЛ. М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 253; ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 393; ПСРЛ. М., 2007. Т. 27. С. 237; ПСРЛ. М., 2000. Т. 16. Стб. 58.

трополите пети в год 2 панихиды, одна на преставление его декабря в 6 день, другая августа в 13 день»⁷⁹. Поскольку тринадцатого августа Церковь чтит память византийского богослова, преподобного Максима Исповедника⁸⁰, постольку эта дата является днем именин, а не кончины святителя Максима.

В XVII—XVIII веках над погребением митрополита Максима во Владимирском соборе помещалась древняя Максимовская икона Богоматери, ныне находящаяся в собрании Владимиро-Суздальского музея-заповедника. На ней имелась следующая надпись: «Сеи святей и чудотворный образ Пресвятыя Богородицы написан бысть в лето 6807 (1299 г.) по видению Максима Митрополита Киевского, гречанина родом, егда ему пришедшу от Киева во Владимир и от путнаго шествия в келлии своей мало уснув, абие видит яко на яве свет велик и не обычен, и в том свете явися ему Пречистая Дева Богородица держащи на руку Превечнаго Младенца, и рекла: Рабе мой Максиме! Добре сотвори, яко пришел еси семо посетити град мой. И подав ему омофор, рекла, приими сей омофор и паси в граде Моем словесныя овцы. Он же прием, возбудися от сна и в келии никого не виде, а омофор обретесе в руже его; он же страхом объят бысть на мног час, абие поведа великому князю Андрею, и построиша ковчег злат и положиша в него той омофор, и прославися сие чудо по всей Русской земле и в Палестине; и повеле князь написати сей образ тем подобием, якоже виде Максим. Омофор же, во время безбожнаго царевича Талича, егда плени град и разори, где скончася, не известно»⁸¹. Омофор, врученный Божией Матерью, хранился более ста лет в Успенском соборе Владимира. В 1410 году, во время нашествия врагов на этот город, омофор был сокрыт ключарем Успенского собора, священником Патрикием, которого затем замучили татары⁸².

Сохранилась поздняя «Повесть о Митрополите Максиме» — памятник владимирской агиографии XVII века. Повесть известна в един-

⁷⁹ Доброхотов 1849. С. 61.

⁸⁰ † 662 г., память 13 августа.

⁸¹ Барсуков 1882. Стб. 346—347.

⁸² Максимовская икона...1979. С. 208.

ственном списке конца XVII—начала XVIII века и имеет следующее заглавие: «Месяца декабря в 15 день сказание о святем и блаженнем Первопрестолнике чудном Митрополите Максиме Владимирском и Московском и всея России»⁸³. Во введении повести говорится о том, сколь спасительно слушать сказания о святых святителях. Затем говорится о вручении святителю Максиму игуменом Петром написанной им иконы Пресвятой Богородицы, что было взято автором из «Жития святителя Петра»⁸⁴. Говоря о первосвятительской деятельности, неизвестный автор сообщает о поставлении им трех иерархов на вдовствующие кафедры, о том, что перенесение Русской кафедры митрополитом Максимом из Киева во Владимир завершилось чудесным явлением Пречистой Девы святителю, о том, что явившаяся Богоматерь вручила ему омофор. В «Повести» также говорится о написании иконы, которая стала известна как Максимовская. В конце рассказывается о кончине и погребении митрополита Максима в Успенском соборе Владимира, где находились Максимовская икона и омофор. Завершается «Повесть» сообщением об утрате омофора в 1410 году, во время нашествия на Владимир татарского царевича Тальчи.

В «Повести» содержатся уникальные сведения: омофор был багряноновый, для него был изготовлен драгоценный ковчег, в котором он и хранился в Успенском соборе. Над ковчегом была устроена сень — «небо чудное меденое». Текст в рукописи имеет некоторую редакторскую правку, усиливающую местное своеобразие. Если в «Повести» говорится о событии во Владимире, то сверху над строкой всегда подчеркнута — «зде»; называется в «Повести» соборный храм — на полях имеется вставка: «Успения Пресвятыя Богородицы златоверхия» и т. д. В основе этого произведения лежит повествование Воскресенской летописи, автор также использовал надпись на Максимовской иконе и Степенную книгу. Исследователь А. В. Сиренов отмечает, что в конце XVI века Вологодский епископ Иона (Думин) дал вкладом во Владимирский Рождественский монастырь Воскресенскую летопись и Степенную книгу. Можно предположить, что автор «Повести о митропо-

⁸³ Востоков 1842. С. 526.

⁸⁴ Прохоров 1978. С. 207; Клосс 2001. С. 38.

лите Максиме» использовал эти письменные памятники; значит, «она была написана в стенах Рождественского монастыря»⁸⁵.

В Иконописном подлиннике приводятся такие данные об облике первосвятителя: «Блаженны Митрополить Максимъ, родомъ грекъ, пас Церковь 22 лет. А подоб(ием) рус, брада Златоустаго, в беломъ клобуке и сак лазорь киноварь, испод голубецъ, амфор и Еуангелие. Инде⁸⁶ надсед⁸⁷, брада Николина»⁸⁸. Изображение митрополитов Максима и Феогноста с нимбами имеется на воздухе 1389 года в деисисной композиции предстоящих Нерукотворному образу⁸⁹.

В литийном прошении службы Всем святым в земли Российстей просиявшим называется имя «Максима, Митрополита Киевскаго и всея Руси, Владимирскаго»⁹⁰. В службе святителю говорится, что он «повелением Божия Матере, ему явившейся, укрепився, пребывание Всероссийских владык в град Владимир пренесе. В немже благочестно пожил и паству свою рукою крепкою и любвеобильною к вечному Отечеству управив, на веки в доме Пресвятыя Богородицы упокоился»⁹¹. Главное деяние митрополита Максима — перенесение кафедры из Киева во Владимир — определило последующее развитие церковной жизни на Руси. Митрополит Максим — избранный сосуд Божией Матери, достойный Ее видения.

ПОУЧЕНИЕ

Благословение Максима, Митрополита всея Руси, к всем христианом проверным.

Ведомо буди вам, чяда: святии Апостоли и вселеньская Церкви святая не преда нам в всяку среду и пяток ясти мяс, или сыр, или молоко, но всяку крепость сътвориши и епитимию велику положиши про си два дни. Но и святая вселеньская Церкви Божия пресвятое Въскресение

⁸⁵ Сиренов 1998. С. 147.

⁸⁶ Инде — кое-где (СРусЯ. Вып. 6. 1979. С. 235).

⁸⁷ Надсед — седоват (СРусЯ. Вып. 10. 1983. С. 79).

⁸⁸ Лобакова 2011. Т. 2. С. 237.

⁸⁹ Маясова 1971. Табл. 5, 6; Макарий (Булгаков), митр. 1995. Кн. 3. С. 19.

⁹⁰ Миняя. Май. М., 2008. Ч. 3. С. 357.

⁹¹ Миняя. Июнь. М., 1986. Ч. 2. С. 246.

Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа преда нам, и до Фомины недели, сию всю неделю ясти мяс. Аще и възсхотятъ человеци и въ среду Препловления, и се не естъ удръжано. О сем же и по Пянтикостие празднуем неделя едину происхождение Святаго и Животворящаго Духа, и естъ си вся неделя неударжанно до недели всех святых, но и в сию среду и пяток, иже ли суть благочыстивии от человек, сии не ядятъ мяса; аще ли ядятъ сии, несть удръжано⁹².

И по семь предаша святии Събори говения святых Апостол, и говением и се[м], якоже повелеша святии Отци, аще и причетъся праздник святых Апостол в среду или в пятницу, не достоин христианом мяс ясти, но праздновати Святой день и ясти рыбу; аще не причетъся в среду или в пятницу, то несть удръжано ясти мяс. По сем же уставивши и говение августа месяца до Успения святыя Богородица, а в первый [день] августа не ясти мяса, в который день причетъся, не ясти ни рыбы. Больше же сущем христианом, аще и причетъся праздник святыя Богородица в среду или в пятницу, не ясти мяса, но Пресвятыя ради Богородица ямы рыбу. Межу святым говением естъ и святое Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: в который день причетъся, не ясти мяс. И сию 15 дни не ясти мяса августа месяца, говение велико уставивши святии Отци, и порушивая и ядя мяс, всех праздник святых Отець отрицаетъся.

И постави говение по сем 40 дней: в сем естъ святаго и великаго страшнаго смотрения и таинства Божия смотрения, иже быша земная с небесными съвокупление, средоградие стен разорися, и празднуем по плоти рождству Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Аще причетъся праздник святаго Филиппа в среду или в пятницу, не подобно ясти мяс христианом, но ясти рыба в ты дни, святаго ради Филиппа, а мяс пустити прежде, в который день причетъся, опроче среды и пятка. Аще же и праздник Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа иже по плоти Божественаго Рождства, в кый день причетъся, в той день да ядятъ мясо, дондеже и до Васильева дни, не удръжимо естъ. А иже канон Рождства в кый день причетъся, не достоин ясти мяса, ни рыбы право говеющим. Аще ли

⁹² Удержано, т.е. запрещено.

причтется канон в субботу или в неделю, устава не разрешающа, хлеб и вино да ядят по вечерни.

Паки пристигнет канон Просвещению в субботу, или в неделю, и якоже и прежде, по службе Иоанна Златоустаго, хлеб и вино да ядят дондеже по вечерни. Аще ли прилучится в ин день канон Рождеству и Просвещению, опроче субботы и недели, бывает служба Васильева, не подобно оставити: аще и не служат на каноне, и завтра подобает служить. Аще и причтется Просвещению святый праздник в среду или в пяток, той день подобает ясти мясо. В иную среду и пятницу не ясти мяса и до недели, иже пред мясопусты, и сию всю неделю неурдъжанно ясти мясо про ересь арменьскую. Си токмо дни, иже суть предане среде и пятнице учтом⁹³, их же преда святая Церкви, в инья же среды и пятнице не подобает ясти мяса, ни на Рождество святяя Богородица, ни на иный же ни на который праздник, опроче сих, иже написах. Се же все написах про среды и пятнице.

Пишу же и се вам, детям моим, и да вси чяда моя, порождении в купели новосвященной, да дръжите жены от святяя съборное и апостольское Церкви, занеже жена спасения ради человечьскаго бысть. Аще же их дръжите в блуд, без благословения церковнаго, то что ти в помощь есть? Но молися им и нуди их, аще и старии суть и младии, да венчаются в церкви. Си вся глаголю вам, учя вас, чяда моя, к послушанию борзо теците. И аще послушаете мене, пастуха душ ваших, благодать Богу; аще ли ни, то мы вне греха есмы.

Благодать Божия и благословение мое будет с всеми правочерныи христианы, молитвами Пречистяя и Пресвятяя Владычица наша Богородица и всех святых, всегда и ныне и присно и в веки веком, аминь⁹⁴.

ПОВЕСТЬ О МИТРОПОЛИТЕ МАКСИМЕ

[Л. 337] Месяца декабря в 15 день сказание о святем и блаженнем Первопрестолнике чудном Митрополите Максиме Владимирском и Московском и всея Руси.

⁹³ Издатель привел такое значение этого слова: точным счетом (РИБ. Т. 6. Стб. 141).

⁹⁴ РИБ. Стб. 139–142; Материалы... 1862. С. 10–13; Херасков М., свящ. 1871. С. 367–371; Макарий (Булгаков), митр. 1995. С. 447–448.

Якоже свет солнечный увеселяет очеса зрящих, тако и о Первосвятителех слово осиявает умы послушающих, и якоже небо украшается звездами, сице и Церковь Божия светится учителями, и якоже цветы на поле, сице в церквях гроби святых чудотворно блещают. Память святителей есть оставление долгов, память архиереев есть немощных врачевание, утешение скорбящих и избавление страждущих от духов нечистых. Память есть пастырей живот и здравие и путь Царствия Небеснаго показуши нам, якоже произбранный сей Божий слуга послася к нам в Росийскую державу святыи⁹⁵ блаженный и преосвященный Митрополит Максим всеа Росии святитель и учитель многословесный муж премудрейший [Л. 337 об.] родом Греческия земли. Поставлен бысть в Цареграде в Митрополиты Цареградским Патриархом⁹⁶ на Росийскую Митрополию в лето 6791 по благодати Святаго Духа и по избранию всего Освященнаго Собора и послан на Русь по прошению Великих князей. И прииде в славный град Киев и добре пасяше Христову Церковь и поучая люди правоверию и прочия грады проходитьи ему Росийския державы и поучая люди Божия по преданному Уставу.

Прииде же и Божий человек преподобный игумен Петр со своею братиею благословение от святаго сего Митрополита Максима прияти от своєї обители Спасовы и образ Пречистыя Богородицы, иже бе сам написал, принесе святителю. Он же, архиерей, его з братиею благослови, образ же Пречистыя Богородицы прием с великою радостию и златом и серебром и камением драгим украсив у себе держаше в келии. Во дни же и в нощи молящися Ей непрестанно о сохранении земли Руския даже [Л. 338] до своего⁹⁷ живота, иже той святыи чудотворный Богоматере образ и до днесь в царствующем граде Москве обретается в соборной церкви.

По времени же некоем прииде святыи Митрополит Максим в Великий Новгород ко благоверному князю Димитрию Александровичю ради церковных управлений и даша ему честь велию в лето 6793. И потом прииде в Ростов и постави епископа Тарасия в лето 6796 и потом при-

⁹⁵ Написано в тексте позднее сверху строки.

⁹⁶ На строке после этого слова сделан пропуск. Очевидно, предполагалось вписать имя Патриарха.

⁹⁷ Над словом «своего» сверху написано: «кончины».

иде во Тферь и постави епископа Андрея в лето 6797 и потом в лето 6803 постави епископа Симеона в Володимерь.

Богу же попустившу злочестивых агарян на богоспасаемый град Киев и на православных христиан святитель же Божий Максим от многого насилия и озлобления и скорби от татар прииде ис Киева со всем своим клиросом в преславный град Богоматере Владимир в лето 6807 апреля во 18 день⁹⁸, епископу же Владимирскому Симеону поручи Ростовскую епископию при державе благоверного Великого князя [Л. 338 об.] Андрея Александровича сына святого Александра Невского и при епископе Симеоне Владимирском. И по совету и изволением Великого князя Андрея Александровича преосвященный Максим Митрополит блаженного Симеона епископа из Владимира переведе на епископию в Ростов, а сам седе во Влидимери и начася писати: Владимирский и Московский и всеа Росии. И в лето 6808 паки второе ходи святитель Божий Максим в Великий Новград правоверие утвержая, ереси же искореняя, мятежники утоляя, христиан же поучая и постави им епископа Феоктиста июня 29 день.

Сеи же истинный и учительный блаженный Максим, вельми преукрашенный в добродетелех смирение стяжа и любовь и чистоту телесную вкупе и душевную просия яко солнце, нищим и сиротам помощник и обидимым великий заступник. И яко же глаголют нещии и явно повествуют древнии⁹⁹ истории, егда сему [Л. 339] блаженному Максиму¹⁰⁰ во Влади[р град]¹⁰¹ пришедшу и от трудного путешествия в келии своей ему уснувшу и абие видит яко ж и на яве в келии своей свет велий, необычайный. И в том свете явися ему Препоблагословенная Владычица наша Пресвятая Богородица держащи на руку Превечного маладенца Господа нашего Иисуса Христа и глагола ему: «Рабе Мой Максиме, добре пришел еси посетити град Мой». И подаде ему омофор багряновидный и рече: «Прими сий омофор и паси во граде Моем словесныя овцы». Он же святитель, приим, и от сна возбудися и от ужаста

⁹⁸ К этому слову на полях внизу имеется добавление: «бысть же в Киеве на престоле 16 лет».

⁹⁹ На полях внизу написано: «Нъ где».

¹⁰⁰ На полях вверху надпись: «в славный Богоматери».

¹⁰¹ Слова в скобках написаны на полях рукописи.

вострепета, бысть безгласен на мног час. О преславное и дивное чудо в келии его не обретется никого, а омофор обретется в руке его. И вскоре сие преславное чудо всем возвещает. И той дивный омофор в соборной церкви полагает. Благоверный же и Великий князь Андрей и с княгиней и з благородными чады и вси людие от радости слезы испущают и благодарственно Богоматере восписуют и целованием [Л. 339 об.] такового дара сподобляются. Великий же князь Андрей и святитель Максим устроиша ковчег злат и положиша в него той святыи омофор и поставиша в соборной церкви [зде]¹⁰² в Володимери и преславное сие прослыся чудо по всей Росийстей земли и в Палестине. А по видению во сне, которым видением и подобием виде, и тем подобием для преславнаго чудесе написа образ Богоматере и украси серебром и златом и постави его во Владимери [зде]¹⁰³ в соборной церкви. И той образ и до сего дни всеми видим на правой стране у южных дверей.

И потом великому князю Андрею Александровичю ко Господу отшедшу и по нем седе на княжении Владимирском Великий князь Михаил Ярославич Тферский [приснопоминаемый же]¹⁰⁴, святыи же Максим Митрополит паствуя во Владимери 4 лета и 3 месяцы, мног труд показа и побарая по благочестии земли Росийския державы [Л. 340]. И по сем в старости быв и мало поболев и преставися ко Господу в вечное блаженство в лето 6813 месяца декабря в 16 день [пас Церковь 22 лета]¹⁰⁵. Пречестное же его тело положено [зде]¹⁰⁶ во Владимери в соборной церкви [Успения Пресвятыя Богородицы златоверхия]¹⁰⁷ в пределе святаго великомученика Пантелеимона против праваго крылоса. А по бывших его чудесех и житию издревле образ его святыи написан над гробом в молении Пресвятей Богородицы. А [вышепомянутый]¹⁰⁸ чудный тот омофор, где ныне обретается и о том [явно повествуют] свидетельствуют летописцы.

¹⁰² Написано сверху между словами.

¹⁰³ Написано в тексте сверху между словами.

¹⁰⁴ Написано на полях.

¹⁰⁵ Написано на полях.

¹⁰⁶ Написано в тексте сверху между словами.

¹⁰⁷ Написано в тексте сверху на полях.

¹⁰⁸ Написано внизу на полях.

В лето 6918, егда от нашествия безбожнаго царевича Талыча град Владимир пленен и пожжен и до основания разорен яко от запаления огненнаго и колокола разлияшася и людие же всякаго чина малии и велицѣи и ссущими¹⁰⁹ младенцы вси побииени быша и имения многое множество взяше. В то же время [зде]¹¹⁰ во Владимирѣ в соборной церкви ключарь Патрикий затворися и всякия собрав церковныя драгия вещи, [Л. 340 об] с ними же, глаголют, и сей чудный омофор с ковчегом, елико успе похватив, вознесе на церковь и в стенах сохрани. Безбожнии же татары, высекше церковныя двери, и, вшедше, чудную икону Богоматере одраша, утварь златую инебо¹¹¹ чудное меденое выняша, а протчая все пограбиша. А ключаря Патрикия о тех сохранных вещах по многих муках смерти предаша. Он же, страдалец, отнюдь им не покорися и о сем не поведа. И потом и иныя многая на Владимирѣ разорения и пленения быша. И в тех пленениях и разорениях сия преславная и чудная вещь о омофоре скончася¹¹².

БИБЛИОГРАФИЯ

- Антонова 1963 — Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. М., 1963. [Antonova V. I., Mneva N. E. Katalog drevnerusskoi zhivopisi. Opyt istoriko-khudozhestvennoi klassifikatsii (Catalogue of ancient Russian art. The attempt at a historical classification). Moscow, 1963.]
- Барсуков 1882 — Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. [Barsukov N. P. Istochniki russkoi agiografii (Sources of russian hagiography). Saint Peterburg, 1882.]
- Бережков 1963 — Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М., 1963. [Berezhkov N. G. Khronologiya russkogo letopisaniia (Chronology of Russian chronicles). Moscow, 1963.]
- Борисов 1986 — Борисов Н. С. Русская Церковь в политической борьбе XIV—XV веков. М., 1986. [Borisov N. S. Russkaia Tserkov' v politicheskoi bor'be XIV—XV vekov (Russian Church in the political struggles of the XIV—XV centuries). Moscow, 1986.]

¹⁰⁹ Дьяченко Г., свящ. 1993. С. 656.

¹¹⁰ Написано в тексте сверху между словами.

¹¹¹ Небо — сводчатый навес, балдахин (СРусЯ. Вып. 11. 1986. С. 17).

¹¹² РГБ. Ф. 256. № 364. Описание рукописи см.: Востоков 1842. С. 524—527.

- Босли 1993 – *Босли Р. Д.* Житие св. Игнатия Ростовского // История и культура Ростовской земли. Ростов, 1993. С. 62–69. [*Bosli R. D.* Zhitie sv. Ignatiia Rostovskogo (The Life of St. Ignatius of Rostov) // Istorii i kul'tura Rostovskoi zemli (The history and culture of the land of Rostov). Rostov, 1993. P. 62–69.]
- Власов 2006 – *Власов А. В.* Византийская Церковь в XIII в. и Лионская уния (1274 г.) // Мир Православия. Сборник статей. К 15-летию юбилею Волгоградской епархии Русской Православной Церкви. Волгоград, 2006. С. 131–166. [*Vlasov A. V.* Vizantiiskaia Tserkov' v XIII v. i Lionskaia unii (1274 g.) (Byzantine Church in the XIII century and the Union of Lyon (1274)) // Mir Pravoslaviia. Sbornik statei. K 15-letnemu iubil'uiu Volgogradskoi eparkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. (The World of Orthodoxy. Digest of articles. For the 15th anniversary of the Volgograd diocese of the Russian Orthodox Church.) Volgograd, 2006. P. 131–166.]
- Войнаков В., прот. 1999 – *Войнаков В., прот.* Максимовская икона Божией Матери // ЖМП. 1999. № 6. С. 41–43. [*Voinakov V., prot.* Maksimovskaia ikona Bozhiei Materi (The Maxim's icon of the Mother of God) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (The journal of the Moscow Patriarchate). 1999. № 6. P. 41–43.]
- Воронин 1961 – *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. М., 1961. Т. 1. [*Voronin N. N.* Zodchestvo Severo-Vostochnoi Rusi XII–XV vekov (Architecture of North-Eastern Russian in the XII–XV centuries). Moscow, 1961. T. 1.]
- Востоков 1842 – *Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. [*Vostokov A.* Opisanie russkikh i slovenskikh rukopisei Rumiantsevskogo muzeuma (Description of Russian and Slovenian manuscripts of the Rumiantsev museum). Saint Peterburg, 1842.]
- Вышний покров над Афоном 1902 – Вышний покров над Афоном, или Сказания о святых чудотворных на Афоне прославившихся иконах. М., 1902. [*Vyshnii pokrov nad Afonom, ili skazaniia o sviatykh chudotvornykh na Afone proslavivshikhsia ikonakh* (The most high protection over Athos, or accounts of holy miracle-working icons revealed on Athos). Moscow, 1902.]
- Голубинский 1900 – *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2 Ч. 1. [*Golubinskii E. E.* Istorii Russkoi Tserkvi (History of the Russian Church). Moscow, 1900. T. 2. Chast' 1.]
- Горский 2000 – *Горский А. А.* Москва и Орда. М., 2000. [*Gorskii A. A.* Moskva i Orda (Moscow and the Hord). Moscow, 2000.]

- Горчаков М., свящ. 1871 — *Горчаков М., свящ.* О земельных владениях Всероссийских Митрополитов, Патриархов и Священного Синода (988—1738 гг.). СПб., 1871. [*Gorchakov M., sviashch.* O zemel'nykh vladeniakh Vserossiiskikh Mitropolitov, Patriarkhov i Sviashchennogo Sinoda (988—1738 gg.) (About the land owned by the Metropolitans, Patriarchs and holy Synod of all Russia (988—1738)). Saint Peterburg, 1871.]
- Грабар 2000 — *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М., 2000. [*Grabar A.* Imperator v vizantiiskom iskusstve (The Emperor in Byzantine art). Moscow, 2000.]
- Доброхотов 1849 — *Доброхотов В.* Памятники древности во Владимире Кляземском. М., 1849. [*Dobrokhotov V.* Pamiatniki drevnosti vo Vladimire Kliazemskom (Ancient artefacts in Vadimir Kliazemskii). Moscow, 1849.]
- Донской 2008 — *Донской Д. В.* Рюриковичи. Исторический словарь. М., 2008. [*Donskoi D. V.* Riurikovichi. Istoricheskii slovar' (The Rurik dynasty. Historical dictionary). Moscow, 2008.]
- Дьяченко Г., свящ. 1993 — *Дьяченко Г., свящ.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. [*D'iachenko G., sviashch.* Polnyi tserkovno-slavianskii slovar' (Full Church Slavonic dictionary). Moscow, 1993.]
- Евгений (Болховитинов), митр. 1995 — *Евгений (Болховитинов), митр.* Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. [*Evgenii (Bolkhovitinov), mitr.* Vibrani pratsi z istorii Kiieva (Select works on the history of Kiev). K., 1995.]
- Иконы Вологды 2007 — *Иконы Вологды XIV—XVI веков.* М., 2007. [*Ikony Vologdy XIV—XVI vekov* (XIV—XVI cent. Icons of Vologda). Moscow, 2007.]
- Каргалов 1967 — *Каргалов В. В.* Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники. М., 1967. [*Kargalov V. V.* Vneshnepolitiesheskie faktory razvitiia feodal'noi Rusi. Feodal'naiia Rus' i kochevniki (Foreign factors in the development of feudal Rus'). Moscow, 1967.]
- Каргалов 1998 — *Каргалов В. В.* На границах стоят крепко! Великая Русь и Дикое поле. Противостояние XIII—XVIII вв. М., 1998. [*Kargalov V. V.* Na granitsakh stoiat' krepko! Velikaia Rus' i Dikoe pole. Protivostoianie XIII—XVIII vv. (Stand strong on the borders! Great Rus' and the Wild plane. Opposition in the XIII—XVIII centuries). Moscow, 1998.]
- Клосс 2001 — *Клосс Б. М.* Очерки по истории русской агиографии XIV—XVI веков. Избранные труды. М., 2001. Т. 2. [*Kloss B. M.* Ocherki po istorii russkoi agiografii XIV—XVI vekov. Izbrannyye trudy (Essays on the

- history of Russina hagiography of the XIV–XVI centuries. Select works). Moscow, 2001. Т. 2.]
- Кривошеев, Соколов 2002 — *Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А.* Русская Церковь и ордынские власти (вторая половина XIII — первая половина XIV в.) // Тюркологический сборник. 2001. Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 156–186. [*Krivoshchev Ju. V., Sokolov R. A.* Russkaia Tserkov' i ordynskie vlasti (vtoraia polovina XIII — pervaiia polovina XIV v.) (Russian Church and the powers of the Hord (second half of the XIII — first half of the XIV c.)) // Tiurkologicheskii sbornik. 2001. Zolotaia Orda i ee nasledie (Collection of works of Turkish studies. 2001. The Golden Hord and it's heritage). Moscow, 2002. P. 156–186.]
- Кучкин 1967 — *Кучкин В. А.* Из литературного наследия Пахомия Серба (Старшая редакция жития Митрополита Алексея) // Источники и историография славянского средневековья. Сборник статей и материалов. М., 1967. С. 242–257. [*Kuchkin V. A.* Iz literaturnogo naslediia Pakhomiia Serba (Starshaia redaktsiia zhitia Mitropolita Alekseia) (From the literary heritage of Pachomius the Serb (The oldest edition of the life of Metropolitan Alexis)) // Istochniki i istoriografiia slavianskogo srednevekov'ia. Sbornik statei i materialov (Sources and historiography of the Slavonic middle ages. Collection of article and studies). Moscow, 1967. P. 242–257.]
- Кучкин 1974 — *Кучкин В. А.* Повести о Михаиле Тверском. Историко-текстологическое исследование. М., 1974. [*Kuchkin V. A.* Povesti o Mikhaile Tverskom. Istoriko-tekstologicheskoe issledovanie (Accounts about Michael of Tver'. A historical-theological investigation). Moscow, 1974.]
- Лебедев 2003 — *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско-Восточной Церкви от конца XI до середины XV века. СПб., 2003. [*Lebedev A. P.* Istoricheskie ocherki sostojaniia Vizantijsko-Vostochnoj Cerki ot konca XI do serediny XV veka (Historical essays on the condition of the Eastern-Byzantine Church of the XI century to the middle of the XV). Saint-Petersburg, 2003.]
- Лобакова 2011 — *Лобакова И. А.* Описание канонизированных и неканонизированных Новгородских владык и Московских Митрополитов в Иконописном подлиннике первой четверти XVIII в. // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 223–239. [*Lobakova I. A.* Opisanie kanonizirovannyh i nekanonizirovannyh Novgorodskih vlad'ky i Moskovskih Mitropolitov v Ikonopisnom podlinnike pervoj chetverti

- XVIII v. (A description of canonized and uncanonized bishops of Novgorod and Moscow Metropolitans in the Iconographical original of the first quarter of the XVIII century) // Russkaja agiografija: Issledovanija. Materialy. Publikacii (Russian hagiography: Research. Data. Publication). Saint-Petersburg, 2011. Т. 2. Р. 223–239.]
- Макарий (Булгаков), митр. 1995 — *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1995. [*Makarii (Bulgakov), mitr.* Istoriiia Russkoj Tserkvi (History of the Russian Church). Moscow, 1995.]
- Максимовская икона... 1978 — Максимовская икона Божией Матери // НКС. М., 1978. Т. 3. С. 208–209. [*Maksimovskaia ikona Bozhiei Materi* (Maxim's icon of the Mother of God) // *Nastol'naia kniga sviashchennosluzhitelia* (The cleric's handbook). Moscow, 1978. Т. 3. Р. 208–209.]
- Материалы... 1862 — Материалы для истории Русской Церкви митрополита Макария. Харьков, 1862. Т. 1. [*Materialy dlja istorii Russkoj Cerkvi mitropolita Makarija* (Materials for the study of the Russian Church of Metropolitan Macarius). Har'kov, 1862. Т. 1.]
- Маясова 1971 — *Маясова Н. А.* Древнерусское шитье. М., 1971. [*Maiašova N. A.* Drevnerusskoe šit'e (Ancient russian embroidery). Moscow, 1971.]
- Михайлов, Буганов 2006 — *Михайлов П. Б., Буганов Р. Б.* Григорий II Кипрский // ПЭ. М., 2006. Т. 12. С. 599–601. [*Mikhailov P. B., Buganov R. B.* Grigorii II Kiprskii (Gregory II of Cyprus) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2006. Т. 12. Р. 599–601.]
- Новикова 2001 — *Новикова О. Л.* О второй редакции, так называемого Соловецкого летописца // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 214–254. [*Novikova O. L.* O vtoroi redaktsii, tak nazyvaемого Solovetskogo letopistsa (On the second recension of the so-called Chronicler of the Solovki) // *Knizhnye tsentry Drevnei Rusi. Solovetskii monastyr'* (Book centres of Ancient Rus'. Solovki monastery). Saint Peterburg, 2001. Р. 214–254.]
- Охотникова 1985 — *Охотникова В. И.* Пространная редакция Повести о Михаиле Тверском // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Сборник научных трудов. Л., 1985. С. 16–27. [*Okhotnikova V. I.* Prostrannaia redaktsiia Povesti o Mikhaile Tverskom (An expansive edition of the Tale of Michael of Tver') // *Drevnerusskaia knizhnost'. Po materialam Puškinskogo doma. Sbornik nauchnykh trudov* (Education of Ancient Rus'. From the materials of the house of Pushkin). Leningrad, 1985. Р. 16–27.]

- Патерик 2000 — Патерик Владимирского Богородице-Рождественского монастыря. Владимир, 2000. [Paterik Vladimirskogo Bogoroditse-Rozhdestvenskogo monastyr'a (Patericon of the monastery of the Nativity of the Theotokos in Vladimir). Vladimir, 2000.]
- Патерик 2008 — Патерик земли Болгарской. М., 2008. [Paterik zemli Bolgarskoi (Patericon of the land of Bulgaria). Moscow, 2008.]
- Пашуто, Флоря, Хорошкевич 1982 — Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. [Pashuto V. T., Floria B. N., Khoroshkevich A. L. Drevnerusskoe nasledie i istoricheskie sud'by vostochnogo slavianstva (The heritage of Ancient Rus' and the historical fates of Eastern Slavs). Moscow, 1982.]
- Первухин Г., прот. 1901 — Первухин Г., прот. О Тверских иерархах. Тверь, 1901. [Pervukhin G., prot. O Tverskikh ierarkhakh (About the hierarchs of Tver'). Tver', 1901.]
- Порфирий, иером. 1890 — Порфирий, иером. Древние гробницы во владимирском Успенском соборе и погребенные в нем князья и святители. Владимир, 1890. [Porfirii, ierom. Drevnie grobnitsy vo vladimirskom Uspenskom sobore i pogrebennye v nem kniaz'ia i sviatiteli (Ancient tombs in the Dormition cathedral in Vladimir and the tombs of princes and hierarchs who were buried there). Vladimir, 1890.]
- Прохоров 1978 — Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. [Prokhorov G. M. Povest' o Mitiaie. Rus' i Vizantiia v epokhu Kulikovskoi bitvy (The story of Mitiai. Rus' and Byzantium in the epoch of the Kulikov battle). Leningrad, 1978.]
- Салимов 1994 — Салимов А. Тверской Спасо-Преображенский собор. Тверь, 1994. [Salimov A. Tverskoi Spaso-Preobrazhenskii sobor (The Transfiguration cathedral of Tver'). Tver', 1994.]
- Сводный каталог... XI—XIII вв. 1984 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М., 1984. [Svodnyi katalog slaviano-russkikh rukopisnykh knig, khраниashchikhsia v SSSR. XI—XIII vv (A complete catalogue of Slavic-Russian manuscript books, stored in the USSR. XI—XII cents.). Moscow, 1984.]
- Сиренов 1998 — Сиренов А. В. Повесть о Максиме Митрополите // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: (XVII в.). Ч. 3: П—С. СПб., 1998. С. 146—148. [Sirenov A. V. Povest' o Maksime Mitropolit (The tale of Maximus the Metropolitan) // Slovar' knizhnikov i knizhnosti

- Drevnei Rusi (Dictionary of publishers and publishing in Ancient Rus'). Saint Peterburg, 1998. Выр. 3: (XVII v.). Chast' 3: P—S. P. 146—148.]
- Снеессорева 1993 — *Снеессорева С.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон. Ярославль, 1993. [*Snessoreva S.* Zemnaia zhizn' Presviatoi Bogoroditsy i opisanie sviatykh chudotvornykh Ее ikon (The earthly life of the Most Holy Thotokos and a description of her holy miracle-working icons). Iaroslavl', 1993.]
- Соловьев 1988 — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен // Собр. соч. в 18 тт. М., 1988. Т. 3—4. [*Solov'ev S. M.* Istoriia Rossii s drevneishikh vremen (The history of Russia from ancient times) // Sobr. soch. v 18 tt. (Collection of works in 18 vol.). Moscow, 1988. Т. 3—4.]
- Соколов 1913 — *Соколов П.* Русский архиееръ из Византии и право его назначения до начала XV века. К., 1913. [*Sokolov P.* Russkii arkhieeri iz Vizantii i pravo ego naznacheniiia do nachala XV veka (Russian hierarch from Byzantium and the right to appoint him before the beggining of the XVth century). Kiev, 1913.]
- Срезневский 1882 — *Срезневский И. И.* Древние памятники русского письма и языка (X—XIV веков). Общее повременное обозрение. СПб., 1882. [*Sreznevskii I. I.* Drevnie pamiatniki russkogo pis'ma i iazyka (X—XIV vekov). Obshchee povremennoe obozrenie (Ancient examples of Russina writing and language (X—XIV centuries). Saint Peterburg, 1882.]
- Столярова 2000 — *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI—XIV веков. М., 2000. [*Stoliarova L. V.* Svod zapisei pistsov, khudozhnikov i perepletchikov drevnerusskikh pergamennykh kodeksov XI—XIV vekov (A compendium of notes taken by scribes, artists and bookbinders of Ancient Russian parchment codeces of the XI—XIV centuries). Moscow, 2000.]
- Страдание 26 Зографских... 1978 — Страдание 26 Зографских преподобномучеников // НКС. М., 1978. С. 174. [*Stradanie 26 Zografskikh prepodobnomuchenikov* (The suffering of monk-martyrs of Zograf) // *Nastol'naia Kniga Sviashchennosluzhitelia* (The cleric's handbook). Moscow, 1978. P. 174.]
- Титов 1890 — *Титов А. А.* Ростовская иерархия. Материалы для истории Русской Церкви. М., 1890. [*Titov A. A.* Rostovskaia ierarkhiia. Materialy dlia istorii Russkoi Tserkvi (The hierarchy of Rostov. Material for the history of the Russian Church). Moscow, 1890.]
- Тихомиров 1962 — *Тихомиров М. Н.* Краткие заметки о летописных произведениях в рукописных собраниях Москвы. М., 1962. [*Tikhomirov M. N.*

- Kratkie zametki o letopisnykh proizvedeniakh v rukopisnykh sobraniakh Moskvy (Short notes on the chronicles in manuscript collections of Moscow). Moscow, 1962.]
- Тихомиров 1896 — Тихомиров Н. Галицкая Митрополия. Церковно-историческое исследование. СПб., 1896. [Tikhomirov N. Galitskaia Mitropolia. Tserkovno-istoricheskoe issledovanie (The metropolia of Galicia. A ecclesiastical historical investigation). Saint Peterburg, 1896.]
- Т[урчанинов] 1829 — Т[урчанинов] Н. П. О Соборах, бывших в России со времени введения в ней христианства до царствования Иоанна IV Васильевича. СПб., 1829. [Turchaninov N. P. O Soborakh, byvshikh v Rossii so vremeni vvedeniia v nei khristianstva do tsarstvovaniia Ioanna IV Vasil'evicha (On the councils that took place in Russia since the introduction of Christianity before the rule of John IV Vasil'evich). Saint Peterburg, 1829.]
- Успенский 1998 — Успенский Б. А. Царь и Патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. [Us-penskii B. A. Tsar' i Patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (Vizantiiskaia model' i ee russkoe pereosmyslenie) (The Tsar' and the Patriarch: the charisma of power in Russia (The byzantine model and it's Russian rethinking)). Moscow, 1998.]
- Филарет, архиеп. 1884 — Филарет, архиеп. Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. [Filaret, arkhiep. Chernigovskii. Obzor russkoi dukhovnoi literatury (An overview of Russian spiritual literature). Saint Peterburg, 1884.]
- Херасков М., свящ. 1871 — Херасков М., свящ. Максим Митрополит Киево-Владимирский и всяя Руси // Владимирские епархиальные ведомости. Владимир, 1871. Т. 17. (1 сентября). Часть неофиц. С. 357—371. [Kheraskov M., sviashch. Maksim Mitropolit Kievov-Vladimirskii i vseia Rusi (Maximus the Metropolitan of Kiev and Vladimir and all Rus') // Vladimirskie eparkhial'nye vedomosti (Journal of the Vladimir Diocese). Vladimir, 1871. T. 17. P. 357—371.]
- Щапов 1978 — Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978. [Shchapov Ia. N. Vizantiiskoe i iuzhnoslavianskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI—XIII vv. (Byzantine and South Slavic law heritage in Rus' in XI—XIII cents.). Moscow, 1978.]
- Щапов 1972 — Щапов Я. Н. Княжеские Уставы и Церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. [Shchapov Ia. N. Kniazheskie Ustavy i Tserkov' v Drevnei Rusi XI—XIV vv. (Pricely bylaws and the Church in Ancinet Rus' XI—XIV cents.). Moscow, 1972.]

Abstract

Macarius (Veretennikov), archimandrite. St. Metropolitan Maximus' activities at the Russian See (accompanied by "An Exhortation" and "A Tale of Metropolitan Maximus")

This publication is a historical and biographical essay dedicated to the activities of St. Metropolitan Maximus, of the Greek origin, at the Russian See and to his contribution to the development of the Russian Church. The A. gleans all existing information concerning St. Maximus' identity and Metropolitan ministry. He pays special attention to the role St. Maximus played in the history of the Russian Church: as is known, his historical move from ruined Kiev to the city of Vladimir set in motion the process of moving the Metropolitan See to Moscow. In particular, the A. emphasizes the history of Maximus' icon of the Mother of God, called so after the name of the holy Metropolitan. The A. relates the story of the miraculous omophorion which the Most Holy Mother of God gave to the Primate in a vision. The publication is followed by edition of the original texts in Slavonic: Metropolitan Maximus' "An Exhortation" and "A Tale of Metropolitan Maximus."

Keywords: Metropolitan Maximus, History of the Russian Church, Maximus' icon of the Mother of God, omophorion of the Mother of God, Metropolitan See at Vladimir, Russian See.

ИЕРЕЙ ДИМИТРИЙ САФОНОВ

НАЛОГ НА КУЛЬТОВУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК СПОСОБ БОРЬБЫ С РЕЛИГИЕЙ ПРИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Аннотация

Публикация приоткрывает одну из страниц истории Русской Православной Церкви в период гонений советской власти на религию: налогообложение Церкви советским государством рассматривается в качестве инструмента гонений и давления на церковную организацию. Изучается период с 1930 года — начиная с составления митрополитом Сергием (Страгородским), в связи с жестокой политикой налогообложения, «Памятной записки о нуждах Православной Патриаршей Церкви» — до 50-х годов XX века, когда наблюдались новые витки ужесточения и нарушения законов о налогообложении со стороны советских государственных органов.

Ключевые слова: налог на культовую деятельность, борьба с религией, советская власть, митрополит Сергий (Страгородский), налогообложение духовенства, страхование молитвенных зданий, взносы в епархию.

Начало XX века обернулось беспрецедентным потрясением для всего Русского государства. С возникновением нового политического строя возникли и новые идеологические интересы у верхушки бюрократического аппарата страны. Одним из элементов официально провозглашенной идеологии СССР был атеизм как отрицающее религию мировоззрение.

После издания в январе 1918 г. декрета «Об отделении Церкви от государства» целью советской власти явилось уничтожение Церкви как института. В скором времени РПЦ подверглась гонениям, жестокий характер которых все более усиливался. Репрессии по отношению к священнослужителям приняли массовый характер, для многих церковников аресты заканчивались мученической кончиной. Однако

власти не ограничились прямыми репрессиями: одним из рычагов разрушающего воздействия на внутреннюю структуру РПЦ стала жесткая политика налогообложения. Непомерные налоги явились тяжелым бременем для Русской Церкви в советский период.

1. КАКИЕ НАЛОГИ ПЛАТИЛО ДУХОВЕНСТВО

С 1929 г. до начала Великой Отечественной войны священнослужители платили следующие постоянные налоги:

— подоходный налог;

— культовый сбор, то есть налог на совершение богослужений. Как тогда говорили, налог на «удовлетворение религиозных потребностей». Он составлял примерно восемьдесят пять процентов от подоходного налога;

— самообложение, которое было равно подоходному налогу;

— сельхозналог — для тех, кто занимается сельским хозяйством;

— платежи в фонд социального страхования.

Кроме этих, существовали еще и косвенные налоги:

— госпоставки были, наверное, самым тяжелым бременем не только для священнослужителей, но и для сельских жителей. Государство регулярно требовало от крестьян всевозможных поставок: мясозаготовки, молокозаготовки, картофелезаготовки и т.п. Государство покупало все это, но цену платило чисто символическую;

— сборы на нужды жилищного и культурно-бытового строительства составляли от девяти до двадцати четырех процентов от вмененного дохода от культовой деятельности;

— облигации внутреннего займа реализовывались правительством по необходимости. За деньги выдавали документ, срок погашения которого наступал через несколько лет.

2. УЧРЕЖДЕНИЕ КОМИССИИ ПРИ ПРЕЗИДИУМЕ ВЦИК И ЕЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДО 1931 ГОДА

Восьмого апреля 1929 г. постановлением президиума ВЦИК была образована постоянная комиссия при президиуме ВЦИК по вопросам культов, которую возглавил Петр Гермогенович Смидович. Именно

ему¹ митрополит Сергей (Страгородский) направил «Памятную записку о нуждах Православной Патриаршей Церкви» 19 февраля 1930 г. Основной темой «Записки» стали налоговые проблемы. Митрополит Сергей надеялся быть услышанным после того, как он озвучил на конференции перед иностранными журналистами тезисы, написанные властной рукой советских лидеров². Приведем соответствующие пункты из письма:

«1. Страховое обложение церквей, особенно в сельскохозяйственных местностях, иногда достигает таких размеров, что лишает общину возможности пользоваться церковным зданием. Необходимо снизить как оценку церковных зданий (отнюдь не приравнивая ее к зданиям доходным), так и самый тариф страхового обложения.

2. Сбор авторского гонорара в пользу Драмсоюза необходимо поставить в строго законные рамки, т.е. чтобы сбор производился только за исполнение в церкви тех музыкальных произведений, которые национализированы или же по авторскому праву принадлежат какому-либо лицу, а не вообще за пение в церкви чего бы то ни было, в частности при богослужении: чтобы исполнение служителями культа своих богослужебных обязанностей не рассматривалось как исполнение артистами музыкальных произведений и [чтобы] потому церкви не привлекались бы к уплате пятипроцентного сбора со всего дохода, получаемого духовенством, т.е. и дохода от треб, совершаемых даже вне храма.

3. Необходимо прекратить взимание сбора за страхование певчих, отмененного в июне 1929 г. и взимаемого с церковью за пропущенные годы (иногда с 1922 г.) по день отмены, причем вместе с пеней сбор иногда достигает очень значительных сумм (например, 4000 р. с лишком).

4. Необходимо отменить обложение церквей различными с/х и др. продуктами (например, зерновыми или печеным хлебом, шерстью и т. п.), а также специально хозяйственными сборами, например, на тракторизацию, индустриализацию, на покупку облигаций, госзаймов и т.п. — в принудительном порядке. За неимением у церквей хозяйства, налог, естественно, падает на членов религиозной общины и является,

¹ Через Е. Тучкова.

² Курляндский 2008. С. 183–184.

таким образом, как бы особым налогом за веру, сверх других налогов, уплачиваемых верующими наравне с прочими гражданами.

5. Распоряжение НКФ от 5-го января с. г. за № 195 о неналожении штрафов, ареста и пр. на имущество членов общины и прих. советов за неуплату налогов на Церковь необходимо распространить и на страхово́й налог, авторский и пр.

6. Необходимо разъяснить, чтобы члены прихода, церковные старосты и сторожа и др. лица, обслуживающие местный храм, не приравнивались за это к кулакам и не облагались усиленными налогами...

10. Пожелания духовенства: чтобы служители культа, как не пользующиеся при извлечении дохода наемным трудом, приравнены были по-прежнему к лицам свободных профессий, а не к трудовому элементу, тем более не к кулакам.

11. Чтобы при обложении доходов [сумма] не назначалась произвольно, иногда вне всяких возможностей (например, в Ижевске на епископа Синезия (Зарубина) наложено 10 300 рублей и потом еще 7000 рублей с сотнями в качестве аванса на будущий год), и чтобы обложение приравнено было к лицам свободных профессий.

12. Чтобы в отношении служителей культа, как элемента не кулацкого, дана была сельским властям ясная инструкция, устанавливающая некоторые границы касательно сроков и размеров местных налогов в порядке самообложения.

13. Чтобы служители культа, не занимающиеся сельским хозяйством, скотоводством, охотой и т. п., не облагались продуктами упомянутых занятий (зерновым или печеным хлебом, шерстью, маслом, дичью и т. п.), причем иногда в экстренном порядке — “в 24 часа”.

14. Чтобы при описи имущества за неуплату налогов оставался законный минимум обстановки, одежды, обуви и пр.

15. Чтобы при назначении трудовой повинности принимался во внимание, как сообразный со здравым разумом, размер налагаемой повинности (например, на священника села Люк Вотской области наложено срубить, распилить и расколоть 200 кубов дров), так и возраст, и состояние здоровья подвергаемых повинности.

16. Чтобы служители культа не лишались права иметь квартиру в пределах своего прихода и около храма в сельских местностях, хотя бы

и в селениях, перешедших на колхоз, и чтобы лица, предоставляющие служителям культа такую квартиру, не облагались за это налогами в усиленной степени»³.

Таким образом, из двадцати одного пункта «Памятной записки», тринадцать касались именно вопросов налогообложения.

А нарушений при взимании налогов с духовенства было много: «Местные финорганы не всегда считаются с фактическим заработком и таковой определяют по своему усмотрению... служителям культа нередко предлагают сдавать в порядке заготовок предметы ими не производящиеся»⁴. 6 апреля 1930 г. комиссия по делам культов при ВЦИК постановила: «Предложить местным финорганам при взимании подоходного налога считаться с наличием фактического заработка и возможностью уплаты требуемых сумм. При обложении в порядке заготовок не допускать предъявления требований на продукты, не являющиеся собственным производством, и не допускать превышения установленных норм для данной местности. Наблюдение за выполнением настоящего постановления возложить на Прокуратуру, предложив последней нарушителей привлекать к уголовной ответственности»⁵.

Нарушения выражались и «в чрезмерном налоговом обложении [культовых] зданий, а также служителей культов»⁶. 20 июня 1930 г. по инициативе комиссии Смидовича появилось циркулярное постановление Президиума ВЦИК⁷. В нем мы видим не только требования соблюдать закон, но и способы, которыми местные налоговики «боролись с религией на местах»: «Увеличение обложения молитвенных зданий, по сравнению с 1928—29 гг., должно быть мотивировано в каждом отдельном случае. В частности, не должны допускаться сборы и налоги, не установленные законом, как то: сбор за исполнение песнопений под видом авторского гонорара, промысловый налог за продажу в молитвенных зданиях церковных свечей и т.п.; виновные в таких действиях должны привлекаться к ответственности»⁸.

³ Цшапов 1996.

⁴ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 6 об.

⁵ Там же.

⁶ Там же. Д. 6. Л. 12.

⁷ В нем указывалось на нарушение местными органами советской власти закона, принятого 8 апреля 1929 г.

⁸ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 6. Л. 12.

Циркуляр запрещал также необоснованное повышение налогов: «Увеличение налоговой ставки по сравнению с предшествующими годами, должно быть в каждом случае обосновано. Не допускать лишения служителей культа жилой площади в муниципализированных зданиях без установленного в законе основания, принимая во внимание то, что один факт лишения избирательных прав не может служить основанием к выселению из муниципализированных зданий. Равным образом не должна предъявляться непосильная плата за жилую площадь и коммунальные услуги выше установленных норм. Плата за жилую площадь и за коммунальные услуги в совокупности, во всяком случае, не должна превышать тридцати процентов общего дохода служителя культа. Не допускать обложения служителей культа сборами, не соответствующими их правовому положению. Служители культа не могут быть членами некоторых видов кооперативных организаций, поэтому взыскание с них вступительных и членских взносов не может иметь места, а взысканные взносы должны быть возвращены. Служители культа не могут быть членами сельскохозяйственных коллективов, а потому с них не должны взыскиваться различного рода сборы, установленные для членов колхозов, в частности тракторные сборы, а взысканные сборы подлежат возврату»⁹. Казалось бы, советская власть шла навстречу Церкви и хотела соблюдения законности по отношению к ней, однако на практике эти предписания повсеместно нарушались.

Вскоре¹⁰ после принятия этого циркуляра комиссия П. Г. Смидовича занялась вопросом непосильного обложения тех, кто обслуживал храмы. Пользуясь тем, что договоры с ними не заключались, финансовые органы произвольно определяли размер страхования таких людей, что приводило к увеличению в разы задолженности по страхованию, которая часто в несколько раз превышала сами страховые суммы. Было принято решение: числящиеся за религиозными общинами недоимки списать и прекратить страхование лиц технически обслуживающих молитвенные здания, за исключением тех, которые были приняты на

⁹ Там же. Л. 12–13.

¹⁰ 26 июня 1930 г.

работу через биржу труда или с которыми был заключен трудовой договор через посредство профсоюза¹¹.

На этом же заседании комиссия вынуждена была констатировать многочисленные случаи переобложения духовенства: «Принимая во внимание, что взыскание налогов со служителей культа проводится с явным преувеличением доходности последних и без учета возможности уплаты... срочно издать циркуляр, разъясняющий порядок обложения служителей культа и взыскания с них налогов»¹².

Комиссия была вынуждена разбираться и с конкретными нарушениями, жалобы на которые поступали с мест. Так, на том же заседании 26 июня 1930 г. было вынесено решение относительно нарушений со стороны финансовых органов города Иваново: «Окр. финотдел... применил к служителям культа огульное обложение за 1929—30 гг. из расчета получения ими дохода не менее 2000 руб. в год, при этом фактический доход и возможность уплаты во внимание не принимались... Указанное обложение, как не соответствующее действующему законодательству, признать неправильным...»¹³.

26 августа 1930 г. комиссия рассмотрела вопрос «О переобложении настоящих и бывших служителей культа». 30 августа 1930 г. появилось «Постановление Президиума ВЦИК о налоговом обложении настоящих и бывших служителей культа на 1930—31 гг.», по которому от сельхозналога освобождались все бывшие духовные лица, снявшие сан до первого мая 1930 г., а также определялся порядок налогообложения духовенства. По доходам от сельского хозяйства налог на священнослужителя не должен был превышать налог на крестьянина с таким же доходом больше чем на сто процентов. Даже если доход священнослужителя не увеличился по сравнению с 1928—1929 гг., то налог мог быть увеличен максимум на семьдесят пять процентов, по сравнению с предыдущим годом. Сумма общего налога по «нетрудовым доходам служителей культа» (речь шла о деньгах, получаемых священником от прихода) не могла превышать налог 1928—1929 гг. больше чем на семьдесят пять процентов.

¹¹ См.: ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 8—9.

¹² Там же. Л. 9.

¹³ Там же.

Как справедливо отмечает А. Г. Далгатов об указанных решениях властей, направленных на устранение перегибов в налогообложении, решения, принятые «на злобу дня» после известных сталинских высказываний о «головокружении от успехов», выполнялись слабо и практически никакого реального облегчения священнослужителям не принесли. С 1930 г. подоходный налог с духовенства составлял семьдесят пять процентов, но достаточно часто и этот процент превышался¹⁴.

Отныне¹⁵ комиссия оставалась единственным общесоюзным (центральным) государственным органом, на который возлагалась «обязанность общего руководства и наблюдения за правильным проведением в жизнь политики партии и правительства в области применения законов о культах на всей территории РСФСР»¹⁶.

3. НАЛОГООБЛОЖЕНИЕ ДУХОВЕНСТВА С 1931 ГОДА ДО НАЧАЛА ВОЙНЫ

Циркуляр № 68 и его реальное исполнение

20 февраля 1931 г. Наркомфин СССР, под давлением комиссии ВЦИК, издал циркуляр № 68 Наркомфинам союзных республик «О порядке обложения молитвенных зданий и служителей культа». В циркуляре финансовым органам предписывалось устранить волонтаризм и «местное творчество». Был определен точный перечень и размеры обязательных платежей. Впредь запрещалось до особого разрешения исполкома местного Совета опечатывание молитвенных домов и наложение штрафов и ареста на имущество членов религиозного общества за неуплату налогов в срок¹⁷. В циркуляре говорилось: «По доходам от сельского хозяйства налог со священнослужителя не должен превышать налог с крестьянина с таким же доходом более чем на сто процентов. Сумма общего налога «по нетрудовым доходам» (содержание, выплачиваемое приходом) не может превышать налог 1928—1929 гг. больше чем на семьдесят пять процентов».

¹⁴ Крапивин, Далгатов, Макаров 2005. С. 203.

¹⁵ Согласно постановлению ВЦИК и СНК РСФСР от 31.12.1930 г.

¹⁶ Медведев 1997. С. 107.

¹⁷ Одинцов 1991. С. 49.

Из теоретических положений этого документа протоиерей А. Марченко делает следующий вывод: «Таким образом, приблизительно на пять лет сельское духовенство, а в какой-то степени и вся Церковь, получило относительную передышку»¹⁸. Такой вывод выглядит необоснованным. Для того чтобы судить, дал ли этот указ «передышку» до 1936 г., нужно проследить реальное положение с налогообложением духовенства в эти годы. В своей недавней работе иерей Михаил Щепетков показал, что и в этот период реальное налогообложение духовенства было крайне завышенным¹⁹. В марте 1931 г. И. В. Сталин, отвечая на телеграфный запрос одной из американских газет, фактически подтвердил, что представители духовенства в СССР подвергаются преследованиям: «Я жалею только о том, — заявил он, — что не смог до сих пор покончить со всеми ими»²⁰.

6 апреля 1931 г. Комиссия рассмотрела вопрос «О толковании циркуляра НКФ СССР № 68». Рассмотрение было вызвано запросом Наркомфина, который пытался фактически обойти свой же циркуляр, вызванный к жизни давлением Комиссии ВЦИК. Особенно волновал финансовое ведомство вопрос о возврате «имущества, незаконмерно изъятого у служителей культа».

Страхование молитвенных зданий

На этом же заседании Комиссия рассмотрела еще одно постановление Наркомфина: финансисты предложили изменить порядок страхования молитвенных зданий и повысить страховку. Эта идея не встретила поддержки у Комиссии²¹. Однако она же поручила Наркомфину разработать порядок страхования молитвенных зданий на следующий 1932 год²². Речь шла о страховых взносах за пользование церковным зданием. Каждый храм был застрахован в обязательном порядке. Страховой взнос составлял примерно тридцать процентов от налога на строение (50—500 рублей)²³.

¹⁸ Марченко 2008. С. 107.

¹⁹ Щепетков М., свящ. 2008.

²⁰ Цит. по: Крапивин, Далгатов, Макаров. 2005. С. 479.

²¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 9. Л. 8—8 об.

²² Там же. Л. 8 об.

²³ Щепетков М., свящ. 2008.

24 июля 1931 г. Наркомфин СССР издал циркуляр об изменении порядка обложения не только на текущий 1931 год, но и на последующие годы²⁴. 16 октября 1931 г. комиссия вернулась к вопросу о повышении страховки церковных зданий. Было решено признать «изменение действующего законодательства по вопросу страхования молитвенных зданий нецелесообразным». Комиссия настаивала на том, чтобы к храмам применялись те же страховые взносы, что и до 1930 г., после которого они стали необоснованно повышаться. Комиссия предписывала: «Поручить НКФ РСФСР²⁵ принять меры к тому, чтобы установленные нормы страхования строго и неуклонно проводились в жизнь... Страховые взносы уплачиваются в сроки, установленные для прочих категорий страхователей»²⁶.

Взносы в епархию и Патриархию

Несмотря на усилия комиссии ВЦИК ради сохранения порядка налогообложения духовенства в рамках закона, материальное положение духовенства продолжало ухудшаться. К непосильным налогам со стороны государства следует прибавить постоянно растущие взносы, которые приходы и священство должны были делать на содержание епархиальных управлений и Московской Патриархии. Так, епископ Барнаульский и Алтайский Герман 27 ноября 1931 г. издал распоряжение своему духовенству: «Предложите церковным советам не позднее 1 января 1932 г. внести мне на мое содержание, на содержание членов Патриаршего Синода и на другие церковные епархиальные нужды в двойном размере против первой половины сего года, так как дороговизна всех продуктов всем известна»²⁷.

Ослабление налогового давления в 1932 г.

В 1932 г., в связи с массовыми неисполнениями предписаний центра на местах, Комиссия разработала проект циркуляра местным исполни-

²⁴ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 6. Л. 14.

²⁵ Согласно предложению Секретариата ВЦИК.

²⁶ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 9. Л. 46.

²⁷ Документы по истории церквей и религиозных объединений в Алтайском крае. Барнаул, 1999. С. 86.

тельными органам, где отмечалось: «Применяется обложение в индивидуальном порядке сложившихся сан служителей культа при отсутствии нетрудового дохода. Твердые задания по заготовкам даются без учета мощности хозяйства и на продукты, не вырабатываемые в хозяйстве... данные действия нарушают директивы партии и правительства по вопросам культов, президиум ВЦИК предлагает немедленно довести до сведения представителей рисков, районных судебных органов и районной прокуратуры, прилагаемые к настоящему циркулярному распоряжению постановления и циркуляры, приняв меры к самому точному их выполнению на местах при рассмотрении дел, относящихся к служителям культов и к религиозным объединениям, и [меры] к немедленному исправлению допущенных местными органами нарушений»²⁸.

Некоторое ослабление экономического давления сказывалось в 1932 г. и в отношении крестьянского населения в целом. Так, в мае 1932 г. впервые со времен НЭПа было дано разрешение колхозам продавать излишки продукции на рынке²⁹.

«Исправление перегибов»

9 июня 1932 г. состоялось совещание председателя ВЦИКа М. И. Каплинина и его заместителей, рассмотревшее факты «извращения линии партии» в практике религиозной работы. Совещание предложило комиссии по культам произвести проверку и вынести на рассмотрение фракции ВКП(б) Президиума ВЦИКа доклад о деятельности местных органов власти с вызовом тех руководителей этих органов, которыми были допущены наибольшие нарушения законодательства о культах³⁰. Итогом обсуждения явилась подготовка проекта специального циркуляра Президиума ВЦИК об искажениях и нарушениях законодательства о культах. Текст был подготовлен Центральной комиссией по культовым вопросам.

В тексте документа, в частности, говорилось о том, что из ста шестидесяти трех дел о нарушениях при раскулачивании и даче твердых

²⁸ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 6. Л. 5.

²⁹ Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936 гг. М., 2001. С. 131.

³⁰ Ревякин 1995. С. 128.

заданий по заготовкам для духовенства Центральной комиссией было отменено девяносто одно решение (56 %).

Попытка «исправления перегибов» и нарушений советской законности была общей тенденцией, которая обозначилась в 1932 г. Так, 27 июля 1932 г. появилось письмо «Ко всем чекистам» вновь назначенного первого зампреда ОГПУ И. А. Акулова. В нем отмечались как недопустимые многочисленные случаи пыточного следствия в Москве и в провинции. В 1931–1932 гг. проверки показали наличие огромного числа вопиющих нарушений законности: фабрикацию дел, издевательства над арестованными, допросы агентов в качестве свидетелей «без особой необходимости»³¹.

Е. А. Тучков в сентябре 1932 г. был снят с должности главы «церковного» подразделения ОГПУ новым главой Секретно-политического отдела (СПО) Г. А. Молчановым. Начальником Третьего отделения стал И. В. Полянский.

Ужесточение налоговой политики

Тенденция к ужесточению налоговой политики в отношении духовенства и верующих начала проявляться с конца 1931 года. 23 декабря комиссия приняла решение «приравнять к служителям культов» в отношении подоходного налога членов «двадцаток» — «лиц, состоявших на службе в Центральных исполнительных органах религиозных объединений (литераторы, преподаватели, художники)»³².

«Либеральные» тенденции в политике по отношению к Церкви стали сходить на нет в конце 1931 г. на фоне общего ужесточения политики в отношении крестьянства. 25 сентября 1931 г. появился приказ ОГПУ «Об усилении агентурно-оперативной работы по ссыльному кулачеству», а через два с половиной месяца — «Об агентурно-оперативной работе в деревне»³³. Состоявшийся в январе 1933 г. пленум ЦК ВКП(б) вновь подчеркнул необходимость усиления борьбы с «чуждыми элементами» в деревне для укрепления колхозов изнутри. К «чуждым элементам» были отнесены и священники³⁴.

³¹ Тепляков 2008. С. 262.

³² ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 9. Л. 47 об.

³³ Тепляков 2008. С. 152.

³⁴ Проскурина 2002. С. 72.

Через месяц комиссия приняла постановление «О состоянии религиозных организаций». Отмечалась консолидация «контрреволюционного актива в рамках религиозных организаций», в связи с чем прозвучал призыв «удвоить бдительность», а также «провести решительную линию по сокращению возможности влияния служителей культа в массах трудящихся»³⁵.

Тогда же комиссией начали приниматься решения, ужесточавшие налоговую политику в отношении духовенства. Было решено приравнять «обложение хозяйств служителей культа, имеющих коров, в деле молокозаготовок к [обложению] кулацких хозяйств»³⁶. Однако комиссия отказывалась принимать наиболее драконовские, абсурдные предложения по новым налогам. Так, на том же заседании была отвергнута идея установить «твердые задания по яровым посевам» для тех «служителей культа», которые не имели полевых наделов.

Тем не менее это не отменяло общую тенденцию периода. В марте того же года был введен новый порядок по мясозаготовкам: к обязательной поставке скота стали привлекаться «служители культа, облагаемые с/х налогом», однако «по нормам, определяемым для кулацких хозяйств (от полуторного до двойного размера)», рекомендовано было привлекать лишь тех «служителей культа, которые имеют признаки для определения кулацких хозяйств». Таким образом, по закону на большинство священников была распространена норма единоличников, но на практике священников привлекали к поставкам как кулаков.

На том же заседании был принят еще один налог, согласно которому религиозные объединения должны были привлекаться «к расходам по устройству и ремонту мостовых и тротуаров»³⁷.

Решение, принятое еще 16 февраля 1933 г., было подтверждено комиссией ВЦИК 16 ноября 1934 г., когда Свердловская комиссия по делам культов предложила заставлять священников выращивать полевые культуры с целью изъятия произведенного зерна. Комиссия определила: «Признать нецелесообразным привлечение служителей культа, не занимающихся с/хозяйством, к посевам зерновых культур»³⁸.

³⁵ Медведев 1997. С. 116.

³⁷ Там же. Л. 12 об.

³⁶ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 22. Л. 11.

³⁸ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 33. Л. 40.

Несмотря на то, что циркуляр от 19 февраля 1931 г. продолжал действовать, ограничивая налоговый гнет, появлялись новые налоги. Так, 16 ноября 1934 г. комиссия определила, что единовременный налог 1934 года служители культа должны выплачивать в двойном размере³⁹.

18 мая 1935 г. был самоликвидирован Священный Синод: одной из причин этого была острая нехватка средств.

Как справедливо отмечает А. Г. Далгатова, «с середины 1935 г. анти-религиозная работа, сопряженная со сталинским тезисом “об усилении классово́й борьбы по мере продвижения к социализму”, стала окончательно приобретать погромный характер»⁴⁰.

16 апреля 1935 г. в Москве умер бессменный председатель комиссии по вопросам культов при ВЦИК П. Г. Смидович. Во многом благодаря его личной инициативе этот орган зачастую отстаивал законность и умеренность в вопросах налогообложения духовенства. Комиссию возглавил П. А. Красиков, настроенный по отношению к религиозным организациям гораздо более решительно.

В октябре 1935 г. были расформированы комиссии по вопросам культов при ЦИКах союзных и автономных республик. Комиссия при ВЦИК, которую возглавлял П. Г. Смидович, ушла в небытие. Ее функции стали выполняться комиссией по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР⁴¹. Тогда же был изменен прежний порядок налогообложения.

Именно в 1935 г. священники часто писали своим архиереям о выплате налогов примерно то, что писал протоиерей Николай Немчинов из Коми-Пермяцкого округа: «Уплатил. Сам с семьей голодую»⁴².

В 1937 году, когда репрессии священнослужителей, закрытие храмов и ликвидация церковных общин приняли массовый характер, появился циркуляр Наркомфина, который гласил: «Средства религиозных общин принимаются на хранение в сберкассе на имя исполнительного органа религиозного общества (церковного совета). Религиозное

³⁹ Там же. Л. 39.

⁴⁰ Крапивин, Далгатова, Макаров 2005. С. 482.

⁴¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 23. Л. 18.

⁴² Душу не погублю. Исповедники и соглядаты (в документах) / Сост. В. Королев. М., 2001. С. 102–103.

общество открывает текущие счета»⁴³. При ликвидации религиозной организации денежные средства перечислялись в государственный бюджет.

В 1938 г. перестала существовать культкомиссия ЦИК СССР. Кроме того, ввиду физической ликвидации почти всего духовенства и приходов вопрос об их налогообложении перестал быть актуальным, хотя указанные выше властные директивы никто не отменял.

Именно в 1937–1938 гг. неуплата налогов часто становилась поводом для репрессий в отношении священнослужителей. Характерен пример священника Бориса Боголепова, который с июля 1936 г. служил в Троицком храме села Коробина Тверской области. В январе 1937 г. сельсовет потребовал от отца Бориса уплаты налогов за предыдущий год — 50 кг мяса, 160 рублей культналога, 160 рублей подоходного налога и 160 рублей налога по самообложению. Священник отказался платить налоги и был обвинен в том, что «поставил под угрозу срыва сбор средств и мясopоставок», виновным себя не признал, пояснив, что не мог выплатить налоги и поставить мясо, так как не имел для этого ни материальных средств, ни скота или птицы. Суд приговорил его к полутора годам заключения в ИТЛ⁴⁴.

4. ОСЛАБЛЕНИЕ НАЛОГОВОЙ ПОЛИТИКИ С НАЧАЛОМ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И. В. ПОКРОВСКОГО

Изменение отношения государства к Церкви

С началом войны появились первые признаки изменения политики государства в отношении Церкви. Однако в Указе Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 г. «О подоходном налоге с населения» такой категории, как священнослужитель, не было.

Вопрос о налогах был поднят тремя митрополитами во время знаменитой встречи со Сталиным 4 сентября 1943 г. На приеме у И. В. Сталина митрополиты сказали, что «иногда на местах бывает переобло-

⁴³ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 49. Л. 32.

⁴⁴ Дамаскин (Орловский), игумен 2009. С. 32.

жение духовенства подоходным налогом, на что т. Сталин обратил внимание и предложил... в каждом отдельном случае принимать соответствующие меры проверки и исправления»⁴⁵.

Ослабление налогового гнета на епархии со стороны государства дало возможность усилить финансирование церковного центра. Синод предложил всем епархиям ежемесячно вносить на содержание Патриархии, а также богословского института и богословских курсов по 15 тысяч рублей⁴⁶.

Большая работа по ослаблению налогов с духовенства в 1944 г. была проделана юристом Советом по делам РПЦ И. В. Покровским. По его проектам Наркомфин в течение 1944 г. принял ряд поправок к существующему порядку налогообложения. В частности, Наркомфин запретил взимать налоги и страховки с недействующих церквей⁴⁷. Кроме того, был установлен порядок обложения подоходным налогом преподавателей академий и семинарий и лиц, работающих в религиозных общинах по найму. Было принято решение об освобождении служителей культа, проживающих в сельской местности, от поставок мяса, яиц, если у них не было скота и птицы⁴⁸.

Эти особенности Совет довел до сведения уполномоченных. Так, согласно указанию уполномоченного по Хабаровскому краю И. И. Костикова от 27 июля 1944 г., «налог со строений, земельная рента и страховые платежи взыскиваются только с тех церквей, которые в списках уполномоченных Совета значатся в числе действующих»⁴⁹.

Злоупотребления на местах

Однако поскольку в соответствующем Указе категория «священнослужитель» отсутствовала, постольку открылись большие возможно-

⁴⁵ Цит. по: Одинцов 1999. С. 289.

⁴⁶ Согласно докладной записке Г. Г. Карпова В. М. Молотову от 23 декабря 1943 г. (Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. М., 2009. С. 266).

⁴⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 5. Л. 68.

⁴⁸ Чумаченко 1999. С. 91.

⁴⁹ Религия и власть на Дальнем Востоке России. Сборник документов. Хабаровск, 2001. С. 214.

сти для злоупотреблений со стороны финорганов. После «Разъяснения»⁵⁰ Наркомфина священники стали приравняться при обложении налогами к некооперированным кустарям⁵¹, т.е. налог с них не должен был превышать шестидесяти пяти процентов от их декларируемого дохода. В циркулярном письме устанавливалось, что общая сумма как подоходного, так и военного налога с духовенства не может превышать семидесяти пяти процентов годового дохода⁵².

Наркомфин предписывал⁵³, что при исчислении налога с духовенства должен был учитываться весь доход, получаемый священнослужителем за совершение различных обрядов и треб, независимо от того, из какого источника они получили этот доход. В облагаемый доход включались также пособия, выдаваемые епархиальными управлениями. В тех случаях, когда духовенство за выполнение обрядов и треб получало от населения натуральную оплату, облагаемый доход определялся исходя из общего количества совершенных ими обрядов и треб и средней денежной платы за выполнение этих треб. Случайные приношения продуктами со стороны верующих при определении налога не учитывались и налогом не облагались⁵⁴.

Но предвоенная ситуация повторилась: в реальности налоговые инспекторы на местах исчисляли доходность священнослужителей по своему собственному усмотрению. В конце 1944 года по заданию Совета по делам РПЦ уполномоченными различных областей было произведено обследование шестидесяти шести православных приходов «в целях установления существующего порядка законности обложения духовенства подоходным и военным налогами». Вскрылись многочисленные факты переобложения духовенства местными финансовыми органами: «Налогом облагались случайные приношения продуктами — они включались в доход священника в денежном эквиваленте, причем по ценам рынка; средства, собранные общиной для оплаты налога,

⁵⁰ В циркулярном письме от 17 апреля 1944 г.

⁵¹ По ст. 19 Указа ВС СССР от 30 апреля 1943 г.

⁵² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 6. Л. 67.

⁵³ Циркуляр Наркомфина СССР от 17 апреля 1944 г.

⁵⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 6. Л. 68.

включались в доход священника и вновь облагались налогом; облагались суммы, которые выдавались благочинным “на расходы для разъездов по епархии”⁵⁵.

Категории доходности духовенства

Совет по делам РПЦ в конце 1944 г. принял решение: с целью выяснения истинных доходов духовенства определить категории доходности духовенства в зависимости от количества прихожан. Для определения категорий была обследована доходность приходов за 1943–1944 гг. По результатам обследования все они были поделены на пять категорий:

1. В приходах первой категории (до 200 прихожан) годовая доходность составляла 40 тысяч рублей, колеблясь от 3600 (Богородичная церковь в селе Белополье Курской области) до 148 200 рублей (церковь в селе Стельково Калязинского района Калининской области).

2. В приходах второй категории (от 200 до 500 прихожан) средняя доходность составляла 50 000 рублей, колеблясь от 9720 рублей (Ильинская церковь города Сумы) до 171 530 рублей (церковь в селе Русская-Кочаево Краснохолмского района Калининской области).

3. В приходах третьей категории (от 500 до 1000 прихожан) средняя годовая доходность была 62 000 рублей. При этом нижний уровень составлял 5600 рублей (Николаевская церковь в селе Песчанки Красноградского района Харьковской области), а верхний — 267 000 рублей (Воскресенская церковь города Калязина Калининской области).

4. В приходах четвертой категории (от 1000 до 3000 прихожан) средняя доходность равнялась 112 000 рублей, колеблясь от 4600 рублей (Благовещенская церковь города Краснограда Харьковской области) до 514 650 рублей (село Шихраны Канашского района Чувашской АССР).

5. В приходах пятой категории (свыше 3000 прихожан) средняя доходность составляла 300 000 рублей, с нижней границей в 10 000 рублей (Озерянская церковь города Харькова) и верхней 550 000 рублей (церковь в слободе Печоры Ждановского района города Горького)⁵⁶.

⁵⁵ Чумаченко 1999. С. 91–92.

⁵⁶ Якунин 2001. С. 128–129.

Подобная система не могла сыграть большой положительной роли, потому что внутри каждой категории разница в доходности между отдельными церквями была очень высока. Налоги исчислялись в таких размерах, что часто священники были просто не в состоянии их оплатить. Это иногда приводило к тому, что священники отказывались занимать вакантные места в храмах.

Уклонение от уплаты налогов

Определенная часть священнослужителей стремилась снизить предусмотренные начисления по их доходам, исчисляемым с декларации; многие старались уклониться от обложения. Некоторые священники указывали, что пользуются определенной ставкой от церковного ящика, тогда как фактически в церковный ящик от их треб поступало только за крестины и похороны, другие же совершенные ими обряды не учитывались. Пользуясь доходом за совершение других треб, такие священники пытались переложить иногда налоговые исчисления только на те суммы, которые от них имела община. Некоторые, пользуясь доходами самостоятельно, все налоги старались переложить на общину. При естественном стремлении большинства священнослужителей показать в декларации как можно меньшую сумму дохода, а в отдельных случаях его скрыть, финорганам было очень трудно определить действительные доходы священников.

В 1951 году протоиерей А. Осипов в докладной записке уполномоченному по Ленинградской области отмечал: «Сознательный постоянный обман финорганов стал законом»⁵⁷. По его данным, сам Патриарх Алексий в кругу близких ему лиц говорил: «Рассказывал мне один владыка: “Был я в гостях в одном доме и повстречался с «финном»⁵⁸. Тот жалуется: «Обманывают меня ваши батюшки... Вот один показал две тысячи дохода в месяц, а я чувю, что он не меньше трех получает». А я ему в ответ: «Что вы, откуда ему столько заработать?» А сам думаю: «Дурак, ты, дурак... Да он тридцать тысяч в месяц в карман кладет, а ты — три

⁵⁷ Цит. по: Данилушкин 1997. С. 919.

⁵⁸ Т.е. работником финансовых органов.

тысячи»". И патриарх, и архиереи весело смеялись»⁵⁹. Достоверность цифр в этом сообщении, по нашему мнению, следует подвергнуть сомнению. Его автор являлся секретным осведомителем⁶⁰ ленинградского уполномоченного Совета по делам РПЦ. В том же 1951 году А. Осипов сложил с себя сан, затем отрекся от веры в Бога и покинул Церковь. И если утаивание доходов не подлежит сомнению, то размер доходов духовенства, указанный Осиповым, безусловно, мог быть искажен.

Обход налоговой системы не был средством решения проблемы. Так, 21 февраля 1945 г. уполномоченный по Ставропольской области Н. Чудин в информационном докладе за первое полугодие 1945 г. сообщал: «Четыре заявления поступило от священников, в которых они жаловались на переобложение их налогом»⁶¹.

Налоги на монастыри и монашествующих

Постановление Совнаркома СССР от 29 августа 1945 г. «О порядке обложения доходов монастырей и предприятий при епархиальных управлениях» указывало: «Разрешить Наркомфину СССР привлекать к обложению подоходным налогом⁶²... доходы монастырей от имеющихся у них сельскохозяйственных и других источников, а также доходы свечных заводов и других предприятий при епархиальных управлениях»⁶³.

Согласно тому же постановлению, черное православное духовенство и духовные лица других исповеданий, принявшие обет безбрачия, освобождались от обложения налогом на холостяков, одиноких и мало-семейных граждан СССР⁶⁴, а монастыри освобождались от земельной ренты и уплаты налога со строений. Постановление освобождало от уплаты военного налога монахов и монахинь, проживающих на территории монастырей и не имеющих личных доходов.

⁵⁹ Цит. по: Данилушкин 1997. С. 919.

⁶⁰ Гаркавенко 2011; Фирсов 2004.

⁶¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 12. Л. 103.

⁶² В порядке статьи 19 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 г. «О подоходном налоге с населения».

⁶³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 29. Л. 38.

⁶⁴ Там же. Л. 38.

5. ПОСЛЕВОЕННАЯ ПОЛИТИКА
НАЛОГООБЛОЖЕНИЯ

3 декабря 1946 года вышло постановление⁶⁵ Совета министров, в котором говорилось, что «служители религиозных культов, певчие церковных хоров, регенты облагаются также подоходным налогом по заработкам от преподавательской деятельности в духовных школах и по доходам, полученным от работы в органах управления религиозных обществ (епископы, пресвитеры и т. п.), на одинаковых условиях со всеми рабочими и служащими в порядке пятой статьи закона “О подоходном налоге с населения”. Доходы же от совершения религиозных обрядов облагаются на одинаковых основаниях с некооперативными кустарями и другими лицами, имеющими доходы от работы не по найму»⁶⁶.

Однако подоходным налогом не облагались пособия на лечение, которые служителям культа выдавали органы управления религиозных объединений. Духовенство пользовалось этим для улучшения материального положения. Дело в том, что многие епархиальные управления систематически выдавали служителям культа, под видом пособий на лечение, крупные денежные суммы, добываясь таким образом уменьшения подоходного налога с духовенства.

В конце 1946 года вышел циркуляр «О порядке обложения налогами служителей религиозных культов»⁶⁷, где было конкретно указано, из чего складывается доход священника, который должен облагаться подоходным налогом. Также оговаривались те формы дохода, которые облагаться налогом не могут⁶⁸. Предусматривалось привлечение служителей религиозного культа, проживавших в сельской местности, к участию в самообложении в размере 150 рублей⁶⁹. Совет по делам РПЦ разослал уполномоченным инструктивное письмо «О мероприятиях

⁶⁵ Постановление Совета Министров № 2584 «О порядке обложения налогами служителей религиозных культов».

⁶⁶ То есть по 19 статье Указа 1943 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 126. Л. 21.

⁶⁷ От 13 декабря 1946 г. № 870 Министерства финансов СССР.

⁶⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 8. Л. 118.

⁶⁹ На основании ст. 7 Постановления ЦИК и СНК СССР от 11 сентября 1937 г. «О самообложении населения».

тиях в связи с постановлением Правительства о налогах с духовенства и о монастырях»⁷⁰.

По данным на 1946 г. священник был обязан отдавать государству в среднем сорок три процента от суммы своего общего дохода⁷¹.

В Совете по делам РПЦ при Совете Министров СССР располагали информацией, согласно которой доходы городских священников в крупных городах колебались от 5 до 10 тысяч рублей в месяц и облагались налогом в размере шестидесяти пяти процентов. Доходы духовенства в других городах составляли от 2 до 4 тысяч рублей в месяц и облагались налогом в размере сорока—пятидесяти процентов. Доходы священников в сельской местности составляли от 500 до 2000 рублей в месяц и облагались налогом в сумме от шестнадцати до сорока процентов. В особом положении находилось православное духовенство в Прибалтике и в западных областях Украинской ССР, где доходы были крайне незначительны и часто не превышали 200—300 рублей в месяц⁷².

В связи с обсуждаемой в Совете по делам РПЦ и в правительстве проблемой налогообложения духовенства Патриарх Алексий не раз ставил вопрос о переводе или переквалификации налогообложения духовенства со статьи 19-й на статью 18-ю Указа «О подоходном налоге с населения», согласно которой предельная ставка обложения равнялась пятидесяти пяти процентам.

Интересна в этом отношении точка зрения председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова. На заседании Совета по вопросу о налогообложении духовенства, состоявшемся 22 апреля 1947 года, Карпов сказал: «...считаю, что надо не только опустить пресс, то есть ст. 19, а снять его совсем. Они пищали под этим прессом. Надо ли сейчас? Нет, это сейчас даже вредно. Мы должны подчеркнуть, что государство строит, восстанавливается за счет доходов от промышленности, производства, на доходы от населения, и в том числе духовенство принимает участие в этих доходах как граждане Советского Союза... Это мелкий вопрос, но вопрос политический... Мы должны думать, чтобы не делать булавочные уколы духовенству, в чем можно уступить, отказать-

⁷⁰ Одинцов, Чумаченко 2005.

⁷¹ Шин 2002. С. 161.

⁷² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 126. Л. 14.

ся, ослабить... Поэтому поставить вопрос перед товарищем Сталиным, чтобы приравнять духовенство к категории служащих, мы должны... Мы этот пресс с католиков сняли, надо снять и с православных»⁷³. Однако этот вопрос так и не был решен.

Денежная реформа 1947 года

Благосостояние духовенства Русской Православной Церкви ощутимо подорвала денежная реформа. 14 декабря 1947 г. было издано постановление Совета министров СССР «О проведении денежной реформы и отмене карточек на продовольственные и промышленные товары». Старые деньги в течение недели обменивались на новые из расчета 10:1. Льготному обмену подлежали вклады в сберегательных кассах (до 3000 рублей — в соотношении один к одному). Совет министров СССР принял решение оставить деньги на текущих и расчетных счетах религиозных объединений РПЦ без переоценки, т.е. они не были девальвированы⁷⁴. Однако личные сбережения духовенства, как и других частных лиц, уменьшились в десять раз.

Новое ужесточение налогообложения

Разрешение на льготный обмен денег в ходе денежной реформы 1947 г. было последним шагом правительства по ослаблению налогового бремени духовенства. В том же году стали намечаться первые признаки ужесточения политики в этом вопросе. В первой половине 1947 г. было издано постановление Совета министров о привлечении к обложению подоходным налогом незарегистрированных священников.

На местах финорганы начали действовать все более жестко, что вызывало частые жалобы. Например, епископ Кишиневский и Молдавский Венедикт (Поляков) в 1947 г. обращался с ходатайством о пересмотре подоходных и других налогов с монастырей, но на такие уступки советские органы власти не пошли. Советом министров Молдавии и уполномоченным по делам РПЦ было решено закрыть монастыри, не имеющие возможности и средств справиться с государственными

⁷³ Чумаченко 2005. С. 92.

⁷⁴ Там же.

платежами, как «нерентабельные». Однако епископ Венедикт, узнав об этом намерении, выразил решительный протест, стараясь всячески отстоять обители⁷⁵.

Также и митрополит Ленинградский Григорий писал Патриарху 28 марта 1947 года: «Духовенство церквей г. Ленинграда обложено непосильным налогом. Обращение в ГОРФО с жалобами ни к чему не привело. Причты обращаются с жалобами в Министерство финансов. Я обратился к уполномоченному по Ленинградской области с просьбой о содействии в получении отсрочки в части взноса налога»⁷⁶. Он привел случай, когда в Пскове при одинаковой доходности протоиерея Василия Павлова с другими клириками храма, его обложили налогом в три с лишним раза большим, чем других. Митрополит просил Патриарха обратиться в Министерство финансов.

27 июня 1947 г. появилось распоряжение Министерства финансов СССР об обложении доходов приходских общин от свечных мастерских и прочих приходских предприятий Церкви. Если до этого свечные мастерские платили лишь налог со строений, земельную ренту и страховку в размере от 10 000 до 50 000 рублей в год, в зависимости от характера церковного здания, то после этого распоряжения стали платить еще и подоходный налог, равный в среднем пятидесяти процентам от полученного дохода⁷⁷.

*Деятельность Патриарха
по решению налоговой проблемы*

Московская Патриархия значительно уменьшила свои доходы и вынуждена была жестко контролировать расходы. 18 августа 1947 г. Патриархом была утверждена инструкция кассиру МП, который мог получать и выдавать средства только по документам с личной подписью

⁷⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 24. Л. 24.

⁷⁶ Письмо митрополита Григория Патриарху Алексию от 28 марта 1947 г. № 865/02. Архив МДА.

⁷⁷ Справка о церковных и причтовых доходах и их обложении, составленная юрисконсульту Советом по делам РПЦ И. В. Покровским. ГАРФ. Коллекция документов.

Патриарха и еженедельно отчитываться перед ним о расходах⁷⁸. В том же году Хозяйственное управление МП под председательством епископа Макария (Даева) выпустило специальную инструкцию об учете свечей, вводящую строгую отчетность свечных ящиков за полученные свечи, которые в накладной должны были учитываться в килограммах и штуках⁷⁹.

В феврале 1948 г. Патриарх Алексий попытался решить проблему и предпринял попытки облегчения налогового бремени духовенства. 14 февраля он направил Г. Г. Карпову письмо, в котором просил его дать указание Министерству финансов, дабы оно сочло при налогообложении, что после денежной реформы 1947 г. доходы духовенства снизились примерно на сорок пять процентов, в противном случае, как писал Патриарх, это поставит духовенство в крайне тяжелые условия существования.

Через десять дней он подготовил проект письма Г. Г. Карпову, в котором говорилось: «Не без основания мы полагаем, что за последнее десятилетие (особенно за годы войны и последние годы) священнослужители Русской Православной Церкви своей патриотической и общественной работой на пользу Родине приобрели себе право на внимание к ним со стороны государства. Самое понятие о них, как об исключительно «нетрудовом элементе» фактически как-то изменилось в сторону признания за ними какой-то общественной полезности. Та значительная часть населения нашего государства, которая считает себя верующей и принадлежащей нашей Церкви, несомненно, пользуется благотворным влиянием духовенства в интересах Родины. Духовная и материальная жертвенность населения, особенно проявившаяся на поле брани против мирового врага и продолжающая не остывать в жертвенном труде на восстановление Родины, — это неотъемлемая часть и заслуга нашего духовенства. Мы вправе считать это фактом, признаваемым нашим государством, которое отметило заслуги значительного числа духовенства трудовыми почетными орденами и медалями.

⁷⁸ Инструкция кассиру Московской Патриархии. 18 августа 1947 г. Архив МДА.

⁷⁹ Информации по Среднеазиатской епархии. 1948. № 7. С. 22–23. Машинопись. Библиотека МДА.

“Нетрудовой элемент” признан достойным носить “трудовые” знаки отличия. Но в некоторую часть жизни нашей Родины, именно в экономическую часть ее, еще не проникли эти проблески. До сих пор еще каждый священнослужитель, входя в любой финансовый орган нашей страны (от районного до всесоюзного), испытывает чувство “лишнего” для нашего народа человека. В этих органах он приравнен к единоличному кустарю со своим инструментом, к грабарю со своей тягловой силой, к чистильщику обуви и т.п. Священнослужители с горестью говорят, что в стенах финансовых органов они принуждены прятать свои трудовые знаки отличия, так как там не признают их значения. С еще большей горечью они читают стереотипные ответы с отказом высших финансовых инстанций, не обращающих внимания на явное нарушение низовыми налоговыми организациями законов и инструкций даже Министерства финансов СССР»⁸⁰. Последние слова, по всей видимости, были сочтены Патриархом слишком требовательными, и в окончательном варианте письма, которое было датировано 3 марта 1948 г., они были опущены.

В письме содержался проект принципиального пересмотра налогообложения духовенства, исходя из реальных доходов различных групп духовенства. Это, по мнению Патриарха, позволило бы избежать ситуации, когда инспекторы подгоняли «исчисление налога к сумме неправильно ими же запланированного налога». Предложения Патриарха сводились к следующему:

«а) Патриархия устанавливает четыре разряда по сумме доходности причта:

I-й разряд — кафедральные соборы в Москве и в епархиальных городах (где имеет местопребывание архиерей), с годовым доходом всего причта в сумме от 250 до 300 тысяч рублей;

II-й разряд — обычные приходские храмы в Москве, в областных и районных городах, а также монастырские храмы с годовым доходом всего причта в сумме от 150 до 200 тысяч рублей;

III-й разряд — меньшие приходские храмы в Москве, в районных городах и большие приходские храмы в сельских местностях, с годовым доходом всего причта в сумме от 75 до 100 тысяч рублей;

⁸⁰ Архив МДА.

IV-й разряд — малые приходские храмы в сельских местностях, с годовым доходом всего причта в сумме от 30 до 50 тысяч рублей.

б) согласно этим разрядам, утвержденным Московской Патриархией, по представлению епархиальных архиереев списки храмов передаются соответствующим финансовым органам.

в) финансовые органы производят проверку деклараций духовенства и устанавливают фактический доход в пределах сумм присвоенного храму разряда.

г) право на подачу обжалования по линии вышестоящих финансовых органов предоставляется только в случаях возможных нарушений пределов сумм разрядной сетки или нарушений действующих постановлений в процедурных обстоятельствах опроса и других обстоятельствах, зависящих от финансовых органов.

д) все жалобы на неправильности определения разрядности храма направляются и разрешаются по церковной линии, чем значительно облегчается делопроизводство финансового государственного аппарата.

е) по разряду налогового обложения служители религиозных культов причисляются к той же статье финансовых законоположений, к которой относятся лица свободных профессий (литераторы, врачи, художники и т. п.), с отменой обложения по ст. 19 действующих законов»⁸¹.

Этот проект был изучен юрисконсультom Совета В. Покровским, который пришел к выводу, что «предлагаемый Патриархом проект порядка обложения подходящим налогом священнослужителей неприемлем, так как противоречит действующему в СССР налоговому законодательству».

Дело было в том, что проект Патриарха лишал финорганы определенных прав. Подходящий налог со всех категорий населения взимался в размере определенного для каждой группы налогоплательщиков процента от фактически полученного ими дохода. Духовенство Русской Православной Церкви не имело твердого ежемесячного заработка:

⁸¹ Письмо Патриарха Алексия в Совет по делам РПЦ от 3 марта 1943 г. Архив МДА.

доход зависел от числа совершенных треб и пожертвований верующих. Размер начисляемого на священнослужителей подоходного налога определялся⁸² на основании деклараций о фактически полученном доходе, ежегодно подаваемых ими финансовым органам к 15 января, и на данных обследования, производимого финансовыми органами. Согласно проекту Патриарха, финансовые органы лишались права устанавливать подлежащую обложению доходность священнослужителя, т. к. не могли бы облагать налогом доходность, превышающую предел, который был определен в письме Патриарха.

Еще в 1946 году Совет изучал вопрос о возможности хотя бы приблизительного распределения церквей на группы по доходности причта в зависимости от числа прихожан и местонахождения церкви (столица, город, село). Полученные данные указывали на невозможность установить такую группу церквей, которая давала бы основание хоть приблизительно определить для каждой группы среднюю годовую доходность церковного причта.

По заключению В. Покровского, было бы крайне желательно, чтобы доход от верующих поступал не непосредственно к священнику, а в церковную кассу, а причту выплачивалась бы ежемесячная определенная часть дохода по ведомости. Он также считал справедливым обложение духовенства по 18-й, а не 19-й статье Указа 1943 г.

Весной 1948 г. в Патриархию поступало особенно много жалоб епископов на непосильную тяжесть налогов, что было следствием падения доходов в результате обеднения населения, которое, в свою очередь, явилось следствием денежной реформы декабря 1947 г. Все эти жалобы Патриарх переправлял в Совет по делам РПЦ. Так, 7 мая 1948 г. он передал жалобу архиепископа Ставропольского Антония о том, что райфинотдел произвольно снял со счетов епархии 150 тысяч рублей в качестве дополнительного налога на свечную мастерскую.

Патриарх 26 марта 1948 г. направил в Совет письмо⁸³, в котором сообщал, что Кропоткинское жилищное управление требует арендную

⁸² В соответствии со ст. 30 Указа о подоходном налоге с населения от 30 апреля 1943 г.

⁸³ Архив МДА.

плату за здание в Чистом переулке, дом 5, и напоминал Совету, что это здание было передано в 1943 г. по указанию Сталина бесплатно.

14 апреля 1948 г. Совет министров СССР последний раз удовлетворил ходатайство Совета по делам РПЦ об открытии новых церквей. После этого, по признанию Карпова, «церкви в РСФСР не открывались»⁸⁴.

Поток жалоб епископов с мест уменьшился после того, как по настоянию Совета 25 августа 1948 г. в епархии был направлен указ Патриарха, где говорилось: «Все настоящие указания высшей церковной Власти клонятся к тому, чтобы направить деятельность архипастырей, а за ними и пастырей в строго церковное русло и парализовать стремление некоторых епископов и подчиненных им священников выходить, так сказать, за ограду церковную, простирая свое влияние вне своих непосредственных паств. Дорожа свободой исповедания веры и широкой возможностью совершать во все умножающихся, благодарение Богу, храмах церковные богослужения и молитвы, — архипастыри, и пастыри, и верующие миряне не должны подавать повод к возможному осуждению их в том, что они злоупотребляют дарованной им свободой, что духовенство (а в особенности епископы) склонно “расширять воскрилия риз своих” и, забывая о том, что наше служение есть следование по пути “смирненного сердцем Иисуса”, нашего Пастыреначальника и Господа, идти по не свойственному духу православного Пастырства пути мирскому с его тяготением к внешним земным правам и благам»⁸⁵.

Третий виток нарушений

при налогообложении духовенства

28 мая 1949 г. Совет по делам РПЦ сообщал в Министерство финансов Союза о ряде конкретных фактов, свидетельствовавших о том, что местные налоговые органы (в Ленинградской, Калининской, Кировской, Ивановской, Костромской, Кемеровской и др. областях) при обложении налогами православного духовенства в 1948—1949 гг.

⁸⁴ Шин 2002. С. 161.

⁸⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 288. Л. 73.

нарушали порядок определения⁸⁶ с доходов духовенства, подлежащих обложению подоходным налогом. В результате в некоторых случаях доходность духовенства была значительно завышена, что привело к переобложению налогами.

На письма Совета более активно стало реагировать Министерство финансов. 8 сентября 1949 г. начальник Управления налогов и сборов Министерства финансов СССР Бурмистров сообщил Совету, что⁸⁷ «по городу Ленинграду из пятидесяти одного служителя религиозного культа, являющихся плательщиками подоходного налога, жалобы на обложение подали шестнадцать человек. В связи с неточным учетом доходов от отдельных треб, Ленинградскому Горфинотделу предложено пересмотреть обложение указанных шестнадцати плательщиков. По Калининской, Кировской, Ивановской, Костромской, Кемеровской и другим областям рассмотрены материалы об обложении тридцати служителей религиозного культа, из которых обложение отменено в тринадцати случаях... При этом в большинстве случаев понижение исчисленных сумм подоходного налога имеет место в пределах 15—20 процентов. Только в двух случаях допущено необоснованное завышение финорганами в значительных суммах облагаемого дохода плательщиков». Он указывал также, что епископат на свое обложение не жалуется, т. к. «облагается в пределах от тридцати до пятидесяти процентов своего дохода или скрывает в декларациях действительный свой доход или покрывает его за счет других источников (сборы с церквей, крупные подношения и т. д.). Патриарх вообще налога не платит»⁸⁸.

В 1951 году был повышен налог, которым стали облагать отчисления причта в пользу епархии, потребовав уплаты этого налога за два предыдущих года⁸⁹.

⁸⁶ Нарушали постановление Совета Министров Союза ССР от 3 декабря 1946 года № 2584 «О порядке обложения налогами служителей религиозных культов» и указание Министерства финансов СССР в его циркулярном письме от 13 декабря того же года за № 870.

⁸⁷ При рассмотрении материалов обложения служителей религиозного культа подоходным налогом за 1948—1949 гг.

⁸⁸ ГАРФ. Коллекция документов.

⁸⁹ Дамаскин (Орловский), игумен 2000. С. 179—189.

11 ноября 1952 года владыка Нектарий просил Священный Синод и патриарха «войти с ходатайством о пересмотре подоходных налогов с монастырей Молдавии в целях возможного снижения этих налогов путем применения к ним, как и к коллективным хозяйствам, соответствующей статьи закона о налогах»⁹⁰. Это прошение также не было удовлетворено.

Из докладов уполномоченных по делам РПЦ по Свердловской области: «По вопросу налогового обложения духовенства мною 17 марта 1954 г. в письме Совету за № 2с дано подробное освещение данного вопроса. За последнее время наблюдается переход духовенства на постоянные оклады. Например, духовенство церковей города Свердловска, города Кушвы в текущем году перешло на окладную систему оплаты. В городе Свердловске епархиальное управление установило священникам месячные оклады в сумме 5000 руб. и диаконам 3350 руб. Подоходный налог они платят как лица свободной профессии, т.е. священник ежемесячно платит около 3000 рублей»⁹¹.

В конце августа 1958 г. комиссия ЦК КПСС по вопросам идеологии, культуры и международных партийных связей приняла решение о новом порядке налогообложения церковных предприятий, а также о православных монастырях. Когда проекты решений были готовы, Карпов вылетел⁹² в Одессу, где в то время отдыхал Патриарх Алексий, чтобы подготовить его к предстоящим акциям и выяснить возможную реакцию. Из записи беседы Г. Г. Карпова с Патриархом Алексием 10 сентября 1958 г.: «На вопрос патриарха, в чем это выражается, я привел следующие примеры: те епархиальные управления, которые имеют свечные мастерские, в целях уменьшения подоходного налога встали на путь обмана, сокрытия доходов, для чего значительно снизили отпускные цены на свечи и в результате имеют значительную прибыль от производства свечей»⁹³.

Совет проводил линию на использование финансовых ресурсов Церкви в государственных интересах. Государство ежегодно полу-

⁹⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 966. Л. 87.

⁹¹ «Вскрыты несколько фактов нарушения...» 2005. С. 151.

⁹² 10 сентября 1958 г.

⁹³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 227. Л. 73.

чало от РПЦ до 70 % валового дохода от продажи свечей, кроме того, подоходный налог с денежных вкладов всех категорий церковнослужителей и обслуживающего персонала (в масштабе страны более 20 млн. рублей), земельную ренту, налог со строений, страховые платежи, отчисления в фонды мира и охраны памятников истории и культуры. Уполномоченным давались неоднократные указания об организации добровольных отчислений религиозных объединений в фонд мира⁹⁴.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, налоговая политика была еще одним шагом на пути «отделения Церкви от государства». Видно, что цель ее заключалась в том, чтобы оставить РПЦ без материальных средств. Бесконечные абсурдные налоги, страховки и т.п. ограничивали церковное производство, которое хоть как-то могли улучшить и без того угнетенное материальное состояние РПЦ. Налоговая политика СССР являлась подобной прессе, давящему периодически с разной силой, под давлением которого иногда невозможно было устоять: множество арестов было произведено по причине неуплаты налогов.

Удивительно, что зачастую тенденция к ухудшению налоговой политики была связана с деятельностью ведомств, отвечающих за соблюдение законности налогообложения. Так, Центральная комиссия при Президиуме ВЦИК должна была осуществлять общее руководство и наблюдение за правильным применением законов о культах на всей территории РСФСР, разработку проектов законодательных актов, рассмотрение жалоб верующих граждан. Однако тенденция ухудшалась, пресс давил на материальное состояние Церкви еще сильнее. Не находим ли мы здесь параллель с выборами в стране с однопартийной системой? Целесообразно ли наличие комиссии, входящей в состав бюрократического аппарата государства, которая защищает интересы Церкви, в то время как идеология этого же государства весьма враждебна по отношению к ней? Иллюзия свободы.

⁹⁴ Маслова 2005. № 1.

Зачастую гнет на Церковь со всех сторон увеличивался до предела. И если разрушенные или занятые под склады храмы можно восстановить, уничтоженные иконы — написать вновь, огромные убытки — восполнить, то человеческие жертвы террора невозможно воскресить и оправдать.

Несмотря на все попытки уничтожить Церковь как социальный институт, она, созданная на камне⁹⁵, стоит по сей день. Преодоленные в советские годы испытания в очередной раз доказывают, что Церковь имеет божественное установление и не может быть одолена⁹⁶ массовыми репрессиями, террором или чрезмерным налогообложением.

СОКРАЩЕНИЯ

| | |
|-------|--|
| ВЦИК | Всероссийский центральный исполнительный комитет |
| ГОРФО | Городской финансовый отдел |
| ИТЛ | Исправительно-трудовой лагерь |
| НКТ | Народный комиссариат торговли |
| НКФ | Народный комиссариат финансов |
| СНК | Совет народных комиссаров |

БИБЛИОГРАФИЯ

«Вскрыты несколько фактов нарушения...» 2005 — «Вскрыты несколько фактов нарушения законодательства...». Отчеты уполномоченных по Свердловской области Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов. 1954 г. // Исторический архив. 2005. Т. 4. С. 141—156. [*Vskryty neskol'ko faktov narusheniia zakonodatel'stva...*]. *Otchety upolnomochennykh po Sverdlovskoi oblasti Soveta po delam Russkoi pravoslavnoi tserkvi i Soveta po delam religioznykh kul'tov* (“A few case of breaking the law have been discovered...”. Reports of reviewers from the oblast’ of Sverdlov of the council on matters of the Russian Church and the council of Religious cults). 1954 g. // *Istoricheskii arkhiv*. 2005. T. 4. P. 141—156.]

⁹⁵ См. Мф. 16, 18.

⁹⁶ См. Мф. 16, 18.

- Гаркавенко 2011 — *Гаркавенко О.* Имя Божие похулившие. Годы хрущевских гонений: судьбы отступников // Православие и современность 20 (36). 2011. URL: <http://www.pravoslavie.ru/50509.html> (дата обращения: 3.07.2016). [*Garkavenko O.* Imia Bozhie pokhulivshie. Gody khrushchevskikh goneniï: sud'by otstupnikov (Those who blasphemed against the name of God. The period of persecutions of Khrushscev: the fates of apostates) // Pravoslavie i sovremennost' (Orthodoxy and modernity) 20 (36). 2011. URL: <http://www.pravoslavie.ru/50509.html> (data obrashcheniia: 3.07.2016).]
- Дамаскин (Орловский), игумен 2000 — *Дамаскин (Орловский), игумен.* Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период // ПЭ. 2000. Т. 0. С. 179—189. [*Damaskin (Orlovskii), igumen.* Goneniia na Russkuiu Pravoslavnuiu Tserkov' v sovetskii period (Persecutions of the Orthodox Church in the Soviet period) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2000. T. 0. P. 179—189.]
- Дамаскин (Орловский), игумен 2009 — *Дамаскин (Орловский), игумен.* Борис Боголепов, сщмч. // ПЭ. 2009. Т. 6. С. 32. [*Damaskin (Orlovskii), igumen.* Boris Bogolepov, svshchmch (Boris Bogolepov, hieromartyr). // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2009. T. 6. P. 32.]
- Данилушкин 1997 — *Данилушкин М. Б. и др.* История Русской Православной Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. 1917—1970. СПб., 1997. Т. 1. [*Danilushkin M. B. i dr.* Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Ot vosstanovleniia Patriarshestva do nashikh dnei (From the reinstitation of the Patriarchy to our days). 1917—1970. Saint Peterburg, 1997. T. 1.]
- Крапивин, Далгатов, Макаров 2005 — *Крапивин М. Ю., Далгатов А. Г., Макаров Ю. Н.* Внутриконфессиональные конфликты и проблемы межконфессионального общения в условиях советской действительности (окт. 1917 — конец 1930-х годов). СПб., 2005. [*Krapivin M. Yu., Dalgatov A. G., Makarov Yu. N.* Vnutrikonfessional'nye konflikty i problemy mezhkonfessional'nogo obshcheniia v usloviakh sovetskoi deistvitel'nosti (okt. 1917 — konets 1930-kh godov) (Conflicts within confessions and problems of communication between confessions in the reality of the Soviet conditions (oct. 1917 — end of 1930 yrs.)). Saint Peterburg, 2005.]
- Курляндский 2008 — *Курляндский И.* Наш ответ Римскому папе. Как тт. Сталин, Ярославский и Молотов в 1930 году писали «интервью митрополита Сергия и его Синода» // Политический журнал. 2008. Т. 6. С. 183—184. [*Kurliandskii I.* Nash otvet Rimskomu pape. Kak tt. Stalin, Iaro-

- slavskii i Molotov v 1930 godu pisali «interv’iu mitropolita Sergiia i ego Sino-da» (Our answer to the Roman Pope. How comrades Stalin, Iaroslavskii and Molotov in the year 1930 wrote the “interview of meropolitan Sergius and his Synod”) // Politicheskii zhurnal (Political journal). 2008. T. 6. P. 183–184.]
- Марченко 2008 — *Марченко А. Н.* Материальное положение православного духовенства в России в 1918–1957 гг. // Отечественная история. 2008. Т. 4. С. 104–113. [*Marchenko A. N.* Material’noe polozhenie pravoslavnogo dukhovenstva v Rossii v 1918–1957 gg. (The material well-being of Orthodox clergy in Russian in 1918–1957) // Otechestvennaia istoriia (National history), 2008. T. 4. P. 104–113.]
- Маслова 2005 — *Маслова И. И.* Деятельность Совета по делам религий при Совете Министров СССР в 1965–1985 гг.: «политика сдерживания» // Религия и право. 2005. Т. 1. С. 17–23. [*Maslova I. I.* Deiatel’nost’ Soveta po delam religii pri Sovete Ministrov SSSR v 1965–1985 gg.: «politika sderzhivaniia» (The acts of the council on religious matters during the Council of Miisters of the USSR in 1965–1985 yrs.: “the policy of control”) // Religiiia i pravo (Religion and law). 2005. T. 1. P. 17–23.]
- Медведев 1997 — *Медведев Н. В.* Государство и Церковь в России (1924–1934 гг.). М., 1997. [*Medvedev N. V.* Gosudarstvo i Tserkov’ v Rossii (The state and Church in Russia) (1924–1934 gg.). Moscow, 1997.]
- Одинцов 1991 — *Одинцов М. И.* Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917–1938 гг.). М., 1991. [*Odintsov M. I.* Gosudarstvo i cerkov’ (Istorija vzaimootnoshenij. 1917–1938 gg.) (The State and Church (A History of Relationships. 1917–1938)). Moscow, 1991.]
- Одинцов 1999 — *Одинцов М. И.* Русские патриархи XX века. Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. М., 1999. [*Odintsov M. I.* Russkie patriarkhi XX veka. Sud’by Otechestva i Tserkvi na stranitsakh arkhivnykh dokumentov (Russian patriarchs in the XX century. The fates of the Nation and Church on the pages of archive documents). Moscow, 1999.]
- Одинцов, Чумаченко 2005 — *Одинцов М. И., Чумаченко Т. А.* «Работа Совета по делам Русской Православной Церкви носила политический характер...» // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. М., 2005. URL: <http://www.rusoir.ru/03print/04/34/index.html> (дата обращения: 11.05.2013). [*Odintsov M. I., Chumachenko T. A.* «Rabota Soveta po delam Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi nosila politicheskii kharakter...» (“The word of the Council on the matters of the Russian Orthodox Church was

- politicized...”) // Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskii i sovremennyi aspekty (The freedom of worship in Russia). Moscow, 2005. URL: <http://www.ru-soir.ru/03print/04/34/index.html> (data obrashcheniia: 11.05.2013).]
- Проскурина 2002 — *Проскурина А. В.* Политика советской власти в отношении религии и Церкви в деревне Северо-Западной России в конце 1920-х—1930-е гг. Псков, 2002. [*Proskurina A. V.* Politika sovetsoi vlasti v otnoshenii religii i Tserkvi v derevne Severo-Zapadnoi Rossii v kontse 1920-kh—1930-e gg. (The politics of Soviet rule with regard to religion and Church in the countryside of North-Western Russia in the end of 1920’s—1930). Pskov, 2002.]
- Ревякин 1995 — *Ревякин Е. С.* Политика государственных партийных и общественных организаций в отношении религии и церкви в 1919—1936 гг. (По материалам Ивановской обл.). Иваново, 1995. [*Reviakin E. S.* Politika gosudarstvennykh partiinykh i obshchestvennykh organizatsii v otnoshenii religii i tserkvi v 1919—1936 gg. (Po materialam Ivanovskoi obl.) (The policy of state, party and community organizations in regard to religion and church in 1919—1936 (From the materials of Ivanov oblast’)). Ivanovo, 1995.]
- Тепляков 2008 — *Тепляков А. Г.* Машина террора: ОГПУ-НКВД Сибири в 1929—1941 гг. М., 2008. [*Teplikov A. G.* Mashina terrora: OGPU-NKVD Sibiri v 1929—1941 gg. (The Machine of terror: Joint State Political Directorate of Siberia 1929—1941). Moscow, 2008.]
- Фирсов 2004 — *Фирсов С. Л.* Апостасия: «Атеист Александр Осипов» и эпоха хрущевских гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004. [*Firsov S. L.* Apostasiia: «Ateist Aleksandr Osipov» i epokha khrushchevskikh gonenii na Russkuiu Pravoslavnnuiu Tserkov’ (Apostasy: “Alexander Osipov the Atheist” and the epoch of Khrushchev’s persecution of the Russian Orthodox Church). Saint Peterburg, 2004.]
- Чумаченко 1999 — *Чумаченко Т. А.* Государство, Православная Церковь, верующие. 1941—1961 гг. М., 1999. [*Chumachenko T. A.* Gosudarstvo, Pravoslavnaia Tserkov’, veruiushchie. 1941—1961 gg. (The State, the Orthodox Church, the faithful. 1941—1961). Moscow, 1999.]
- Чумаченко 2005 — *Чумаченко Т. А.* К истории организации Совещания глав Православных Автокефальных Церквей в июле 1948 г. в Москве // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. М., 2005. С. 228—249. [*Chumachenko T. A.* K istorii organizatsii Soveshchaniia glav Pravoslavnykh Avtokefal’nykh Tserkvei v iuule 1948 g. v Moskve (On the histo-

- ry of the debates of the heads of Orthodox Autocephalous Church on July 1948 in Moscow) // *Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskii i sovremennyi aspekty* (Freedom of worship in Russia: historical and modern perspectives). Moscow, 2005. P. 228–249.]
- Шин 2002 — Шин Д. Х. Деятельность Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР в первое десятилетие его существования. 1943–1953. М., 2002. [Shin D. Kh. Deiatel'nost' Soveta po delam Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi pri Sovete Ministrov Soiuz Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik v pervoe desiatiletie ego sushchestvovaniia. 1943–1953. (Activity of the Council of matters concerning the Russian Orthodox Church during the Council of minister of the Union of Societ Socialist Republics in the first decades of its existence. 1943–1953). Moscow, 2002.]
- Щапов 1996 — Щапов Я. Н. РПЦ и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. [Shchapov Ia. N. RPTs i kommunisticheskoe gosudarstvo. 1917–1941. Dokumenty i fotomaterialy (Russian Orthodox Church and the Communist state. 1917–1941. Documents and photographs). Moscow, 1996.]
- Щепетков М., священник. 2008 — Щепетков М., священник. Налогообложение духовенства в 1930-е годы как форма гонения на Православную Церковь // Фонд «Память мучеников и исповедников Русской православной Церкви». URL: <<http://www.fond.ru/rc/xiii/xiii-shepetkov.htm>> (дата обращения: 12.11.2008). [Shchepetkov M., sviashch. Nalogooblozhenie dukhovenstva v 1930-e gody kak forma goneniia na Pravoslavnnuiu Tserkov' (Taxation of clergy in the 1930's as a form of persecution on the Orthodox Church) // Fond «Pamiat' muchenikov i ispovednikov Russkoi pravoslavnoi Tserkvi» (Database “Memory of martyrs and confessors of the Russian Orthodox Church”). URL: <<http://www.fond.ru/rc/xiii/xiii-shepetkov.htm>> (data obrashcheniia: 12.11.2008).
- Якунин 2001 — Якунин В. Н. Положение и деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2001. [Iakunin V. N. Polozhenie i deiatel'nost' Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v gody Velikoi Otechestvennoi voiny 1941–1945 gg. (The condition and activity of the Russian Orthodox Church in during the Great Patriotic War 1941–1945). Samara, 2001.]

Abstract

Safonov Demetrius, priest. The tax on religious activity as a means of fighting with religion during the Soviet regime

This publication offers an overview of one historical phenomenon in the history of the Russian Orthodox Church during the period of the Soviet persecution of religion. It investigates the aspect of taxation of the Church by the Soviet state as an instrument of persecution and pressure on the church organization. The A. examines the history of economic pressure on the Church beginning from 1930 when metropolitan Sergius (Stragorodskij) published "A commemorative note concerning the needs of the Orthodox Patriarchal Church", in response to a harsh state policy of taxation. The analysis is held until the 50's of the 20th century when new cases of tightening and violation of taxation laws occur on the part of the Soviet state.

Keywords: tax on religious activity, the war with religion, Soviet rule, metropolitan Sergius (Stragorodskij), taxation of clergy, insurance of houses of prayer, dues to the dioceses.

АГИОГРАФИЯ

ДИАКОН ОЛЕГ ЛИСИН

ЛИЧНОСТЬ СВЯТОГО ПАТРИКА
ИРЛАНДСКОГО В СВЕТЕ РАЗВИТИЯ
СОВРЕМЕННОЙ КЕЛЬТОЛОГИИ*Аннотация*

В данной статье рассматривается история изучения жизни и наследия одного из выдающихся христианских миссионеров — святого Патрика, просветителя Ирландии. Наследие святого Патрика активно изучается на Западе, однако в России почти нет исследований, посвященных ему, а систематическое изучение отсутствует совсем. Однако святой Патрик представляет большой интерес для Православия: во-первых, как один из великих миссионеров; во-вторых, как богослов с уникальным взглядом на время и место своего служения; в-третьих, как представитель и родоначальник великой традиции кельтского христианства, остающейся неизвестной Православию. В представленной статье определены и показаны периоды в изучении наследия и жизни святого Патрика, демонстрирующие изменение научного интереса к нему, начиная с определения его места в истории Ирландии, обстоятельств его миссии и заканчивая попытками исследователей проникнуть во внутренний мир святого, попытками понять мотивы, которые двигали им.

Ключевые слова: Патрик Ирландский, кельтология, Ирландия, исповедь, «Письмо воинам Коротика», христианство в Ирландии, история Ирландии, кельтское христианство, миссионерство.

ВВЕДЕНИЕ

Святой Патрик хорошо известен в современном мире. Две крупнейшие христианские конфессии — католическая и англиканская — борются за право считать его выразителем именно своих церковных идеалов и взглядов. Причина этого — в Ирландии и ирландцах, просветителем которых является святой Патрик. Ирландия — одна из ключевых стран католического мира, а сами ирландцы известны высоким уровнем религиозности, поэтому для Католической церкви святой становится

важной фигурой. С другой стороны, Англиканская церковь, претендующая на духовное главенство и над Ирландией, стремится всячески продемонстрировать приверженность наследию великого отца.

Все это привело к парадоксальной ситуации: несмотря на огромную популярность святого Патрика в западном мире, посвященных ему исследований в Католической и в Англиканской церквях совсем мало. Сегодня тот раздел кельтологии, который изучает жизнь и наследие святого Патрика, существует скорее как часть этнографии, изучающей происхождение и историю кельтских народов на территории современных Ирландии и Шотландии, а не как богословско-историческая дисциплина. И развивается она трудами ученых-энтузиастов, в первую очередь ирландцев по происхождению, как проявление их любви к истории своего народа. Однако религиозная составляющая в этих исследованиях отсутствует. Это просто историческая этнография.

Современную кельтологию, посвященную исследованию жизни и творчества святого Патрика, можно условно разделить на три исторических периода. Чтобы их определить и охарактеризовать, необходимо прежде всего обратить внимание на ученых, работавших в эти периоды, и на их работы. Именно статьи и книги этих людей служили развитию кельтологии, а их подход к святому Патрику, их взгляд на его жизнь и наследие сформировали сами этапы современной кельтологии.

ПЕРВЫЙ ПЕРИОД

Первый период именно научной кельтологии, изучающей личность святого Патрика, начинается с 1905 года и продолжается до 1962 года, когда Дэниел Бинчи опубликовал работу «Patrick and His Biographers, Ancient and Modern»¹. Этот период ознаменовался научным открытием фигуры святого Патрика и его роли в истории Ирландии. Однако подход ученых к исследуемому материалу был несколько наивен. Так, в качестве исторических фактов принимаются многочисленные легенды, окружающие жизнь святого, и все творения, подписанные его именем, признаются аутентичными. Как бы то ни было, в этот период для ис-

¹ Binchy 1962. P. 7–173.

следователей характерен прежде всего научный подход к изучаемому материалу. Этот этап можно назвать собиранием всех возможных данных и сведений о святом.

В 1905 году увидели свет две наиболее важные работы, посвященные ему. Первая — «The Life of St. Patrick and his Place in History»², написанная ирландским историком Джоном Бьюри, и первое издание творений святого отца на латинском языке, выполненное Ньюпортом Уайтом «The Latin Writings of St. Patrick»³.

Профессор библеистики в университете Дублина Ньюпорт Джон Дэвис Уайт (1860—1936) был также и главным библиотекарем библиотеки Архиепископ Маршс при соборе Святого Патрика в Дублине. Он сумел получить доступ ко всем шести известным манускриптам, содержащим творения святого отца и хранившимся в разных библиотеках Европы. Результатом его работы с этими манускриптами и явилось издание в Дублине в 1905 году творений святого Патрика. В рамках этого издания были опубликованы исправленные тексты «Исповеди» и «Письма воинам Коротика». И хотя творения святого Патрика издавались и в XIX веке, но предпринятое профессором Уайтом издание было первым критическим, учитывающим все известные редакции текстов.

Другой ирландский ученый — историк, византолог и искусствовед Джон Багнелл Бьюри (16 октября 1861 г. — 1 июня 1927 г.) — изучал влияние Византии в славянских странах, и прежде всего в Болгарии. Постепенно, заинтересовавшись миссией святых Кирилла и Мефодия по просвещению славян, он проявил интерес к распространению влияния Римской империи на варварские племена через проповедь христианства. К своему удивлению, он обнаружил подобную миссию в родной Ирландии. Так он обратился к наследию святого Патрика. В 1905 году Бьюри написал книгу под названием «The Life of St. Patrick and his Place in History». Эта книга интересна тем, что в ней впервые был применен научный подход к изучению святого, освобожденный от каких-либо конфессиональных ограничений или предвзятостей. До сих пор

² Bury 1905.

³ White 1905.

эта книга считается классическим научным исследованием о святом Патрике.

В своем труде Бьюри впервые обратил внимание на источники как фундамент исследования и применил современные ему методы анализа. Хотя необходимо отметить, что к началу XX века источники по кельтскому христианству не были должным образом изучены. Да и сами исследования находились в зачаточном состоянии. Однако Джошу Бьюри удалось получить доступ к тогда еще не изданной и не изученной «Книге Арма», которую готовил к изданию его друг Джон Гвинн, позднее опубликовавший ее в 1913 году.

Исследование Бьюри не лишено и существенных недостатков. Так, он готов был признать подлинными практически все источники, надписанные именем святого Патрика. В общей сложности он считал несомненно принадлежащими святому более десяти различных сочинений, аутентичность которых в настоящее время отвергается всеми учеными. С другой стороны, такое положение более чем естественно. Бьюри был первопроходцем, и подобные ошибки были обычны в его время. Ведь не было ни критических изданий, ни соответствующих исторических документов, не было и исследований ученых, которые могли бы прояснить проблему авторства и подлинности тех или иных древних документов. Все вышеуказанные недостатки не отменяют главного достоинства исследования Бьюри — возникновение научного и конфессионально свободного интереса к фигуре святого Патрика и феномену кельтского христианства. Сам автор так описал цель своей книги: «Тема привлекла мое внимание не как изучение одного из важных периодов в истории Ирландии, но, в первую очередь, как приложение к истории Римской империи, иллюстрирующее распространение влияния Рима за пределами собственных границ; и, во-вторых, как заметный эпизод в ряду событий, которые происходили на севере Европы и были связаны с распространением христианства, существующего там по сей день»⁴.

Следующим этапом в изучении наследия святого Патрика явилась работа ирландского ученого Томаса О'Райлли (1883–1953). Для

⁴ Bury 1905. P. 5.

истории изучения наследия святого Патрика представляет несомненный интерес его исследование, опубликованное в 1942 году. Это была прочитанная им лекция, специально переработанная для печати, и называлась она «The Two Patricks: A Lecture on the History of Christianity in Fifth Century Ireland»⁵. Как явствует из заголовка, в этой работе излагалась теория, получившая впоследствии название «Теория двух Патриков». Суть ее сводится к следующему. Ученый сравнил информацию о жизни святого Патрика, которая дается в его житиях, и исторические свидетельства, содержащиеся в древних ирландских летописях. С одной стороны, жития относят время миссии святого к середине V века, связывая ее с миссией Палладия. О'Райлли отмечает, что святой Патрик не был первым епископом Ирландии и не был первым миссионером в ней. Первым епископом был Палладий, рукоположенный папой Римским Целестином в сан епископа в 431 году и отправленный в Ирландию как первый епископ этой страны. Об этом говорится в хронике Проспера Аквитанского, где под 431 годом есть указание на то, что папа Целестин I рукоположил своего архидиакона Палладия в епископа кельтов и отправил с этой целью в Ирландию⁶. Однако, как повествуют жития святого, Палладий не справился со своей миссией и уехал из Ирландии. Поэтому сразу после него в эту страну отправляется Патрик, чтобы завершить его миссию. С другой стороны, древнеирландские хроники относят жизнь святого Патрика к более позднему периоду — VI веку. Соответственно, получается, что в истории существуют два Патрика: первый, о котором говорят древние жития и который почитается как первый епископ Ирландии, герой многочисленных легенд и историй, и второй, автор «Исповеди» и «Письма воинам Коротика».

Это открытие Томаса О'Райлли действительно явилось новым этапом в научном изучении жизни святого Патрика. И хотя проблема происхождения образа святого Патрика и фактов из его жизни в его творениях, житиях и древних хрониках окончательно не решена, но то, что О'Райлли первым обратил внимание на эту проблему и первым пред-

⁵ O'Rahilly 1942.

⁶ Prosper. Chronicon // PL 51, 1307.

ложил некоторое ее решение, является важным вкладом в изучение наследия святого отца.

В 1961 году вышла в свет небольшая работа голландского ученого-филолога Кристины Морман, посвященная анализу языка святого Патрика в его творениях, «The Latin of St. Patrick»⁷. Эта книга представляет собой запись четырех лекций, произнесенных в католическом университете города Мейнем, в Голландии. Книга по объему небольшая, всего шестьдесят страниц. Сама автор была знатоком средневековой латыни и специализировалась на изучении творений блаженного Августина и Тертуллиана. Ее подход к языку святого чисто филологический. Она не делает никаких выводов, не предлагает каких-либо объяснений или теорий. Она просто анализирует язык и делает заключение. По ее мнению, язык святого Патрика — это латинский язык в его очень грубой форме. Автор анализирует слова и обороты, используемые святым, и приходит к выводу, что это не язык классических авторов или отцов Церкви. Это, скорее, язык простолюдинов. До сих пор данная проблема не нашла ясного разрешения. С одной стороны, святой получил домашнее классическое образование, хотя и не законченное; также он проходил обучение в одном из монастырей перед посвящением в сан епископа, ему был знаком текст Вульгаты. С другой стороны, язык его творений, простой и грубый, далек от языка образованного человека.

Замечания Кристины Морман тем ценнее, что ставят перед исследователями вопрос о происхождении святого отца и его образовании.

Помимо вышеназванных ученых, необходимо указать еще нескольких исследователей, которые также внесли вклад в изучение наследия святого Патрика: Юин Мак Нейлл, опубликовавший в 1926 году работу, посвященную попытке определить место рождения святого Патрика⁸, Марио Эспозито, занимавшийся изучением латинского языка древних житий святого Патрика и опубликовавший результаты своих исследований в 1937 году⁹, и Джеймс Райан, издавший в 1938 году

⁷ Mohrmann 1961.

⁸ MacNeill 1926. P. 118–140.

⁹ Esposito 1937. P. 139–183.

работу, посвященную текстологическому анализу «Исповеди» святого Патрика¹⁰.

ВТОРОЙ ПЕРИОД

Второй период в исследованиях, посвященных святому Патрику, начинается в 1962 году работами Дэниэла Бинчи и продолжается до 1993 года, до работы Лиам де Паора «St. Patrick's World»¹¹. Этот период характеризуется, прежде всего, критическим подходом к исследуемому материалу. Все факты из жизни святого Патрика, которые не могут быть хотя бы косвенно подтверждены, отвергаются. Все писания, ранее атрибутируемые святому, но вызывающие сомнения, признаются подложными. И если первый период — это период собирания научного материала о святом Патрике, то второй — период жесткого, а иногда и предвзятого анализа этого материала и отбраковки всего того, что вызывает хоть малую долю сомнений в подлинности.

Ученым, изменившим научный подход к личности святого, был Дэниэл Энтони Бинчи (1899–1989), ирландский ученый, политик, дипломат, специалист по ирландской филологии, лингвистике и древнеирландскому праву, между прочим посол Ирландии в Германии в 1929–1932 годах, профессор юриспруденции и римского права в Дублинском университетском колледже. Вообще, обращение Бинчи к теме святого Патрика можно считать случайным. Во всяком случае, история христианства в Ирландии не входила в круг его научных интересов. Мы не знаем, чем именно заинтересовала его эта тема, но можем с уверенностью утверждать, что две работы, написанные им и посвященные святому, стоят как бы особняком в ряду его научных трудов и никак с ними не связаны. Более того, после 1968 года, когда вышла в свет его вторая работа о святом Патрике «St. Patrick's First Synod»¹², он до конца своей долгой научной жизни больше не обращался к этой теме.

¹⁰ Ryan 1938. P. 293–299.

¹¹ De Paor 1993.

¹² Binchy 1968. P. 49–59.

В 1962 году Бинчи написал и издал книгу под названием «Patrick and His Biographers, Ancient and Modern». В книге с поистине немецкой педантичностью (все-таки как ученый он сформировался в Германии) подведен итог и сделан подробный анализ с научной оценкой всех предыдущих исследований, посвященных святому Патрику. Однозначно можно сказать, что именно с этой книги начинается современная критическая христианская кельтология. Именно Бинчи впервые подверг критике позицию Бьюри по поводу аутентичности творений святого Патрика. И именно Бинчи первым поставил вопрос и вполне доказал, что большинство документов, приписываемых святому, на самом деле ему не принадлежат. Именно он первым установил, что только два творения — «Исповедь» и «Письма воинам Коротика» — бесспорно принадлежат святому Патрику. Доводы Бинчи были настолько убедительными и аргументированными, что до сих пор ни у кого из ученых не возникает и тени сомнения в их правильности. Именно Бинчи первым применил подход к изучению наследия святого, при котором основным источником сведений о нем должны быть только его собственные творения, а не древние предания. То есть писания святого должны быть фундаментом при исследовании его жизни, различные исторические свидетельства могут приниматься только в том случае, если они не противоречат этим трудам. Бинчи задал новое направление в христианской кельтологии, целью которого является не внешнее изучение миссии Патрика, ее исторических событий (хотя и это важно), а ее внутреннее содержание, основанное на понимании самим Патриком своего служения: то, как святой видел себя и свое дело, свое служение; то, как он воспринимал те или иные события, происходящие с ним; то, каким образом он понимал волю Божию о себе и как он пытался ее реализовать. Со времени Бинчи такой подход стал основным и единственным в вопросе изучения наследия святого отца. Именно последователем Бинчи можно назвать наиболее значительного современного исследователя Томаса О'Лафлина, крупнейшего специалиста по святому Патрику и христианской кельтологии.

В 1968 году Бинчи издает еще одну книгу, которая важна для исследования жизни святого Патрика. Она называется «St. Patrick's First

Супод». До нашего времени сохранилась рукопись, датируемая IX веком и содержащая каноны и правила Собора, подписанные святым Патриком. Со времен Бьюри эти правила Собора и каноны считались подлинными и принадлежащими Патрику. Даже Людвиг Билер, о котором мы подробнее скажем ниже, не мог однозначно определиться с признанием святого автором этих канонов. Но Бинчи удалось доказать, и притом убедительно, что подобный Собор не мог происходить раньше VII века. Однако Бинчи допускал, что определенные постановления этого Собора действительно могут восходить к самому святому Патрику. В своей книге Бинчи проводит подробный исторический и текстологический анализ канонов и приходит к соответствующим выводам. С этого времени позиция Бинчи является общепринятой позицией ученых по вопросу об авторстве канонов так называемого Первого Собора святого Патрика.

Хотя из-под пера Энтони Бинчи вышли всего две книги о просветителе Ирландии, он был и остается по значимости работ и сделанных выводов одним из наиболее важных и авторитетных ученых в вопросах изучения наследия святого Патрика. Его доказательства подлинности или же, наоборот, неподлинности тех или иных творений, приписываемых Патрику, настолько точны, выверенны и потому убедительны, что после него никому не приходило в голову пытаться их опровергнуть, уж слишком они ясны и очевидны.

Говоря о втором этапе в кельтологии, изучающей личность святого Патрика, необходимо отдельно упомянуть об удивительном ученом, немце по крови, но ирландце по духу — Людвиге Билере (1906—1981). Его исследования охватывают самые разнообразные темы, связанные со святым Патриком. Билер — единственный ученый, посвятивший всю свою научную жизнь изучению наследия кельтского христианства вообще и святого Патрика в частности. Научная деятельность Билера может быть отнесена как к первому историческому периоду кельтологии, изучающей святого Патрика, которая открыла этого святого с научной точки зрения, так и ко второму периоду, когда учеными были отвергнуты легенды и гипотезы, а основанием для изучения святого отца стали его аутентичные творения и бесспорно доказанные исторические факты.

Людвиг Билер основал и издавал серию *Scriptores Latini Hiberniae*, в которой публиковались критические издания древних ирландских текстов с переводом их на английский язык. Сам Билер отвечал за секцию, посвященную святому Патрику. Именно в этой серии в 1952 году были впервые напечатаны критические тексты «Исповеди» и «Письма воинам Коротика» с переводом на английский язык, подготовленные и выполненные Людвигом Билером¹³. В 1965 году он составил полный библиографический справочник ирландско-латинских исследований.

Помимо издания творений ирландского святого, перу Людвиг Билера принадлежат и несколько книг — исследований о святом. В 1948 году этот ученый выпускает небольшую работу под названием «*The Creeds of St. Victorinus and St. Patrick*»¹⁴. В книге автор показывает и доказывает зависимость Символа веры, содержащегося в «Исповеди» святого Патрика¹⁵, от Исповедания веры святого мученика Викторина. Святой мученик Викторин был епископом города Петавия в Паннонии и умер мученической смертью во времена гонений Диоклетиана, в 303 году. Святой Викторин оставил комментарии к нескольким книгам Нового Завета. И особенно интересен его комментарий на Апокалипсис. В нем святой Викторин воспроизводит формулу веры или краткий Символ веры своей Церкви. Это, вероятнее всего, крещальный Символ веры, которых в то время было множество разновидностей, в каждой Поместной Церкви был свой. Вот этот Символ и воспроизводит святой Викторин в своем комментарии на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. По происхождению мученик Викторин был греком и попал в Паннонию уже в зрелом возрасте. По свидетельству блаженного Иеронима, он говорил по-гречески намного лучше, чем по-латыни. Но он был первым из отцов Церкви, кто написал комментарии к Священному Писанию на латинском языке. Вообще, блаженный Иероним дает ему очень высокую оценку. Скорее всего, Символ веры, приведенный святым Викторином в комментарии, был принесен им с Востока, и впоследствии, когда Викторин стал епископом, он использовал его в своей Церкви как крещальный Символ.

¹³ Русский перевод творений св. Патрика см.: Ерофеев 2001; Агафонов 2002.

¹⁴ Bieler 1948. P. 121–124.

¹⁵ Confessio 4.

Людвиг Биелер анализирует в своей книге зависимость Исповедания веры святого Патрика, приведенного им в «Исповеди», от Символа веры святого Викторина. У нас нет никаких исторических свидетельств того, что Патрик был знаком с трудами Викторина, и самого Викторина он нигде не упоминает. Но может быть, Исповедание святого Патрика, которое было Исповеданием Кельтской Церкви в течение V–VI веков и, возможно, использовалось как крещальный Символ веры, имеет происхождение из Паннонии и дальше с грекоязычного Востока. Для анализа Биелер использует две редакции Символа веры епископа Викторина: непосредственно его самого и в редакции блаженного Иеронима (эти две редакции местами существенно различаются), по изданию Хаусляйтнера¹⁶, и текст «Исповеди» святого Патрика, по своему собственному изданию¹⁷. Автор считает, что это исповедание очень похоже, как по структуре, так и по отдельным выражениям, на галльские крещальные Символы. Биелер приходит к следующему заключению: «Исповедание веры, содержащееся в четвертой главе “Исповеди”, по форме имеет восточный характер и наиболее близко к галльским крещальным Символам. Это исповедание святой Патрик принес из Галлии, где проходил обучение. Параллели между текстами объясняются тем, что и галльские Символы, и Символ святого Викторина имеют восточное происхождение. Тринитарную терминологию “Исповеди” и Символа святого Викторина можно считать просто совпадением»¹⁸.

В 1949 году Людвиг Биелер издает книгу под названием «The Life and Legend of Saint Patrick»¹⁹, где сразу говорит о том, что несмотря на название, эта книга — не реконструкция жизни святого (как у Бьюри) и не попытка решить какие-то сложности или проблемы, связанные с жизнеописанием святого Патрика (как у О’Райлли), а собрание всевозможных легенд и преданий о святом Патрике, абсолютно не подтвержденных и не проверенных. То есть, по задумке автора, эта книга адресована в первую очередь ученым, а не обычным читателям. Биелер

¹⁶ CSEL 49 / Ed. J. Haussleiter. Vienna 1916. P. 96–97.

¹⁷ Bieler 1952. P. 58–59.

¹⁸ Bieler 1948. P. 124.

¹⁹ Bieler 1949.

рассматривал ее как обращение к будущим исследователям с вопросами, на которые им предстоит дать ответы.

В 1953 году он пишет работу «St. Patrick: A Native of Anglesey?»²⁰. В этой работе автор развивает теорию о том, что Патрик был родом из Англси. Это небольшой остров у побережья Уэльса, в настоящее время имеющий статус графства. В этом регионе есть древняя церковь, основание которой приписывают святому. Предание гласит, что, уже будучи в сане епископа, святой Патрик, плывя в Ирландию, сначала прибыл в Англси, где основал церковь, и уже потом отправился в Ирландию для осуществления своей миссии. Билер задается вопросом, а почему святой вдруг сначала посещает уединенный остров, лежащий в стороне от основного маршрута? Зачем Патрик туда отправился? И почему легенды приписывают посещение великого святого именно этому острову, а не какому-нибудь другому региону Уэльса? Анализируя местные предания и приводя возможные, хотя и не бесспорные доводы, Билер делает предположение, что Патрик посетил эти земли, потому что был родом оттуда. И тогда логично получается, что целью его визита был поиск возможных родственников, которые могли все еще проживать там. К сожалению, мы не знаем, успешны ли были поиски святого, как не знаем точно, действительно ли он там был или это лишь красивая старинная легенда. Но Билер не делает однозначных выводов, скорее, он пытается заинтересовать читателя этим вопросом и подтолкнуть к дальнейшим исследованиям.

Последним вкладом Людвиг Билера в изучение наследия святого Патрика стала работа, сделанная не им самим, но по его трудам. В феврале и марте 1964 года в Дублине на радиостанции Telefís Éireann прошла серия передач, посвященная великим книгам Ирландии. Впоследствии эти передачи были переработаны, а их тексты изданы отдельной книгой «Great books of Ireland: Thomas Davis lectures»²¹ в 1967 году. Одна из этих передач была посвящена «Книге Арма» и основывалась на различных статьях и публикациях Людвиг Билера. Поскольку в «Книге Арма» содержатся основные сведения о жизни святого Патри-

²⁰ Bieler 1953. P. 129–131.

²¹ Bieler 1964, 1967.

ка, постольку анализ этой книги представлял собой, в первую очередь, анализ тех сведений о жизни святого, которые там приведены.

К сожалению, на этом работы Людвиг Билера, посвященные святому Патрику, завершились. Сам ученый еще много писал об истории Ирландии, ее древних рукописях и манускриптах. Да и вообще вклад этого ученого в кельтологию огромен: он, может быть, и не сделал каких-то открытий, но придал импульс будущим научным исследованиям, задал им направление.

Другой важной фигурой этого периода, о которой необходимо упомянуть, был Ричард Хэнсон (1916–1988) — епископ церкви Ирландии, входящей в англиканское содружество, историк, исследователь античности и древнего христианства.

Первую книгу, посвященную святому Патрику, Ричард Хэнсон выпустил в 1968 году, и называлась она «Saint Patrick: His Origin and Career»²². В этой работе Хэнсон продолжил направление в изучении личности Патрика, заданное Бьюри и Билером. Он отказался от каких-либо исторических свидетельств о жизни святого как подлинных, так и сомнительных. Единственным фундаментом своего исследования он сделал творения святого отца, те два, что однозначно признаются всеми учеными. На основе его творений он попытался воссоздать атмосферу, которая окружала святого до его обращения и в первые годы после него и помогла святому сформироваться. За основу для своего исследования о становлении и формировании личности святого отца Хэнсон взял язык, на котором Патрик писал свои творения. Как известно, это была латынь, но в довольно грубой форме. Скорее, это был язык простолюдинов, далекий от того, на котором говорили ученые и богословы той эпохи. Это дало повод Хэнсону сделать вывод, что Патрик не был в Галлии или, во всяком случае, не обучался там, как нам об этом говорит его «Житие», написанное Мурьху. Необходимо сказать, что далеко не все исследователи согласились с выводами Хэнсона²³. Его позиция вызвала сильную критику со стороны кельтологов и до сих пор воспринимается как некая экстравагантная теория.

²² Hanson 1968.

²³ Подобную реконструкцию предпринял прот. Александр Шабанов. См.: Шабанов А., прот. 2000.

В 1975 году Ричард Хэнсон публикует работу под названием «The Omissions in the Text of the Confession of St. Patrick in the Book of Ar-magh»²⁴. В этой статье автор с помощью текстологического анализа и исторических свидетельств пытается доказать, что текст «Исповеди», содержащийся в «Книге Арма», имеет пропуски. И Хэнсон пытается в этой работе определить, насколько это большие лакуны, а также реконструировать их содержание. К сожалению, и эта работа современными учеными была воспринята неоднозначно. Слишком уж смелые утверждения делал Хэнсон, не всегда имея достаточного числа доказательств в своем арсенале.

В 1978 году, в серии Sources Chrétiennes Ричардом Хэнсоном был подготовлен и напечатан критический текст обоих творений святого Патрика — «Исповеди» и «Письма воинам Коротика». Это было первое критическое издание с 1952 года, когда эти творения впервые были изданы Людвигом Билером. За те двадцать пять лет, что прошли с момента первого научного издания творений святого отца, наука сделала существенный шаг вперед. И эти научные достижения были учтены Ричардом Хэнсоном в его издании. Эта публикация предваряется вводной статьей о святом Патрике, написанной самим Хэнсоном. Интересно, что это была первая статья в данной серии, написанная ирландцем, епископом и священнослужителем Англиканской церкви. В этой статье Хэнсон делает полный, хотя и в несколько сокращенной форме, разбор современной ему кельтологии, начиная с работы Джона Бьюри. Статья условно делится на две части. Первая — анализ и описания всех известных творений Патрика как признанных, так и спорных. Что замечательно, Хэнсон в этой статье приводит по каждому вопросу о жизни и творениях святого Патрика мнения всех предшествовавших исследователей, писавших о нем. Причем дает эти мнения, не вынося им оценок, а как бы лишь констатируя.

В 1983 году в Нью-Йорке выходит следующая книга Ричарда Хэнсона «The Life and Writings of the Historical St. Patrick»²⁵. Книга содержит три части. Первая — историческая. В ней описывается истори-

²⁴ Hanson 1975. P. 91–95.

²⁵ Hanson 1983.

ческая обстановка, сопутствовавшая миссии святого, даются основные исторические факты из его жизни, анализируется его характер и образ мышления. Безусловно, это одна из немногих книг, которая пытается раскрыть нам внутренний мир святого отца, а не просто показать его как историческую фигуру, как простого, но известного миссионера. Однако та часть книги, где Хэнсон пытается анализировать латынь святого отца, является спорной и не принимается большинством других исследователей. Вторая часть книги — это новейший перевод «Исповеди» и «Письма» на английский язык. Данный перевод был сделан с критического текста творений святого отца, изданных исследователем в серии Sources Chrétiennes. Третья часть — это комментарий к переводу творений. Он выполнен очень добротнo и обстоятельно. Автор дает определения и объяснения многим трудным местам, указывает на те моменты, которые не имеют однозначного перевода и могут иметь несколько значений.

В продолжение исследований Ричарда Хэнсона в 1985 году вышла в свет книга профессора Ноттингемского университета Эдварда Томпсона «Who was Saint Patrick?»²⁶, которая потом несколько раз переиздавалась. Она состоит из девяти глав, семь из которых посвящены жизни святого. Реконструируя жизнь святого Патрика, Томпсон использует наработки предыдущих исследователей, особенно Хэнсона. В этом смысле его работа подводит итоги изучения жизни святого в предшествующие периоды.

В седьмой главе, посвященной «Исповеди», и восьмой главе, посвященной «Письму», Томпсон выдвигает интересные идеи. Так, говоря об «Исповеди», автор пытается доказать, что адресатами «Исповеди» являются британские клирики и христиане, критиковавшие миссию святого Патрика. И как ответ на их критику святой и написал «Исповедь». Говоря о «Письме», Томпсон утверждает, что Коротика, к воинам которого Патрик обращался в «Письме», святой знал лично. Также Томпсон, считает, что эти воины — не пираты, прибывшие из Британии, как считали раньше, а сами ирландцы, которых когда-то крестил святой Патрик, только живущие далеко на севере острова.

²⁶ Thompson 1999.

ТРЕТИЙ ПЕРИОД

Третий период в кельтологии, изучающей наследие святого Патрика, начинается в 1993 году книгой Лиам де Паора «St. Patrick's World»²⁷ и продолжается по сей день. Если предыдущий период, отвергнув всё сомнительное, представил нам достоверный исторический образ святого, насколько это вообще возможно, то третий период — это анализ жизни и личности святого Патрика, попытка проникнуть в его внутренний мир, понять мотивы, которые подвигли его на миссию просвещения Ирландии. Следует отметить, что ученые, писавшие в этот период, не религиозны и не принадлежат ни к одной из конфессий. Для них святой отец — это просто один из религиозных мыслителей, оказавших значительное влияние на историю Ирландии. Они рассматривают его как историческую личность, как необычное явление, с которым связан переломный момент в истории Ирландии, но не более того.

Профессор Дублинского университета Лиам де Паор (1926—1988) был археологом, специалистом по древней архитектуре. Для нас представляет интерес его книга, выпущенная в Дублине в 1993 году, — «St. Patrick's World». Хотя она и не посвящена святому напрямую, но описывает историческую обстановку, в которой совершалась миссия святого Патрика. Именно с этой книги начинается попытка проникнуть во внутренний мир святого, понять те мотивы, которые двигали им во время миссии. Этот труд представляет собой сборник текстов и документов, написанных на латинском языке в V и VI веках в Западной Европе, иллюстрирующих распространение христианства из Европы в Ирландию и проливающих свет на организацию Западной Церкви в то время. Основной принцип подбора документов — та или иная причастность миссии святого Патрика. Документы представлены в переводе и снабжены примечаниями и комментариями. Лиам де Паор считал, что существующие в его время переводы средневековых ирландских текстов, в том числе и святого Патрика, написаны слишком сложным и немного устаревшим языком, который труден для большинства неподготовленных читателей. Поэтому он сделал перевод некоторых документов заново, предназначая его в первую очередь широкому кругу

²⁷ De Paor 1993.

интересующихся читателей и студентов, начинающих изучение ирландского христианства. Переводам предшествует созданное самим автором описание истории, быта, некоторых ирландских легенд V—VI веков. Паор приводит описание известных археологических открытий и исследований, относящихся к истории Ирландии этого периода. Тексты дополнены картами и таблицами, иллюстрирующими распространение христианства через Западную Европу в Ирландию. В целом этот труд очень наглядно демонстрирует мирную трансформацию языческого племенного общества в христианские государства и наступление золотого века в истории ирландского народа. Данная книга имела большой успех в среде ирландских студентов и сейчас является обязательным справочником при изучении средневековой ирландской истории.

Однако наиболее крупным исследователем наследия святого в XX веке, который и определил направление третьего периода и без которого невозможно представить современную кельтологию, является Томас О'Лафлин, профессор богословия и церковной истории университета Ноттингхилл в Великобритании. На сегодняшний день он — наиболее серьезный исследователь кельтского христианства. Из-под его пера вышло несколько книг, посвященных самым разным аспектам христианской кельтологии, в том числе такие важные, как «Celtic Theology» — наиболее полный анализ основных богословских тем, интересовавших Кельтскую Церковь, или книга «The Celtic Tradition», в которой предпринята попытка проникнуть в духовно-мистический мир кельтского христианства, попытка его описать и проанализировать. Для нас имеют особое значение две его книги, посвященные непосредственно святому Патрику.

В 1999 году в Лондоне был выпущен труд под названием «Saint Patrick: The Man and His Work»²⁸. Он представляет собой введение в изучение наследия святого отца. Книга невелика по объему и написана очень простым языком, рассчитана на широкий круг читателей. Любой человек, интересующийся святым, должен начинать знакомство с ним именно с этой книги. Она состоит из семи глав, три из которых посвящены жизни святого, его основным богословским идеям и описанию

²⁸ O'Loughlin 1999.

исторической обстановки, сопутствующей его служению. За основу для своей работы Томас О'Лафлин взял в первую очередь творения самого святого Патрика. По мысли автора, эта книга задумана как рассказ самого святого о себе, с тем чтобы его голос был напрямую услышан читателем, а не был заглушен словами автора. Как мы сказали выше, книга написана доступно, простым языком, однако за внешней простотой стоит серьезная, вдумчивая работа по анализу и отбору той информации о святом, которая содержалась в трудах многочисленных ученых-предшественников. Иначе говоря, эти главы содержат наиболее полную и научно достоверную информацию, изложенную в очень доступной форме. Остальные главы содержат новейший перевод творений святого Патрика на английский язык. Каждый перевод предваряется вступительной статьей. Поскольку перевод сделан на современный язык, постольку это упрощает понимание текстов, в том числе для людей, далеких от науки. Помимо этого, переводы творений снабжены очень подробными и развернутыми комментариями, облегчающими их понимание.

В 2005 году Томас О'Лафлин издает книгу под названием «Discovering Saint Patrick»²⁹. Целью ее, по мысли автора, было воссоздание реального образа святого Патрика. Томас О'Лафлин видел своей задачей сбор и анализ всех научных достижений, связанных с этим христианским деятелем, и изложение их в популярной форме, доступной самому широкому кругу читателей, в том числе и неподготовленным людям. Книга состоит из двух частей. Первая содержит критическое описание жизни святого и тех сложностей и проблем, которые вытекают из наших знаний о нем. Здесь также содержится информация о раннем христианстве в Ирландии, особенно в связи со святым Патриком. Вторая часть содержит новый перевод основных текстов, являющихся для нас основным источником сведений о святом отце. Это, в первую очередь, «Исповедь», затем «Письмо воинам Коротика», «Жизнь святого Патрика», написанная Мурьху, а также «Гимн святому Патрику», приписываемый святому Секундину. Все эти переводы снабжены обширными комментариями. Чтение первой части, в которой говорят ученые, и второй, в которой говорит сам Патрик, по мысли автора, должны создать у читателя ис-

²⁹ O'Loughlin 2005.

тинный и наиболее полный образ святого, понятный и близкий человеку третьего тысячелетия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Все вышеизложенное призвано продемонстрировать три этапа развития кельтологии, изучающей личность и творчество святого Патрика, в XX веке. На протяжении этого периода интерес ученых постепенно смещался с исторического взгляда на святого Патрика и его миссию на его внутренний мир, попытку выявить те мотивы, которые им двигали и позволили осуществить великую миссию по христианизации целого народа Ирландии. Однако третий этап нельзя считать законченным, он продолжается до сих пор. Возможно, будут и следующие.

В XX веке кельтология, изучающая личность святого Патрика, развивалась как часть этнографии. Именно этим объясняется тот факт, что все ученые, занимавшиеся исследованием святого, были ирландцами. Исключение, конечно, составляет Людвиг Билер, хотя он по духу был большим ирландцем, чем многие жители Ирландии. В любом случае, интерес исследователей к фигуре святого — это проявление любви к истории своего народа, своей родины.

Сегодня можно констатировать, что изучение жизни и наследия святого Патрика еще не завершено. До сих пор не предпринято попытки установить связь между богословием святого Патрика и остальной христианской традицией, особенно предшествовавшей ему, не выявлено место и значение святого в истории христианского вероучения. Возможно, это будут темы уже четвертого периода кельтологии, посвященной святому Патрику. Нам же остается надеяться, что интерес к этому великому святому на Западе не угаснет, а в Православной Церкви ему и его служению будет уделено соответствующее внимание.

БИБЛИОГРАФИЯ

Шабанов А., прот. 2000 — *Шабанов А., прот.* Святой Патрик, епископ и просветитель Ирландии. Тверь, 2000. [*Shabanov A., prot. Svjatoj Patrik, episkop i prosvetitel' Irlandii (Saint Patrik, bishop and enlightener of Ireland). Tver', 2000.*]

- Bieler 1948 – *Bieler L.* The Creeds of St. Victorinus and st. Patrick // TS. 1948. Vol. 9. P. 121–124.
- Bieler 1949 – *Bieler L.* The life and legend of Saint Patrick. Dublin, 1949.
- Bieler 1952 – *Libri Epistolarum sancti Patricii episcopi* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1952.
- Bieler 1953 – *Bieler L.* St. Patrick: a native of Anglesey? // *Éigse.* 1953. Vol. 7. P. 129–131.
- Bieler 1964, 1967 – *Bieler L.* The Book of Armagh in the Great Books of Ireland: Thomas Davis Lectures March. Dublin, 1964, 1967.
- Binchy 1962 – *Binchy D. A.* Patrick and his biographers, Ancient and Modern // *StHib.* 1962. Vol. 2. P. 7–173.
- Binchy 1968 – *Binchy D. A.* St Patrick's first Synod // *StHib.* 1968. Vol. 8. P. 49–59.
- Bury 1905 – *Bury J. B.* The Life of st. Patrick and his place in history. L., 1905.
- De Paor 1993 – *De Paor L.* St. Patrick's world. Dublin, 1993.
- Esposito 1937 – *Esposito M.* Notes on Latin learning and literature in Medieval Ireland: part V. Latin Lives of St. Patrick // *Hermathena.* 1937. Vol. 50. P. 139–183.
- Hanson 1975 – *Hanson R. P. C.* The Omissions in the Text of the Confession of St Patrick in the Book of Armagh // *StP.* 1975. Vol. 12. P. 91–95.
- Hanson 1968 – *Hanson R. P. C.* Saint Patrick: His Origin and Career. Oxford, 1968.
- Hanson 1983 – *Hanson R. P. C.* The Life and Writings of the historical st. Patrick. New York, 1983.
- MacNeill 1926 – *Macneill E.* The native place of St. Patrick // *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature.* 1924. Vol. 37. P. 118–140.
- Mohrmann 1961 – *Mohrmann C.* The latin of St. Patrick. Dublin, 1961.
- O'Loughlin 1999 – *O'Loughlin Th.* Saint Patrick: the man and his work. L., 1999.
- O'Loughlin 2005 – *O'Loughlin Th.* Discovering Saint Patrick. New Jersey, 2005.
- O'Rahilly 1942 – *O'Rahilly T. F.* The two Patricks: a lecture on the history of Christianity in fifth century Ireland. Dublin, 1942.
- Ryan 1938 – *Ryan J. A.* A difficult phrase in the Confession of St. Patrick // *Irish Ecclesiastical Records.* 1938. Vol. 52. P. 293–299.
- Thompson 1999 – *Thompson E. A.* Who was Saint Patrick? Woodbridge, 1999.
- White 1905 – *Libri sancti Patricii* / Ed., transl. N. White. Dublin, 1905.

РУССКИЕ ПЕРЕВОДЫ

- Агафонов 2002 — *Патрик Ирландский, св. Послание к Коротику*. «Первый собор» святого Патрика / Пер. Е. Агафонова // Богословский сборник. М., 2002. № 9. С. 221–236. [*Patrik Irlandskii, sv. Poslanie k Korotiku (Epistle to Coroticus)* / Per. E. Agafonova // Bogoslovskii sbornik (Theological collection). Moscow, 2002. № 9. P. 221–236.]
- Ерофеев 2001 — *Патрик Ирландский, св. Исповедь* / Пер. П. Ерофеева. СПб., 2001. [*Patrik Irlandskii, sv. Isповед'* (Confession) / Per. P. Erofeeva. Saint Peterburg, 2001.]

Abstract

Lisin Oleg, deacon. St. Patrick of Ireland in the light of the development of modern Celtic Studies

This article considers the history of the study of the life and legacy of one of the greatest Christian missionaries — St. Patrick of Ireland. Scholars in the West actively study the legacy of St. Patrick, but in Russia, there are almost no studies dedicated to him, and there is no systematic study at all. However, Saint Patrick is of the great interest to Orthodoxy, firstly, as one of the great missionaries, secondly, as a theologian with a unique view of the time and place of his ministry, thirdly, as a representative and founder of the great tradition of Celtic Christianity, which remains unknown the Orthodox world. The present article identifies the periods of the study of St. Patrick. The article shows that scientific interest shifted from one point of interest to another, that is from defining his place in the history of Ireland and the conditions of his mission to penetrating into his inner world and trying to understand his motives.

Keywords: Patrick of Ireland, celtology, Ireland, confession, Epistle to Coroticus, Christianity in Ireland, history of Ireland, Celtic Christianity, missionary.

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

ИГУМЕН АНДРОНИК (ТРУБАЧЕВ)

ИСТОРИЯ ПОДГОТОВКИ
МАГИСТЕРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ
ЕПИСКОПА СЕРГИЯ (ГОЛУБЦОВА)

«ЖИВОПИСНОЕ И ИКОНОПИСНОЕ НАПРАВЛЕНИЯ
В ЦЕРКОВНОЙ ЖИВОПИСИ
И ИХ ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА»¹

Аннотация

Публикуются и анализируются документы, посвященные полемике епископа Сергия (Голубцова) и Л. А. Успенского по проблеме существования в Православной Церкви двух иконописных направлений — «традиционно византийского» и «живописно-реалистического». Отправной точкой полемики послужили тезисы еп. Сергия для Родосского Совещания 1961 года, в которых оправдывается наличие в Православии обоих путей иконописи и допустимость внесения в живопись церковного национального элемента и особенностей русского стиля. Позиция Л. Успенского, который считал «живописно-реалистическое» направление «итальянским стилем» и бледным подражанием римо-католическому религиозному искусству, подвигла еп. Сергия приступить к написанию диссертации по этой проблематике.

Ключевые слова: епископ Сергей (Голубцов), Л. А. Успенский, церковная живопись, живописное и иконописное направления церковной живописи, русский иконописный стиль, Родосское Совещание 1961 года, религиозное искусство.

Архиепископ Сергей (Голубцов) родился в 1906 году в семье профессора церковной археологии Московской духовной академии А. П. Голубцова. Владыка был иконописцем и реставратором. Тема его кандидатского сочинения также посвящена церковному искусству: «Способы

¹ См. ниже, в третьем отделе журнала «Богословский вестник», публикацию первой статьи: *Сергий (Голубцов), епископ. Средства выражения византийского стиля по отношению к реалистическому направлению в церковной живописи.* С. 333–353.

воплощения богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева». Во время подготовки магистерской диссертации владыка Сергий (Голубцов) был епископом Новгородским и Старорусским, с 1959 по 1967 год.

В 1961 г. на острове Родос состоялось Первое Всеправославное Совещание². Заранее была выдвинута для разработки и обсуждения тема: «Изучение путей к упрочению и развитию богослужебной жизни Православной Церкви и традиционного византийского и вообще православного искусства в различных его выражениях (церковная музыка, иконография, архитектура, священная утварь и облачение и т. д.)». Не удивительно, что председатель Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии епископ Никодим (Ротов) обратился именно к владыке Сергию с просьбой представить проект документа от делегации Русской Православной Церкви. Однако личная скромность и унаследованная от отца научная тщательность заставили Владыку Сергия первоначально отказаться от предлагаемого поручения.

Председателю Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии Преосвященному епископу Никодиму

Ваше Преосвященство, возлюбленный о Христе собрат!

Получил Ваше отношение за № 673 от 30 августа с. г. и должен признаться, что Вы им меня поставили в весьма трудное положение.

Разработка предложенной Вами темы: «Изучение средств к утверждению и укреплению основанного на Предании византийского искусства в различных его проявлениях, каковы: пение, иконописание, архитектура, изготовление церковных облачений и сосудов» превышает мои возможности как правящего архиерея и к тому же совершенно не занимавшегося в течение ряда лет научными церковно-археологическими вопросами. В частности, я абсолютно незнаком с вопросом пения и церковной утвари.

² I Родосское Всеправославное совещание — конференция представителей Православных Церквей, которая прошла с 24 сентября по 1 октября 1961 года и стала первой официальной встречей представителей всех православных патриархатов после последнего Вселенского Собора 787 года. — *Примеч. ред.*

Далее, данный месячный срок недостаточен даже для собрания литературы, а не только для написания работы, принимая во внимание, что у меня в Новгороде не найдется подходящего литературного материала. К этому следует добавить, что мне непонятна сама тема, что требуется от ее автора.

Все вышеизложенное вынуждает меня просить Ваше Преосвященство передать эту тему для разработки прямому специалисту, занимающемуся непосредственно церковно-археологическими вопросами.

Вашего Преосвященства богомолец и собрат

Епископ Новгородский и Старорусский

3 сентября 1960 г.

№ 970

Остается неизвестным, что конкретно повлияло на изменение решения епископа Сергия, но к середине 1961 г. он подготовил два текста: по иконописи³ и храмовой архитектуре⁴, вероятно, для внутреннего обсуждения, а к началу 1962 г. еще два текста: по иконописи и живописи⁵, а также тезисы, посвященные иконописи и церковной архитектуре. Отметим, что вторые два текста весьма глубоко раскрывают тему, потому что епископ Сергий использовал неизданные тогда рукописи работ священника Павла Флоренского «Иконостас», Н. М. Тарабукина «Анализ ритма и композиции в древнерусской иконописи», В. А. Комаровского «Статья об искусстве».

Известный ученый и иконописец Леонид Успенский, ознакомившись с тезисами, которые были представлены «русскими делегатами на Родосское Совецание», обратился к епископу Сергию с письмом⁶, в котором согласился с изложенным в отношении православной канонической иконописи, но полностью отверг то, что касалось «живописного реалистического направления».

³ 16 июля 1961 г.

⁴ 12 сентября 1961 г.

⁵ 25 января 1962 г.

⁶ От 5 января 1962 г.

Москва. 5 января 1962 г.

Вх. № 104—8/III—62 г.

Его Преосвященству Преосвященнейшему Сергию,
Епископу Новгородскому и Старорусскому

Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко!

Мне представилась возможность ознакомиться с конспектом, касающимся церковного искусства, поданным русскими делегатами на Родосском Совещании. Не знаю, насколько это достоверно, но Вы как будто являетесь автором этого документа или, во всяком случае, принимали участие в его составлении. Поэтому разрешаю себе написать Вашему Преосвященству и надеюсь, что Вы извините мое к Вам обращение.

Меня глубоко радует, что в нашей Церкви не исчезла традиция иерархов-иконописцев, знающих и любящих наше «образное богослужение». Особенно теперь, ввиду решения Всеправославного Совещания включить вопрос об упорении уставности нашей литургической жизни в программу предсоборного Совещания, мне представляется необходимым обмен мнениями между теми, кто посвятил себя этому делу в области иконописания.

По поводу изложенного в конспекте позволяю себе высказать несколько замечаний и даже возражений и надеюсь, что Вы примете их не как личные возражения Вашему Преосвященству, а как попытку уяснить некоторые вопросы для пользы общего церковного дела.

В первых шести параграфах речь идет, очевидно, о православной канонической иконописи, и с этими параграфами, конечно, нельзя не согласиться полностью. Что касается дальнейшего, т.е. принципиальной установки о «реалистическом» направлении, изложенной в §§ 7, 8, 9, 14 и 15, то она вызывает серьезные возражения. Если традиционная «иконопись есть выражение Православия с его догматическим и нравственным учением» (§ 1), «выражение Православия во всей возможной его глубине и обширности» (§ 8), то что же выражает «живописное реалистическое направление»? В § 8 оно характеризуется как «словесное млеко для простого народа, во все времена существования Церкви Христовой». С этим согласиться трудно. Правда, в первые века Церковь брала сюжеты и символы из языческой мифологии, вкладывая в них христианское содержание. Но

содержание это было таково, что оно меняло саму форму этих заимствований: они принимали внешний вид существовавшего церковного искусства и не были «другим направлением», существовавшим в Церкви рядом с искусством церковным. Затем, и вплоть до упадка канонической иконописи, в Церкви другого направления не было. Когда же после итальянского Ренессанса в Церковь стали проникать формы чуждого ей по своей идеологии искусства, она не только не принимала их, но, как известно, энергично с ними боролась.

Затем меня смущает выражение «простой народ». В среде молящихся в церкви кто простой и кто нет? И разве Церковь не говорит со всеми на одном и том же евангельском языке, настолько богатом, что всякий человек, на любой ступени умственного и духовного развития, может почерпнуть в нем что-то для себя понятное и нужное? Не рискуем ли мы, разделяя церковный народ на простой и не простой и применяя к каждой категории отдельный язык, лишить верующих той пищи, которую Церковь работала для них в борьбе с многими лжеучениями и грехами именно как противоядие от всевозможных грехов и заблуждений, запечатлев этот свой образный язык кровью мучеников и исповедников?

Кроме того, и это главное, ведь от человека, вступающего в Церковь (простого или не простого), требуется прежде всего исповедание Христа Богочеловеком. Церковь не отделяет человечества Христова от Его Божества, т.е. не ограничивает представления о Христе только как о человеке. Потому-то православная иконопись и «есть выражение Православия с его догматическим и нравственным учением», что она нашла формы, которые в состоянии передать или, точнее, указать на полноту истины, т.е., по определению Седьмого Вселенского Собора, быть полным соответствием Евангелию. «Реалистическое» же направление показывает в образе только «рожденное от плоти» с более или менее выраженными теми или иными свойствами человеческой природы, т.е. представляет Христа человеком (хотя бы и очень возвышенного духовного характера). Оно никогда не способно указать на полноту Богочеловечества: истина в нем всегда ущерблена (подобно тому как в «Жизни Иисуса» Ренана). Здесь Господь показывается языком мирских образов. Как же может Церковь предлагать верующим образ только человека? Это уже не «словесное млеко», а искажение, и притом очень серьезное. Поэтому современная богословская мысль совер-

шенно справедливо воспринимает «реалистическое» направление в Православной и Римо-католической Церквях как неизжитое несторианство.

Образ, как и слово, дан в помощь человеку для постижения истины. Словом мы ее исповедуем. А «реалистическим» образом? Как образец «реалистического направления» в § 14 приводятся работы Васнецова. Но ведь именно в них-то и нет ни исторической (портретной) правды, ни традиции наших духоносных иконописцев, т.е. «раскрытия жизни во Христе» (§ 5) (например, в изображении «Русские святые» Владимирского собора в Киеве). Эти изображения, повторяющие видимую реальность мира в идеализированном виде, которые мы, к сожалению, столько видим в наших церквях, в своей экзальтации и натурализме никак не реалистичны ни в церковном смысле слова, ни в мирском. Это как раз и есть идеализм чистой воды, которого нет ни в Священном Писании, ни в богослужении. Почему же этот идеализм должен быть особенно доступен «современному пониманию»? Потому что к нему привыкли, а вернее, к нему приучены верующие. Но разве Церковь когда-либо удерживала и снижала свое учение об истине в угоду и до понимания той или иной исторической эпохи? И если такое снижение произошло, то не является ли насущным, в современном положении, стремиться к его исправлению?

Чем это «реалистическое» направление обосновывается в конспекте?

1) Очевидно творческой свободой: *Дух идеже хочет дышет*⁷ (§ 8). По-видимому, имеется в виду, что и т. н. «реалистический» образ может иметь духовное содержание и значение. Кроме того, думается, что составителями руководило желание не закрывать возможности для человека выразить свое религиозное чувство по-своему. Но разве возможно включать в богослужение, например, стихи какого-нибудь поэта на религиозную тему, хотя бы и написанные с большим чувством, но мирские? Или, например, заменить церковное «Отче наш» Пушкинским? Ведь церковный текст и церковный образ — не только выражение индивидуального религиозного чувства человека, но и соборный голос Церкви. Мне кажется, что здесь противоречие с § 3. Дух действительно дышит, где хочет. Но ведь мы-то находимся в Церкви, и это дыхание Духа именно нас и обязывает освободиться от своего индивидуального взгляда и отношения.

⁷ Ин. 3, 8.

Не следует забывать, что «реалистическое» направление, свободное от иконописного предания и основанное на полной личной свободе (даже произволе) художника, тем самым неизбежно связано с писанием по воображению, т.е. с вымыслом, а часто и с живой моделью, как это делали художники XVIII–XIX вв. И что же? Неужели мы можем принять изображение императрицы Екатерины II в Успенском соборе Владимира за подлинный образ св. великомученицы Екатерины? Или портрет купчихи Чихачевой за образ Пресвятой Богородицы? Не кощунство ли это? А ведь таких примеров можно привести множество. Одно дело — благочестивое отношение художника к своему произведению, другое дело — отношение чисто профессиональное, с которым мы часто встречаемся. И поскольку нет никаких канонических рамок и никакой связи с преданием ни в одном, ни в другом случае, то нет и никакой гарантии, что верующим вместо святого не будет показано совершенно постороннее лицо.

2) Кроме того, «реалистическое» живописное направление обосновывается «явлением чудотворений в обоих видах произведений» (§ 9). Но разве чудотворение было когда-нибудь критерием в Церкви? Конечно, Бог может и из камней сделать чад Аврааму, но чудеса никогда не были мерилем жизни Церкви и жизнь эта никогда не равняется по чудесам. Даже для канонической православной иконописи чудотворения не являются критерием. Именно поэтому соборное постановление предписывает писать иконы основываясь не на чудесах, а так, как писали древние иконописцы. Одни и те же иконы бывают то чудотворными, то нет, так же как и святые, которые то почитаются и творят чудеса, то забываются.

Не нужно забывать, что это «реалистическое» направление пришло в Церковь с латинского Запада, вначале в виде гравюр, усиленно распространявшихся иезуитами. Врагами Православия прилагались очень большие усилия, чтобы внедрить это «реалистическое направление» в сознание верующего народа. Потом, в силу расцерковления и смещения Церкви и мира, оно вошло в обиход и привело к ремесленному копированию латинских образцов. Это было время, когда и в духовных школах преподавали по римо-католическим учебникам.

В настоящее время этот период кончился: кончилось смещение Церкви и мира, а искусство, говорящее в Церкви на мирском языке, еще осталось.

И на нас именно лежит великая ответственность за это положение. Здесь, на Западе, в контакте с инославными, эта ответственность осознается особенно своевременно и остро. Люди, интересующиеся Православием и бывающие в наших храмах, видят в них те же изображения, что в храмах римо-католических, только хуже качеством, недоумевают и смущаются тем, что разница между Православием и латинством никак не отражается в искусстве. Ведь не может быть, говорят они, чтобы искусство было нейтральным и не отражало основных положений того и другого вероучения. Так, не будучи в состоянии передать православное вероучение, это «реалистическое» направление является еще и помехой к его пониманию.

Нельзя не согласиться с § 15: «Изучение путей к упрочению и устойчивости литургической жизни всей Православной Церкви, в частности путем иконописи, — вопрос актуальный». К этому решаюсь добавить, что вопрос этот сейчас стоит настолько остро и серьезно, что решение его должно исходить из традиции церковного искусства и учения Церкви и никак не может основываться на существующей в настоящее время практике. И поэтому, думается, что решается этот вопрос не «двойкими путями», как говорится в § 15, а только одним: потому что у Церкви в исповедании истины не может быть двух путей. Или церковное искусство выражает истину Православия — и тогда путь только один. Или оно ее не выражает — и тогда путей даже не два, а множество.

Пользуюсь случаем, чтобы пожелать Вашему Преосвященству в наступившем новолетии всего самого лучшего и поздравить Вас с великим и радостным праздником Рождества Христова.

Испрашивая Ваших архипастырских молитв и благословения, пребываю искренне преданным Вашему Преосвященству

Леонид Успенский.

39, rue Bréguet, Paris XI

Письмо это было передано епископу Сергию через брата, московского протоиерея Николая Голубцова. В частности, 1 марта 1962 г. отец Николай писал: «Дорогой братец! Посылаю письмо Успенского, полученное с оказией. Адрес его указан. Если по долгу вежливости надумаешь, следовало бы ответить, но с таким расчетом, чтобы вы-

держат дискуссию, т.к. получивший полный текст доклада еще и не то скажет».

Из письма 4 марта 1962 г.: «Посылаю особым письмом (заказн.) письмо от Успенского. На всякий случай Париж заменил Москвой (в загол<ов>ке). Будешь отвечать, как вежливость требует, укажи дату получения. Адрес указан в конце письма. Б<ыть> м<ожет>, нужно это сделать через Иностр. Отдел? Но не отвечать неудобно, т. к. еще, может быть, встречаться с ним придется. Но, конечно, соглашаться с ним никак нельзя. Поднимается очень интересный вопрос — о допустимости внесения в живопись церковную национального элемента и особенностей русского стиля. Что уже давно решено даже в древней иконописи (см. посл<еднюю> работу Лазарева о Феофане Греке), нам русские мастера вносили свои черты и “переваривали” византийский образ. Если еще можно согласиться с изображением преп. Сергия в духе XIV века, то как нам изобразить преп. Серафима на камне, уж не в духе ли Феофановского столпника? Каждая эпоха отражается в церковном стиле, искусстве и архитектуре, и тут ничего не поделаешь. Да и где мастеров взять? А подражание древним — удел немногих, и т. д. и т. д. Если даже Собор и не состоится, то проработка вопросов, указанных в программе (ЖМП. 1961. № 11. С. 25—27), принесет несомненную пользу, разбудив спящую русскую богословскую мысль. Пусть пошевелят мозгами и священники, и преподаватели, и искусствоведы. Есть над чем подумать.

Прости, люб<ящий> брат Николай».

Можно предположить, что некоторый ответ Л. Успенскому был дан, и своеобразным ответом на предполагаемое письмо епископа Сергия явилась статья Л. Успенского «По поводу одной из тем будущего Предсобора»⁸. Приведем выдержки из нее.

В перечне тем предстоящего Предсобора, одобренном первым Всеправославным Совещанием на острове Родос в 1961 г., ставится вопрос о цер-

⁸ ВРЗЕПЭ. 1965. № 49, январь—март. С. 55—63. В архиве архиепископа Сергия (Голубцова) имелась машинописная перепечатка данной статьи.

ковном искусстве. Он изложен во втором параграфе (о богослужении) под литерой Г и сформулирован следующим образом: «Изучение путей к упрочению и развитию богослужебной жизни Православной Церкви и традиционно византийского и вообще православного искусства в различных его выражениях (церковная музыка, иконография, архитектура, священная утварь и облачение и т. д.)»⁹. Как известно, для обсуждения поставленных в перечне вопросов созданы соответствующие комиссии, которые в настоящее время занимаются подготовкой материала для будущего Предсобора.

Нет сомнения в том, что в наше время вопрос церковного искусства является одним из самых острых и актуальных, как внутри самой Православной Церкви, так и в плане экуменическом. Поэтому обсуждение и решение этого вопроса представляется делом большой важности, тем более что церковная практика последнего времени, как известно, лишена определенности в этой области. Это и побуждает нас коснуться здесь некоторых вопросов в связи с перечнем тем и современной практикой, а также в связи с некоторыми известными мне принципиальными установками в отношении современного положения церковного искусства.

В отношении самого перечня нам представляется, что помещение иконописи¹⁰ на один уровень с другими проявлениями церковного искусства не совсем правильно. Дело в том, что в Церкви существует догмат иконопочитания. И разве этот догмат Седьмого Вселенского Собора не ставит икону в иной контекст, чем тот, в который ставит ее перечень? Не отодвигает ли такая постановка вопроса в перечне вопрос иконы в ту нерешенную его стадию, которая рассматривалась Седьмым Вселенским Собором: как следует почитать икону? Так ли, как почитаются священные сосуды, облачения и прочая утварь, или иначе?¹¹ Как известно, ответ Собора выражен не только в его Деяниях, но и в Оросе: почитать икону надлежит так же, как крест и

⁹ ЖМП. 1961. 11. С. 25.

¹⁰ Не приходится сомневаться в том, что под термином «иконография» в перечне подразумевается православная иконопись. Именно этому слову соответствует греческое «пропуск в тексте»; в русском же языке слово «иконография» в прямом смысле означает сюжетность, в данном случае сюжетность религиозную. Оно, следовательно, не охватывает ни содержания образа, ни его характера, ни вообще художественного языка, выражающего его содержание.

¹¹ Деяния 1873. С. 264–265.

Евангелие. В таком случае правильно ли предлагать ее на рассмотрение в плане богослужебно-бытовом, а не прежде всего в плане догматическом?¹²

Что касается церковной практики нашего времени, то она допускает существование в Православной Церкви двух искусств, или, если угодно, направлений, именуемых «стилем иконописным», или, придерживаясь терминологии перечня, «традиционно византийским»¹³ и «стилем живописно-реалистическим»¹⁴. Под первым принимается традиционное православное искусство, существующее в Церкви с первых веков христианства; под вторым — искусство, занявшее в ней господствующее положение в XVIII в. Это последнее некоторыми рассматривается как нормальное развитие первого в соответствии с требованиями эпохи и, следовательно, более доступное пониманию современного человека. Поэтому и саму возможность существования в Церкви двух искусств многие считают нормальной, и будущему Предсобору предлагается решить этот вопрос двояким путем, т. е., признав то и другое направление, узаконить существующее в настоящее время положение. «И то и другое выражение христианских истин имеет право на существование в Церкви Христовой при наличии в обоих направлениях животворящего Духа Божия». (Не подвергаются ли образ, независимо от его направления, эти последние слова чисто субъективной оценке?) Правда, утверждение допустимости со-существования сопровождается обычно оговоркой: «Однако иконопись предпочтительно должна быть почитаема, как наиболее полно и исчерпывающе отражающая Православие». Но ведь такого рода оговорки по существу никакого практического зна-

¹² Это отнюдь не означает, что архитектура или церковная музыка не имеют догматического значения. Но вопрос этот не входит в нашу компетенцию.

¹³ Термин «византийское искусство» так же мало соответствует своему значению, как и термин «иконография». Действительно, принципы церковного искусства были выработаны на почве Византии. Но выработывались они Церковью на основе христианского вероучения и православного духовного опыта и до, и после Византии. Отсюда и самобытный характер этого искусства в других народах, где оно порой существенно отличается от византийского прототипа. К русской иконописи, например, этот термин так же малоприменим, как к русской церковной архитектуре или музыке. К тому же византийское искусство не было только церковным, и в светской науке термин этот приобрел вполне точное значение, связанное с конкретным историческим периодом и географическим понятием.

¹⁴ Непонятно, почему технический термин «живопись» применяется лишь к одному определенному направлению в искусстве.

чения не имеют и преимущество остается чисто теоретическим, поскольку подавляющее большинство изображений в православных храмах в наше время не иконописного, а «живописно-реалистического» направления.

Совсем иначе обстоит дело в Западной Православии, а также в плане экуменическом. Здесь, во всяком случае в более активной среде, двойного понимания вопроса церковного искусства нет: «иконописный стиль» воспринимается как единственно возможное художественное выражение Православия, его догматики и духовного опыта. Со стороны инославных все яснее обозначается стремление проникнуть в самую сущность иконы и именно через нее понять Православие¹⁵. Что же касается «живописно-реалистического» направления, которое еще недавно и у нас называлось, кстати, более точно «итальянским стилем», то оно, как таковое и воспринимается, т.е. как бледное подражание римо-католическому религиозному искусству, уже отошедшему в прошлое, даже и породившей его римской церкви. В нем не только не видят выражения «христианских истин», но видят безусловный от них отход.

Такое положение наглядно свидетельствует о том, что вопрос иконы не есть вопрос личного вкуса, что ставится он не в угоду моде или из стремления вернуться к старине. Такие возражения не имеют под собой никакой реальной почвы и являются ничем иным, как искусственным облегчением решения вопроса церковного искусства. На самом деле вопрос этот гораздо глубже и серьезнее, встает он и требует решения в силу общего догматического осознания Православия. Это осознание и побуждает искать в искусстве в первую очередь подлинное и наиболее полное выражение Православия.

Нельзя не считаться с тем, что современная практика сосуществования двух видов искусства утвердилась в Православной Церкви в связи с общим упадком духовной жизни прошлых столетий. Общеизвестен факт, что в борьбе с протестантством и латинством, как говорит в своем докладе архиепископ Василий¹⁶, «православное богословие было вынуждено вооружиться схоластическим богословским оружием, и это, в свою очередь,

¹⁵ Об этом свидетельствует громадное количество книг и статей, появившихся за последние годы, и особый интерес к выставкам икон, постоянно устраиваемым в разных городах Западной Европы.

¹⁶ См.: ВРЗЕПЭ. 1965. № 49. С. 11.

повело к новому и опасному влиянию на православное богословие не только несвойственных ему богословских терминов, но и богословских и духовных идей. Произошло то, что некоторые богословы, например, проф. прот. Георгий Флоровский, называют “псевдоморфозой Православия”, т.е. облечение его в несвойственные ему богословские формы мышления и выражения. Это был упадок, несмотря на внешний прогресс в научном богословии». То, что произошло в богословии словесном, произошло и в богословии образном с той лишь разницей, что здесь это выразилось в форме гораздо более сильной и более затяжной, а потому и более чреватой последствиями. Латинские влияния сказались сначала в иконографии: в православное искусство начали проникать сюжеты искусства римо-католического. С проникновением же идей начал меняться сам характер образа, потому что постепенно стали восприниматься и несвойственные Православии самые формы выражения западного искусства, которыми в это время трактовались уже безразлично и мирские, и священные сюжеты. По существу это было уже светское искусство на религиозные темы. В результате этого процесса и появился в Православной Церкви так называемый «живописно-реалистический» стиль, или «направление».

Как и в богословии, это был упадок, несмотря на внешний «прогресс» искусства, перешедшего на основу «натурального» восприятия мира. Тем не менее появление этого направления и в дальнейшем закономерность его существования в Церкви считаются тем более нормальными, что каноническая православная иконопись якобы никогда не была определена как единственное возможное выражение православного вероучения. Седьмой Вселенский Собор якобы не определил, каким должен быть церковный образ по своему характеру, т.е. не узаконил никакого «стиля»¹⁷. Следовательно, не придерживаясь определенного «стиля», мы не вступаем в противоречие с православным вероучением.

Согласиться с тем, что догмат иконопочитания применим к любой форме искусства, конечно, нельзя. Само утверждение, что Седьмой Вселенский Собор не определил характера церковного образа, основано на недоразумении, вытекающем из невнимательного чтения Деяний и Ороса Собора. Напом-

¹⁷ Именно подобная «широта» взглядов привела к употреблению в Римо-католической церкви абстрактного искусства.

ним, что одной из причин иконоборчества было именно проникновение в церковное искусство чуждых ему элементов светского искусства того времени, и нельзя предполагать, чтобы Собор игнорировал аргументы иконоборцев в этом направлении. И действительно, отцы Собора очень определенно противупологают икону тому, что иконой не является. Приведем один пример: «Как изображающий живописно человека не делает его через это бездушным, а напротив, человек остается одухотворенным и картина называется его портретом вследствие ее сходства, так и мы, делая икону, плоть Господа исповедуем обоготворенную и икону признаем не за что-либо другое, как за икону представляющую подобие первообраза. Потому-то икона получает и само имя Господа; через это только она находится в общении с Ним; по тому же самому она и досточтима, и свята»¹⁸. Преподобный Феодор Студит, со свойственным ему темпераментом, выражает ту же мысль более определенно и ярко: «Его (Христа) изображение не в подобии человека тленного, что порицается у апостола, но в подобии человека нетленного, как Он сам ранее сказал, а именно нетленного. Ибо, как говорит великий Петр, *не осталась душа Его во аде, ни плоть Его виде истления*¹⁹, потому что Христос не просто человек, но сделавшийся человеком Бог»²⁰.

Эти две цитаты показывают, как понимали икону отцы того периода, когда Церковь [боролась] за нее с таким напряжением. В них проводится четкая и ясная грань между иконой и каким бы то ни было другим образом. Почитание оказывается иконе в силу ее связи с первообразом, а эта последняя предполагает отображение не одухотворенной только по плоти, но «плоти Господней обоготворенной», т.е. преображенной, потому что Сам Первообраз отличен от обычного человека. Икона представляет не имитацию тленной человеческой плоти, подобной нашей, а показывает плоть безгрешную и не подверженную тлению — «Тело Божие, просиявшее божественной славой, нетленное, святое, животворящее»²¹.

Другими словами, как и Евангелие, икона передает образ Христа, который хранится не в исторической только памяти Церкви, но в харизма-

¹⁸ Деяния 1873. С. 559.

¹⁹ Деян. 2, 1.

²⁰ Феодор Студит, *прп.* Против иконоборцев 7 глав. Глава 1 (Феодор Студит, *прп.* 1907. С. 223).

²¹ Деяния 1873. С. 538.

тической памяти веры²². Отсюда неоднократно и настойчиво проводимая отцами, как в Деяниях, так и в Оросе Собора, параллель между иконой и Евангелием. В их глазах как евангельское повествование, так и икона возвещают, в рамках истории, Божественное откровение; повествуя об одном и том же, они одно и то же выражают. «Они взаимно объясняют друг друга и несомненно доказывают друг друга»²³, и «этими двумя способами мы получаем познание об одном и том же»²⁴. Следовательно, и икона, и Евангелие, передавая исторический факт, раскрывают его спасительный, благодатный смысл и этим отличаются и от всякого другого литературного произведения, и от всякого другого образа²⁵. Они — выражение истин веры, которые суть истины опыта, живого опыта откровения, принятого людьми, ставшими богами по благодати. На этом именно основании отцы Седьмого Вселенского Собора и утверждают, что «иконописание есть избречение и предание их (отцов), а не живописцев»²⁶.

Решение столь высокой задачи — отобразить обоготворенную плоть, показать Бога, ставшего Человеком, и человека, ставшего богом по благодати, т.е. спасительный смысл евангельского откровения²⁷, оказалось доступным единственному в своем роде искусству — православной канонической иконописи, иносказательному, символическому языку красок, линий и форм, выработанному соборным опытом Церкви.

Каким бы гениальным ни был художник «живописно-реалистического» направления, заменить соборный опыт православной иконописи он, конечно, не может. Творчество его имеет совершенно другую основу. Хотя отправным моментом как и в иконе, так и в «живописно-реалистическом» направлении является факт священной истории, в иконе он передается, как и в Священном Писании, в свете божественного откровения, им осмысливается и

²² Флоровский 1931. С. 11.

²³ Деяния 1873. С. 487.

²⁴ Там же. С. 442–443.

²⁵ Это отличие атеисты понимают лучше, чем многие верующие. «...Если святой во всем подобен ему самому (верующему), то в чем же его сила? Чем он сможет помочь погруженному в свои заботы и печали человеку?» — пишет К. Корнилович (см.: Корнилович 1960. С. 89).

²⁶ Деяния 1873. С. 469–470.

²⁷ Речь идет здесь, конечно, об изображении не только человеческого тела, но и вообще всего материального мира, освященного пришествием Бога на землю.

наполняется содержанием духовным, иным, чем наша видимая действительность. Здесь же тот же исторический факт является предлогом для своего личного восприятия, в силу которого художник творит по своему представлению об этом факте. Он передает его в свете именно окружающей нас действительности, ее языком. Тем самым отпадает та существенная сторона православного образа, которая ставит его на один уровень со Священным Писанием: указание при помощи символики на Божественную реальность. Это по существу уже не икона, а бытовая иллюстрация к Писанию. Высшее, что может дать такой образ (помимо эстетического удовлетворения), — это выражение душевно-эмоционального мира человека. Поскольку же «язык действительности» не способен служить указанием на Божественную реальность, эта его неспособность восполняется идеализацией. Отсюда, как правило, нарочито религиозное умиление, не свойственная Православию сентиментальность, манерность в выражении лиц, поз и жестов. Поэтому совершенно неверно называть такое направление «живописно-реалистическим». Живописным образ может быть или не быть, но реалистическим быть никак не может. В силу своей религиозной окраски это направление, по существу своему, не что иное как идеализированный натурализм. Для воплощения создаваемого им образа художник может пользоваться и собственным воображением, и любым образцом: от иконы до живой модели. Если грани иконы определяются канонем, т.е. соответствием образа первообразу, то здесь никаких граней быть не может: образ может и приближаться к иконе, может доходить и до прямого кощунства²⁸.

Появление этого направления выразилось не только в засилье в Церкви по существу светского искусства на религиозные темы. Оно исказило и само понимание образа. Оно настолько притупило духовное его восприятие, что евангельский язык иконы перестал быть понятным, да и само со-

²⁸ Известно много случаев, когда художники на Западе и у нас писали образ, например, Божией Матери со своих подруг (Рафаэль и др.), жен или подруг заказчиков. Копии с таких произведений западных художников помещаются в наших храмах и верующим народом доверчиво принимаются за образ Божией Матери.

Кроме того, итальянки Рафаэля фигурируют до сих пор под видом Мадонн на паннагиях некоторых православных епископов. Естественно, что этим положением пользуются атеисты, которые, указывая на такие «иконы» Богоматери и объясняя их происхождение, могут легко доказать, что духовенство обманывает народ.

держание образа стало безразличным. Неизжитое в римо-католическом искусстве несторианство, проникшее в Православие, стало восприниматься как более доступная в наше время форма искусства, «млеко для простого народа». При этом не учитывается тот исторический факт, что «млеко» это было навязано верующему православному народу высшими слоями общества, увлекавшимся западными новшествами. Общеизвестен факт массового варварского уничтожения в XVIII—XIX веках росписей храмов и икон (не народ же уничтожал их!) и замены их произведениями «живописного направления»²⁹. В отношении икон это варварство, к сожалению, не изжито и в наши дни.

Серьезным аргументом в пользу существования «живописного стиля» наряду с иконописью является наличие в нем чудотворных изображений. «Оба вида церковного искусства приемлемы для выражения христианских истин в Православии на основе явления чудотворения в обоих видах произведений церковного иконотворчества».

Этот аргумент вызывает вопрос основной и принципиальной: можно ли считать чудеса руководящим принципом в жизни Церкви, будь то в ее целом или в каком-либо ее проявлении (в данном случае в ее искусстве)? Являются ли здесь чудеса критерием?

Основа всей жизни Церкви, несомненно, решающее и все для нее определяющее чудо — воплощение Бога и обожение человека. Именно на этом основана, в частности, и вся богослужебная жизнь Церкви. Ее годовой круг определяется моментами и аспектами этого основного чуда, а никак не частными чудесами, даже совершенными самим Спасителем. Также и в изобразительном искусстве критерием может быть только такой образ, который является носителем и выразителем этой основы жизни Церкви. Именно поэтому, в силу своей связи с первообразом и, следовательно, присутствия в иконе благодати Духа Святого, всякая каноническая икона ощутительно проявляется. Но даже и здесь соборное постановление пред-

²⁹ Напомним в качестве примера, что именно по требованию «просвещенной» императрицы Екатерины II Рублевский иконостас Успенского собора в г. Владимире в 1775 г. был заменен новым с «иконами» тогдашнего академического светского письма. Несколько икон Рублевского иконостаса были куплены «простым» народом, крестьянами с. Васильевского, благодаря чему и дошли до нас. Остальные иконы за ненужностью были уничтожены (см.: Грабарь 1926. С. 78—79).

писывает писать иконы не основываясь на чудотворных образах, а так, как писали древние иконописцы, т.е. по иконописному канону. Самое понятие чуда относится к явлению исключительному, а не нормативному, явлению временному, многообразному и частному (одни и те же иконы бывают то чудотворными, то нет). Церковь же живет не тем, что преходяще и индивидуально, а тем, что неизменно.

Не потому ли чудеса никогда не были для нее критерием ни в одной из областей ее жизни и жизнь эта никогда по ним не равнялась?³⁰ Достаточным ли основанием является чудо для существования в Церкви искусства, не выражающего православного вероучения в жизни?

Чудеса происходят не только с произведениями того или другого искусства, но даже с печатными их воспроизведениями. Печатные воспроизведения появились в России в XVII в., сперва под видом западных гравюр. Уже тогда они вызвали резкую реакцию со стороны Патриарха Иоакима, который «совершенно воспретил как печатание священных изображений на бумаге, так и продажу их и тем более употребление в церквах вместо икон»³¹.

Особенное распространение печатные произведения на бумаге и жести получили в конце XIX в. и начале XX в. в связи с широкой их коммерциализацией. Продажа печатных на жести «икон» дважды запрещалась Святейшим Синодом: в 1902 г. с действительностью 1 января 1903 г. и 7/21 октября 1906 г., когда было подтверждено первое запрещение. В силу сложившихся в ту пору обстоятельств, бумажные воспроизведения избежали этой меры и до сих пор имеют широкое распространение. Возникает вопрос: какое их место в Церкви? Допустимо ли применение в богослужении механизированных процессов, и если да, то в какой мере? Или, что то же в более общей форме, допустима ли замена в Церкви живого творчества механическими воспроизведениями?³²

³⁰ Вообще диапазон чудес, в качественном отношении, очень велик: наряду с подлинными благодатными, есть чудеса, основанные на психическом неврозе, на простодушии, известны и чудеса, являющиеся простым обманом, наконец и чудеса диавольского происхождения (см. Мф. 24, 24).

³¹ Покровский 1900. С. 370.

³² Если можно заменить икону цветной фотографией, то почему нельзя заменить дорогостоящий церковный хор, скажем, магнитофоном или каким-либо другим современным аппаратом?

Помимо выявления общих путей церковного искусства и связанных с этим вопросов (как, например, очищение иконографии от тем и деталей, не соответствующих православному вероучению) встает еще вопрос согласования богослужебных текстов и иконы. Мы имеем в виду в первую очередь икону «Нерукотворенного Спаса». Богословское содержание службы 16 августа тесно связано с исторической основой иконы Христовой (историей царя Авгаря). Эта основа часто ставится под сомнение, а иногда и вообще не признается. Так, например, в «Голосе Православия» (№ 10, Прага, 16 декабря 1964 г.), органе Чехословацкой Православной Церкви, подлинность образа Христа не только ставится под вопрос, но и начисто отвергается. Самые древние дошедшие до нас изображения «являются лишь творчеством фантазии» (с. 235). Если это так, то встает вопрос, на чем же основана служба «Нерукотворенному образу»? Более того. Ставятся под вопрос и 82 правило Пято-Шестого Собора, и догмат Седьмого Вселенского Собора. Икона Спасителя уже является не свидетельством Его воплощения (как учили отцы этих Соборов), а творчеством фантазии художника. Церковь, несомненно, не может и не должна игнорировать научные данные настоящего момента, на которые, очевидно, опирается автор статьи «Голоса Православия». Но, с другой стороны, она не может и слепо следовать за этими данными, по конфессиональным или идеологическим причинам противоречащим ее Преданию и вероучению. Во всяком случае, если действительно есть несогласованность между богослужением и иконой, то это вводит в соблазн и служит материалом для атеистической пропаганды.

В наше время в православной богословской науке происходит глубокий процесс очищения и освобождения от западного инославного богословия и одновременно более глубокое осознание богословия святоотеческого. В области церковного искусства этот процесс лишь начинается, сталкиваясь с косностью и порой невежеством главным образом именно среди православных. Осознание это происходит более интенсивно на стыке Православия с западными исповеданиями, как раз там, где икона выявляется как видимое выражение Православия и потому приобретает особое значение в плане экуменическом. Поэтому вопрос православного церковного искусства, повторяем, не есть вопрос личного предпочтения и вкуса, а вопрос догматический, и руководящим принципом суждения о нем должны быть

основные положения православного вероучения и соборные постановления, а не существующая в тот или иной момент церковная практика.

Леонид Успенский

Ответ Л. А. Успенского не только не удовлетворил архиепископа Сергия, но вызвал, можно сказать, возмущение. Даже в 1970-е гг. он вспоминал об их разногласии и говорил, что Л. Успенский предлагает фактически уничтожить все неканонические иконы, как делают безбожники. Богословские размышления Владыки Сергия запечатлелись в небольшой заметке «Свои мысли», записанной 23 января 1969 г.

23/1/69 г.

Свои мысли

Святые отцы VII Вселенского Собора особенный упор ставили на почитании образов в их связи с первообразами; и чем *живее* был, с их точки зрения, образ, тем более они восхищались. Можно указать на эти примеры, например, портретный образ святой мученицы Евфимии, который был, по-видимому, реалистичным. Они указывали на них, когда вспоминали святых отцов IV в., ими, этими образами, восхищавшихся и приводивших их в умиление.

Говоря же об образе Христа, они *подчеркивали* в Его образах подобие Его *плоти*, т.е. иными словами утверждали его *реалистический* вид, как бы через образ *видели Его Самого*.

В этом отношении вопрос не ставился ими о *форме* образа, а о его *сходстве* с первообразом.

Далее, когда говорили они, формулируя свое вероопределение через термин «иконописание», то и здесь они имели в виду не *форму*, а *древнее церковное употребление образов* в Церкви Христовой. Чем себя обманывает и делает «пропуск слов» проф. Л. А. Успенский. Тогда речь шла вовсе не о формах образов, а ставился вопрос о *почитании* образов в связи с их первообразом.

Далее, в своем упоре на почитание образа, они снисходительно относились к его *техническому* несовершенству и требовали его почитания наравне с другими образами. Это могло иметь особое значение в силу того, что *чина* освящения икон еще не было введено.

Святые отцы были бы *крайне удивлены* нашими спорами о приемлемости для Церкви живописных икон, тогда этот вопрос не мог иметь места.

Они решительно восстали бы против такой *узости* подхода к образу, его ограничению в рамках иконографического стиля, несмотря на то, что VIII в. был иконографен, особенно в Византии. И понятно почему. Само по себе восхождение от образа к первообразу есть прежде всего глубоко от души идущий к горнему миру восход. И если образ удовлетворяет этой нужде, запросу верующего сердца, почему какой-то чужой голос (грубо выражаясь) препятствует этому на пути к восхождению, говоря: этот образ не может быть в почитании, он не церковен и т. д. Какое тогда недоумение явится у верующего и, больше того, негодование как дерзнувшему похулить образ, ему издавна сродный, почитаемый, может быть, с детства, чтимый всем фамильным его родством!

Да, тут много может произойти недоразумения, смущения души от вторгнувшегося, я бы сказал, бестактного отношения к человеческой душе формалиста и, может быть, больше — эстета. Этих людей одно слово: *древний* образ уже «пропуск слов», а это все-таки неверно! Для нас же, верующих людей, слово «образ» уже все говорит за себя, и мы ему готовы отдать честь в восхождении через него к Первообразу.

Что же стояло за многолетним спором епископа Сергия и Л. А. Успенского, кроме темы для разработки к предстоящему Собору? Л. А. Успенский в это время создал одно из наиболее авторитетных и лучших пособий по иконоведению. Епископ Сергей в 1953 г. приступил к написанию магистерской диссертации.

В Совет Московской духовной академии
преподавателя иеромонаха Сергия (Голубцова)

Заявление

Прошу утвердить избранную мною тему для магистерской диссертации: «Живописное и иконописное направления в церковной живописи и их онтологическая оценка».

Настоящая тема естественно вытекает из моей кандидатской работы «Способы воплощения богословских идей в творчестве преп. Андрея

Рублева» и является актуальной в настоящее время, ибо наступила пора переоценить до сего времени неверное представление об условном стиле как явлении несовершенном, нуждающемся в придании ему якобы правильных реалистических черт.

С другой стороны, следует на основе сопоставления условного иконописного стиля с живописным установить несовершенство последнего как неполноценного церковного явления, нуждающегося в критическом подходе к нему.

Все вышеизложенное заставляет прийти к выводу, что поставленные в теме вопросы, несмотря на сложность их разрешения, весьма существенны в деле освоения древнерусской живописи не только с точки зрения церковно-археологической, но и защиты Православия с его древним иконописным преданием против новшеств католицизма, который всячески поддерживал распространение живописного направления в церковном искусстве, чему следствием явилось крайнее обмирщение церковного изобразительного искусства.

Сознавая всю трудность темы, требующей главным образом вдумчивой работы не только в области освоения памятников живописи, но и решения ряда проблем теоретико-искусствоведческого характера, что делает работу вполне самостоятельной, своеобразной и обширной, я прошу предоставить мне полную свободу в выработке плана сочинения и его существенных частей, не ограничивая меня ни определенными хронологическими рамками, ни суживая пределов самой темы.

Меня самого эта тема весьма интересует, и она получила полное одобрение от лиц, интересующихся вопросами подобного рода.

Иеромонах Сергей (Голубцов)
9/XI—53 г.

Примечание.

В отношении данной темы я посоветовался вскоре же со Святейшим Патриархом Алексием, который одобрил ее. После поставил вопрос перед Советом Московской духовной академии, на котором мне было внесено предложение представить сначала тезисы и после уже ставить тему на утверждение.

Тезисы тогда мною не были даны, и так вопрос на этом и закончился. Не дал я тезисы потому, что еще не уверен был их давать за их неясным

для меня формулированием. Надлежало еще над темой сначала долго поработать.

Иеромонах Сергий
20/ХІІ—53 г.

В архиве архиепископа Сергия (Голубцова) сохранилась особая тетрадь с планом работ по иконописи и отдельный план работ (без заголовка), который отражает как написанную часть магистерской работы, так и подготовительные материалы «Тезисов к теме: Изучение путей...».

Записи в тетради близки к неподанным на Совет МДА тезисам магистерской диссертации.

Планы сочинений:

1. «Живописное и иконописное направление в церковной живописи и их онтологическая оценка».
2. «Произведения преп. Андрея Рублева как образец древнерусского иконотворчества».
3. «К вопросу об иконостасе Троицкого собора в Троице-Сергиевой Лавре в связи с творчеством преп. Андрея Рублева».
4. «К вопросу о стенописи 1635 г. в Троицком соборе Троице-Сергиевой Лавры (стилистический и иконографический анализ)».
5. «Иконопись как один из видов изобразительного богословия».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Грабарь 1926 — *Грабарь И.* Вопросы реставрации. М., 1926. Т. 1. [*Grabar' I.* Voprosy restavratsii (Problems of restauration). Moscow, 1926. T. 1.]
- Корнилович 1960 — *Корнилович К.* Из летописи русского искусства. Л.—М., 1960. [*Kornilovich K.* Iz letopisi russkogo iskusstva (From the chronicle of Russian art). Leningrad—Moscow, 1960.]
- Покровский 1900 — *Покровский Н.* Очерки памятников христианской иконографии. СПб., 1900. [*Pokrovskii N.* Ocherki pamiatnikov khristianskoi ikonografii (Essays on the artefacts of Christian iconography). Saint Peterburg, 1900.]
- Флоровский 1931 — *Флоровский Г. В.* Богословские отрывки // Путь. 1931. Т. 31. С. 3—29. [*Florovskii G. V.* Bogoslovskie otrvyki (Theological excerpts) // Put' (Way). 1931. T. 31. P. 3—29.]

ПЕРЕВОДЫ

Деяния 1873 — Деяния Седьмого Вселенского Собора, изд. Казанской Духовной Академии. Казань, 1873. [Deianiia Sed'mogo Vselenskogo Sobora, izd. Kazanskoi Dukhovnoi Akademii (Acts of the Seventh Oecumenical Council, publ. Kazan' Theological Academy). Kazan', 1873.]

Феодор Студит, прп. 1907 — Феодор Студит, прп. Творения. Т. 1. СПб., 1907. [Feodor Studit, prp. Tvoreniya (Works). T. 1. Saint Peterburg, 1907.]

Abstract

Andronicus (Trubachev), hegumen. The history of the preparation of bishop Sergius' (Golubtsov) masters dissertation "Naturalistic and iconographical movements in church art and their ontological evaluation"

This is a publication and analysis of documents, related to the polemics between bishop Sergius (Golubtsov) and L. A. Uspensky on the problem of the existence in the Orthodox Church two iconographical approaches — “traditional byzantine” and “naturalistic-realistic”. The starting point for the polemic was the thesis of bishop Sergius written for the Rhodes Convention of 1961, where he defends the existence of both approaches in iconography. In his thesis, he entertains the possibility of adding a national ecclesiastical element and peculiarities of the Russian style to pictorial art. The position of L. Uspensky saw the “realistic” tendency as “Italian stylistics” and a pale imitation of the Roman Catholic religious art, and it led bishop Sergius to writing his dissertation on this problem.

Keywords: bishop Sergius (Golubtsov), L. A. Uspensky, church art, artistic and iconographical direction of church art, Russian iconographical style, Rhodes convention 1961, religious art.

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

О КОЗЛЕ ОТПУЩЕНИЯ.
ПОСЛАНИЕ ЕПИСКОПУ АКАКИЮ
СКИФОПОЛЬСКОМУПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ
СТАТЬЯ И ПРИМЕЧАНИЯ ИЕРОМОНАХА ФЕОДОРА (ЮЛАЕВА)*Аннотация*

Впервые на русском языке публикуется перевод послания свт. Кирилла Александрийского, содержащего толкование описанного в книге Левит жертвоприношения. В предисловии выясняется личность адресата, время написания и дается обзор содержания послания. Отмечается типологический характер предложенного толкования и его тесная связь с христологическими и сотериологическими воззрениями святителя. Упоминаются другие типологические толкования этого места в ранней патристике.

Ключевые слова: Кирилл Александрийский, Ветхий Завет, книга Левит, ветхозаветные жертвоприношения, козел отпущения, патристика, патристическая экзегеза, типология, христология, сотериология.

К толкованию описанного в книге Левит жертвоприношения двух козлов¹ свт. Кирилл Александрийский обращался трижды: в раннем сочинении «Глафиры»², в обширном апологетическом труде «Против Юлиана Отступника»³ и, наиболее пространно, в специально посвященном этому вопросу трактате — послании епископу Акакию⁴, перевод которого предлагается читателю.

¹ Лев. 16, 7–22.

² *Cyrillus Alexandrinus*. Glaphyra in Pentateuchum In Leviticum // PG 69, 585–589 (CPG 5201). Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 368–370.

³ *Cyrillus Alexandrinus*. Contra Iulianum imperatorem. Lib. IX // PG 76, 960–969 (CPG 5233).

⁴ *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 41. ACO 1, 1, 4, 40–48; PG 77, 201–221 (CPG 5341).

В прежнее время его адресата отождествляли со св. Акакием Мелитинским⁵, однако сохранившиеся во Florilegium Cyrillianum и у свт. Фотия Константинопольского свидетельства позволили уточнить, что это другой Акакий — Скифопольский⁶. Кроме титула и обращенного к нему послания, о нем ничего не известно, так что с уверенностью можно сказать лишь то, что он был епископом Скифополя⁷ и принадлежал к палестинскому кругу близких друзей и почитателей свт. Кирилла.

Послание датируют 432 г., то есть после III Вселенского (Эфесского) Собора до заключения мира с Антиохией⁸, либо относят к более позднему времени⁹, сближая его с теми событиями, о которых сообщает в письме патриарху Диоскору Александрийскому (448 г.) блж. Феодорит Кирский. От него мы узнаем, что свт. Кирилл, помимо Акакия, выслал свой трактат «О козле отпущения» (вместе с сочинением «Против Юлиана Отступника») Антиохийскому архиепископу Иоанну с просьбой показать «известным на Востоке учителям». Это способствовало окончательному примирению двух оппонентов: блж. Феодорит «не без удивления» прочитал высланные книги, и они со свт. Кириллом обменялись посланиями, засвидетельствовав взаимное ува-

⁵ Korallik 1881. S. 339–340. Как адресованное св. Акакию Мелитинскому, это послание опубликовано в старых изданиях Ж. Обера, Д. Манси и Ж.-П. Миня.

⁶ Florilegium Cyrillianum. Cap. 21 / Ed. R. Hespel. Louvain, 1955. P. 119; *Photius*. Bibliotheca 169, 116b:29–30 / Ed. R. Henry. P., 1960. Vol. 2; *Ephraem Antiochenus* apud *Photius*. Bibliotheca 229, 253a:9–10 (CPG 6908) / Ed. R. Henry. P., 1965. Vol. 4.

⁷ Нынешний г. Бейт-Шеан (Израиль). Один из древнейших городов в Палестине, упоминается в Св. Писании: Суд. 1, 27 (по Септуагинте: τὴν Βαϊθσάν ἢ ἔστιν Σκιφῶν πόλις; син. пер.: «Бефсан, который есть Скифополь»), Иуд. 3, 10 и 2 Мак. 12, 29, а также в сочинениях Геродота, Плиния Старшего и Иосифа Флавия. В римскую эпоху стал главным городом учрежденного Помпеем Декаполя (Десятиградия); с IV в. — административный и церковный центр провинции 2-я Палестина. В настоящее время широко известен благодаря открытым здесь в XX в. архитектурным памятникам поздней античности.

⁸ Éviex 1985. P. 13; Guinot 1988. P. 605. К сожалению, эти исследователи лишь констатируют столь определенную дату, никак ее не обосновывая.

⁹ Издатель АСО Э. Шварц полагает, что оно написано «в последние годы жизни» (АСО 1, 1, 4. P. 40) свт. Кирилла, ссылаясь на послание блж. Феодорита Кирского Диоскору Александрийскому (см. следующее примечание).

жение¹⁰. Это могло иметь место после того, как блж. Феодорит склонился к признанию мира между Александрией и Антиохией, до смерти архиепископа Иоанна, за исключением времени спора вокруг Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэтийского, то есть в период с 434 по 437 г. или с 439 по 441 г.¹¹. Отметим, что в творениях самого кирского пастыря дважды встречается толкование этого же места книги Левит, в основном сходное с толкованием свт. Кирилла¹².

Итак, речь идет о приносимых за грехи народа двух козлах, один из которых, получивший жребий «Господу», закалывался, а другой, после исповедания над ним грехов, отсылался в пустыню. Наименование жребия второго козла ἀποπομπᾶϊος, «отпущенный»¹³, о котором, собственно, и спрашивается у свт. Кирилла епископ Акакий, было неологизмом переводчиков Септуагинты, постаравшихся так передать этимологию соответствующего еврейского слова¹⁴. Большинство же современных библистов прочтывают стоящее в масоретском тексте אַזַּזִּיָּל как «Азазелю», видя здесь указание на личное имя некоего демона¹⁵. Тем самым извлекается на свет следующее понимание законного установ-

¹⁰ *Theodoretus ep. Cyri.* Epistula 83 (SC 98. P. 216:9–19). Рус. пер.: Творения блж. Феодорита. СПб., 1907. Ч. 7. С. 91–92.

¹¹ Обычно предпочитают более позднюю датировку (Évieux 1985. P. 13).

¹² *Theodoretus ep. Cyri* Quaestiones in Octateuchum. In *Leviticum*. Cap. 22 / Ed. N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos. Madrid, 1979. P. 172:23–177:17 (CPG 6200). Рус. пер.: Творения блж. Феодорита. М., 1855. Ч. 1. С. 175–179; Idem. *Eganistes* 208:21–211:24 / Ed. G. H. Ettlinger. Oxford, 1975 (CPG. 6217). Сравнительный анализ толкований свт. Кирилла и блж. Феодорита представлен в обстоятельной статье Ж.-Н. Гино, специалиста по патристической экзегезе (Guinot 1988).

¹³ Лев. 16, 8.

¹⁴ *La Bible d'Alexandrie*. 1988. Т. 3. P. 151–152. По указанию блж. Феодорита, Симмах переводит это же слово как ἀπερχόμενος, «отходящий», Акила — ἀπολύόμενος, «отрешаемый» (*Theodoretus ep. Cyri.* Quaestiones in Octateuchum. In *Leviticum*. Cap. 22 (P. 174:2–5). Рус. пер.: Творения блж. Феодорита. М., 1855. Ч. 1. С. 176). Свт. Кирилл производит ἀποπομπᾶϊος от глагола ἀποπέμνω — «отсылать», «отпускать» (*Cyrillus Alexandrinus.* *Glaphyra* in *Pentateuchum*. In *Leviticum* // PG 69, 588 В:16–17. Рус. пер.: Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 368).

¹⁵ При этом основываются главным образом на апокрифической 1-й книге Еноха. В раввинистической традиции Азазель — название пустынного места, куда отсылался второй козел (*La Bible d'Alexandrie*. 1988. Т. 3. P. 151).

ления: первое животное приносилось в жертву Богу, а второе — демоническому существу. О бытовании подобного толкования в древности, помимо свт. Кирилла, свидетельствует блж. Феодорит¹⁶; так понимал указанное место император Юлиан Отступник, который отождествлял библейское ἀποπρῆλαῖος с ἀποτρόπαιος («отвращающий»), чем однозначно вводил это жертвоприношение в политеистический контекст¹⁷. Но именно против этого ложного толкования свт. Кирилл решительно протестует. И если всерьез принимать самоочевидный для церковной традиции принцип боговдохновенности и единства Священного Писания, его аргументация неопровержима. Не может быть и речи о том, что Сам Бог будто бы предписывал приносить жертвы демонам¹⁸. Подлинный же смысл приношения двух козлов, как и всех ветхозаветных приношений, открывается только в свете «тайны Христовой», то есть Его искупительной жертвы. Лишь она может «снять покрывало», лежащее на писаниях пророка Моисея¹⁹.

Сам святитель предлагает толкование исключительно типологическое и христоцентрическое. Согласно ему, жертва двух козлов является образом Христа, Который ради нас становится «грехом», или жертвой за грех (поскольку козел в Священном Писании обычно является образом грешника), то есть берет на Себя наши грехи и становится уми-

¹⁶ *Theodoretus ep. Cyri* Quaestiones in Octateuchum. In Leviticum. Cap. 22 (Р. 173:15–16). Рус. пер.: Творения блж. Феодорита. М., 1855. Ч. 1. С. 176. Ж.-Н. Гино предполагает, что блж. Феодорит имеет в виду, среди прочих, Феодора Мопсуэстийского, который по свойству своей экзегезы вполне мог отрицать типологическое значение этой жертвы, хотя тому нет никакого документального подтверждения (Guinot 1988. Р. 616. п. 55).

¹⁷ В сохранных свт. Кириллом Александрийским фрагментах сочинения императора «Против галлеян» (*Cyriillus Alexandrinus. Contra Iulianum imperatorem* 9 // PG 76, 950 АВ. Рус. пер.: Ранович А. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 425). А Ранович имел все основания перевести в этом месте ἀποτρόπαιος просто как «демон», поскольку это слово обычно означает «отвращающего беду» бога, чаще всего Аполлона, либо «отводящее несчастье» жертвоприношение языческим «богам» (LSJ. Р. 224). Впрочем, в христианской литературе можно встретить употребление этого термина и в отношении спасительной смерти Христа (PGL. Р. 218).

¹⁸ Epistula 41, 5–8.

¹⁹ *Cyriillus Alexandrinus. Epistula* 41, 9.

лостивлением за них. Как человек (ἀνθρώπινως) Он умирает, а как Бог (θεϊκῶς) — пребывает бесстрастным²⁰. Сходное значение имеет приносимая за исцелившегося прокаженного жертва двух птиц, одна из которых отпускалась²¹. Последний образ дает важные дополнительные черты: приносятся пернатые, что говорит о небесном происхождении Бога Слова; отпускаемая птица омачивалась в крови птицы закланной, что свидетельствует об усвоении Словом искупительных страданий Его плоти²². Святитель опровергает возможную дуалистическую интерпретацию прообразов: наличие двух жертвенных животных не означает, будто во Христе — «два Сына», поскольку их тождественность указывает на одного и того же Христа²³. В заключение приводится еще один ветхозаветный образ — жертвоприношение Авраама, но не с тем, чтобы дать его «духовное» толкование, которое, конечно же, известно святителю²⁴, а только чтобы указать на неизбежно свойственную «теням» закона ограниченность²⁵. В целом, послание епископу Акакию — одно из лучших в эпистолярном наследии свт. Кирилла, представляющее характерные черты его экзегезы, христологии и сотериологии, а также дающее прекрасную иллюстрацию того органичного единства, в

²⁰ *Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 41, 10–15.

²¹ Лев. 14, 2–7.

²² *Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 41, 16–18.

²³ *Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 41, 19–20.

²⁴ Типологическое толкование этого места он излагает в «Глафирах» (*Cyrellus Alexandrinus*. Glaphura in Pentateuchum In Leviticum. Lib. III // PG 69, 137 B–148 A; рус. пер.: Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 84–90).

²⁵ *Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 41, 21–23. Толкование блж. Феодорита, как уже было сказано, очень близко к толкованию свт. Кирилла. Он также отвергает мнение, будто слово ἀποτομπαῖος обозначает демона, ссылаясь в подтверждение этого на переводы Акилы и Симмаха. Для него это жертвоприношение также является образом принесенного за наши грехи Христа. Два козла, равно как и две приносимые за прокаженного птицы, указывают на две Его природы (Guinet 1988. P. 614–617). В ранней церковной литературе встречаются и другие типологические толкования этого места. «Послание Варнавы», св. Иустин Мученик и Тертуллиан видят в двух козлах два пришествия Христа (La Bible d'Alexandrie. 1988. P. 152). Ориген усматривает Христа в человеке, отводившем козла отпущения в пустыню (*Origenes*. In Leviticum homilia 9 (M. Borret. P., 1981 (SC 287). P. 6:38–45 (CPG 1416), либо отождествляет со Христом закланного козла, а козла отпущения — с разбойником Вараввой (*Orig*. In Leviticum homilia 10 (P. 2:18–44)).

каком находились его библейские толкования с его богословскими воззрениями.

Перевод выполнен по изданию Э. Шварца²⁶. Толкуемые места книги Левит (как и других ветхозаветных книг, не вошедших в издания П. Юнгера) переведены непосредственно с греческого языка, будучи по возможности приближены к синодальному и славянскому (по «Елизаветинской» Библии) переводам²⁷. В остальных случаях Священное Писание Ветхого Завета цитируется преимущественно по переводу П. Юнгера, Нового Завета — по синодальному, отклонения от которых отражают особенности библейского текста у свт. Кирилла и его собственное понимание цитируемых мест²⁸.

²⁶ АСО 1, 1, 4. Р. 40–48. Нам был доступен также современный английский перевод (McEnerney 1987. Р. 167–181).

²⁷ При этом принимались во внимание ветхозаветные переводы в серии «Александрийская Библия» (*La Bible d'Alexandrie*. 1988), где дается современный французский перевод Септуагинты, сопровождаемый очень содержательными текстологическими и историко-экзегетическими примечаниями.

²⁸ Были использованы следующие издания текстов и переводов Священного Писания. 1) *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio nona. Vol. 1–2. Stuttgart, 1970* (далее – Rahlfs). 2) Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Юбилейное издание, посвященное двухтысячелетию Рождества Христова. М., 1999 (Син.). 3) Библия сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами. Тиснение второе. СПб., 1900 [М., 2009] (Елизав.). 4) Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Большие пророки. М., 2006. 5) Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Пророк Даниил. Малые пророки. М., 2006. 6) Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Учительные книги. М., 2012 (Юнгеров). 7) Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с греческого подлинника п/ред. епископа Кассиана (Безобразова). М., 1997 (еп. Кассиан).

КОПИЯ ПОСЛАНИЯ, НАПИСАННОГО ТЕМ ЖЕ (КИРИЛЛОМ),
АКАКИЮ ЕПИСКОПУ ОБ ОТПУЩЕННОМ

(1) Получив только что послания твоего преподобия, немало я утешился и, едва не обнявши, целовал их. Ведь до чего дошел я в мысли: показалось мне, будто нет между нами расстояния, ибо приветствий от близких довольно, чтобы внушить такое чувство. У меня так, но я убежден, что и у твоего богочестия не иначе. А коль скоро ты соизволил сообщить, что от меня требуются какие-нибудь рассуждения об «отпущенном», дабы через них ясным стало относящееся к нему таинство, я должен вот что сказать. Хотя у твоего острого ума хватает понятливости и широкого и достойного удивления познания Священных Писаний, так что излишне, пожалуй, кому-то другому рассуждать об этих вопросах, но поскольку мне совсем не в тягость изложить, что приходит и мне на ум, мы записали это: ведь не мог я отвергнуть твоего повеления. Если же нам случится немного погрешить против совершенной точности, будь снисходителен, ведь постижение труднодоступных мест, подлежащих рассмотрению¹, может оказаться затруднительным для объяснения и нелегким. Однако мы недалеко от упования, что по молитвам твоего богочестия и к этому управит нас Господь, Который открывает глубокое из тьмы², умудряет слепых³ и дает речь⁴ как Слово⁵.

(2) Так вот, в книге Левит написано об отпущенном: *И возьмет двух козлов и поставит их пред Господом у дверей скинии свидетельства, и возложит Аарон на двух козлов (жребии): один жребий Господу и другой жребий отпущенному, и приведет Аарон козла, на которого вышел жребий Господу и принесет его в жертву за грех, а козла, на которого вышел жребий отпущенного, поставит*

¹ Букв. «созерцаний» (τῶν θεωρημάτων). Как экзегетический термин, θεωρημα означает собственно «объект созерцания» применительно к подлежащим духовному толкованию местам Св. Писания (PGL. P. 647).

² Иов. 12, 22.

³ Пс. 145, 8.

⁴ ῥῆμα. Юнгеров: «дает слово». Пс. 67, 12.

⁵ ὡς λόγος. В лат. пер. (PG 77, 201 D) и в англ. пер. (McEneaney 1987. P. 168) это выражение переведено: «как написано».

живым пред Господом, дабы совершить над ним очищение, чтобы отослать его в отпущение; отправит его в пустыню⁶.

(3) И немного спустя: И заколет козла, который за грех народа, пред Господом, и принесет от крови его внутрь завесы, и сделает с кровью его то же, что сделал с кровью тельца, и покропит кровью его на умилостивилище⁷ по лицу умилостивилища, и очистит святое от нечистот сынов Израилевых и от преступлений их за все грехи⁸. И он сделает то же со скинией свидетельства, которая водружена у них, среди нечистоты их⁹.

(4) Это — о козле, которого закалывают и кровью которого освящают святую скинию, а о живом и отсылаемом говорится так: И приведет он живого козла, и возложит Аарон руки свои на голову живого козла, и исповедает над ним все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их, и возложит их на голову живого козла, и отошлет его рукой нарочного человека в пустыню, и возьмет козел на себя преступления их в недоступную землю, и он отошлет его в пустыню¹⁰.

(5) Итак, все Писание богодухновенно и полезно¹¹, ведь что бы ни произнес Бог, это непременно спасительно. И к тем, кто способен уразуметь значение истины, ее красота идет навстречу, озаряя ум ведением тайнства Христова, но если кто имеет ум недостаточно утверждённый, но как бы еще запинаящийся и младенческий, у таковых даже превосходнейшие из рассматриваемых мест могут порой оказаться близкими к укоризне и обвинению. (6) И я говорю это, поскольку не без тщательного испытания прочитал написанное твоим богочестием. Ведь некоторые у вас там рассудили, пожалуй, что, в то время как один из козлов был предназначен для посвящения и жертвы Богу, Который над всеми, другой отсылался какому-то «отпущенному», скверному и нечистому демону в пустыне, причем делалось это рукой священника и согласно законному постановлению. Отсюда выходит, что дело это

⁶ Лев. 16, 7–10.

⁷ Крышка ковчега (*ἱλαστήριον*). Ср.: «крышка» (Син.); «очистилице» (Елизав.).

⁸ + их (Елизав.; Rahlfs).

⁹ Лев. 16, 15–16.

¹⁰ Лев. 16, 20–22.

¹¹ 2 Тим. 3, 16.

нелепое и достойное смеха, но можно спросить тех, которые поняли его в таком смысле: разве не следовало лучше подумать вот над чем, а именно: как Творец, пребывающий за пределами всякого ума и слова, будучи по природе единственным Богом и Господом, мог допускать, чтобы в качестве некоего причастника Его Царства и славы был принят отступник сатана? Впрочем, мы ясно слышим, что Он говорит через одного из святых пророков: *Славы Моей не дам иному*¹². Если же закон, данный через премудрого Моисея, предписал, что посвящение, кто какое пожелает, необходимо приносить (Богу), и только Ему, и далее Сам изрекший закон возвестил, что скверным демонам также нужно воздавать славу, более всего подобающую (Богу), и только Ему, разве не противоречит Он собственным словам? Ведь от чего Он отрекался, это самое и повелел исполнять. Но крайне бессмысленно думать, будто Бог, властвующий над всем, пренебрегает надлежащей ему честью и славой и желает приписать ее другим, в то время как Он ясно вещает через Моисея: *Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи*¹³, — и: *Да не будет у тебя других богов кроме Меня*¹⁴. (7) Поэтому и божественный Моисей тщательно соображается с суждениями вышними, от Бога, и говорит тем, кто от семени Израиля: *И вот постановления и суды, которые вы должны стараться исполнять в земле, которую Господь Бог отцов ваших дает вам в наследие во все дни, что вы будете жить на этой земле. Непременно истребите*¹⁵ *все места, где народы служили богам своим, которые вы наследуете, на высоких горах и на холмах и под ветвистым деревом. И разрушите жертвенники их, и сокрушите столбы их, и рощи их срубите, и истуканы богов их сожгите огнем, и истребите имя их от места того*¹⁶. Как возможно было, чтобы Тот, Кто через Моисея повелевает переходить от эллинского обмана к свету истины и заодно испепелять отведенные идолам места, сносить жертвенники и срубать рощи, дабы никакого следа не осталось от их мерзостей, — чтобы Он делился с ними славой, как я сказал прежде, и даже пришел к

¹² Ис. 42, 8.

¹⁴ Исх. 20, 3.

¹⁶ Втор. 12, 1–3.

¹³ Мф. 4, 11. Ср.: Втор. 6, 13; 10, 20.

¹⁵ «Пагубой погубите» (Елизав.).

такому мнению, что самих уготованных Ему для священнодействия (животных) предписывает приносить им в жертву, отправляя в пустыню одного из козлов? И это при том, что Он сурово обвинял Израиля, сотворившего себе тельца в пустыне, говоря божественному Моисею: *Ступай, быстро спустись отсюда, ибо совершил беззаконие народ твой, который ты вывел из земли Египетской... сделали себе идолов*¹⁷. (8) А также и приобщившимся к Ваал-Фегору, когда они блудили с моавитскими женами, телесной красотой увлеченные к отступничеству, горькое, как видим, уготовал наказание, ибо немалое число их по этой причине погибло¹⁸. Отнюдь не маловажное было бы обвинение Божественному и безукоризненному совету, если пали и погибли те, кто поклонялись чужим богам, и в то же время Сам разгневавшийся на отступников Бог повелел почитать дарами и жертвами нечистую и противную силу, которая названа «отпущенным», как, вероятно, скажут некоторые, не видящие внутренними очами ума смысла Священных Писаний¹⁹. (9) Мы же, направив ум к Божественным прорицаниям без всякого небрежения и беспечности, но, напротив, тщательно и, насколько возможно, бдительно, постараемся разыскать достойную удивления красоту истины. И мы-то утверждаем, что Бог всего при ниспровержении многобожного заблуждения и при просвещении тех, кто во тьме²⁰, возвестив закон древним через Моисея, никоим образом не потерпел бы, чтобы появились путь и дверь, а тем более научающий тому, что следует почитать нечистых демонов. Но тщательно исследуя находящееся в боговдохновенных Писаниях, мы найдем сокрытую истину; и прилично было бы всматривающимся в тени закона сказать то, что так верно изречено одним из святых пророков: *Кто премудр и уразумевает это? И (кто) разумен и узнает это?*²¹ *Ибо закон имеет*

¹⁷ Исх. 32, 7–8.

¹⁸ Числ. 25, 1–9.

¹⁹ Помимо тех же аргументов об абсурдности уподобления жертв Моисея политеистической практике, блж. Феодорит делает одно тонкое замечание: второй козел, как и первый, приводится *пред Господом* (Лев. 16, 10). Следовательно, это также жертва Богу, а не какому-то демону (*Theodoretus, ep. Syri. Quaestiones in Octateuchum. In Leviticum* (Р. 173:21–25). Рус. пер.: Творения блж. Феодорита. М., 1855. Ч. 1. С. 176).

²⁰ Ср.: Ис. 9, 2; Мф. 4, 16.

²¹ Ос. 14, 10.

ть будущих благ, а не самый образ вещей²², как написано; тени разве что с трудом рождают истину, но не являются, конечно, самой истиной. Поэтому и божественный Моисей полагал покрывало на лице свое²³ и так обращался к сынам Израиля, едва ли не возопив тем самым, что красоту произносимых через него пророчеств можно рассмотреть вовсе не во внешних образах, но в сокровенных внутри созерцаниях²⁴. (10) Так давай же, отняв тень от закона и освободив лицо Моисея от внешних покровов, узрим обнаженную истину. Итак, он повелел, чтобы были приведены два козла и писались два жребия для них, так чтобы один из козлов был наименован Господом, а другой — отпущенным. Следовательно, имена для козлов — Господь и отпущенный, а обозначается через обоих — один и единственный Сын и Господь Иисус Христос. Каким же образом? Скажем по возможности, обращая внимание на точность рассматриваемых мест. Так вот, козлы²⁵ были жертвой за грех, согласно решению закона. Ибо боговдохновенное Писание во многих местах уподобляет праведника овце, а того, кто предан греху, — козе. И по какой причине? Дело в том, что праведник преисполнен отличиями в добродетели и его справедливо можно считать плодоносным, овца же приносит шерсть, и именно поэтому он с полным основанием сравнивается с овцой. Душу же того, кто согрешает, можно увидеть обнаженной, бесплодной и лишенной благих дел. Следовательно, ее образ — коза, и это животное — бесполезное и уступает овце в цене. Поэтому и Господь наш Иисус Христос говорит: *Когда сядет*

²² Евр. 10, 1.

²³ 2 Кор. 3, 13.

²⁴ В «Глафирах» святитель приводит это же место в подтверждение того, что ценность имеет только «внутренний» смысл ветхозаветных установлений, без которого сами они «бесполезны» и «излишни» (*Cyrrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum. In Deuteronomium // PG 69, 665A*; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 419). В соответствующем месте «Толкования на Второе послание к Коринфянам» он подробно излагает мысль апостола, что только во Христе, Который является исполнением ветхозаветного закона и отнимает лежащее на нем «покрывало», возможно его истинное понимание, недоступное для неверующих иудеев (*Cyrrillus Alexandrinus. In Epistulam 2 ad Corinthios. Lib. II / Ed. Ph. Pusey. Oxford, 1872. P. 336 (CPG 5209)*).

²⁵ αἷξ ἢ τράγος ἢ γοῦν ἔριφος.

Сын Человеческий на престоле славы Своей, поставит овец по правую сторону, а козлов — по левую²⁶. И тем, которые по правую сторону, поскольку они имеют плоды праведности, Он возвращает *уготованное* им Царство²⁷, а вот на тех, которые по левую сторону, Он наведет огонь, кару и приличные дьяволу наказания²⁸. (11) Итак, козел закалывался за грех, и ты научишься этому из закона, который ясно говорит: *А если согрешит начальник, и невольно сделает что-то против заповедей Господа Бога их*²⁹, чего не надлежало делать, и согрешит, и преступит, и станет известен ему грех, которым он согрешил, пусть принесет он дар свой, козла от коз³⁰, мужеский пол без порока³¹. Сказал же и Сам Бог, Который над всеми, о тех, кому на долю досталось священство: *Грехами народа Моего они кормятся*³², то есть жертвами за грех; ведь приношения Господу — часть и удел священникам, согласно написанному³³. Поэтому Христос стал жертвой за грехи наши, по Писанию³⁴, и ради этой причины, говорим мы, Он наименован грехом. Ведь пишет премудрый Павел, что *не знавшего греха Он, разумеется Бог и Отец, сделал ради нас грехом*³⁵. Мы ведь не говорим, что Христос стал грешным, — да не будет! — но что Его, хотя Он был праведным, вернее же, Сам по себе был праведностью (ведь Он не знал прегрешений), Отец сделал жертвой за прегрешения мира и Он причтен к беззаконникам³⁶, получив жребий, более всего надлежащий беззаконникам. И в этом удостоверяет божественный пророк Исаия, говоря, что *все мы, как овцы, блуждали, каждый заблудился со своего пути, и Господь предал Его за грехи наши*³⁷, и Он страждет за нас, и язвою Его мы исцелились³⁸. Пишет и прему-

²⁶ Мф. 25, 31. 33.

²⁸ Мф. 25, 41.

³⁰ *Χίμαρον ἕξ αἰγῶν*.

³² Ос. 4, 8.

³⁴ 1 Кор. 15, 3.

³⁵ 2 Кор. 5, 21. Ср.: «сделал для нас (жертвою за) грех» (Син.); «сделал вместо нас грехом» (Еп. Кассиан).

³⁶ Ис. 53, 12.

³⁷ Каждый (= Юнгеров): человек (Елизов.; Rahlfs).

³⁸ Букв. «грехам нашим» или «грехами нашими» (*ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν*). Ис. 53, 6.

³⁹ Ис. 53, 5.

²⁷ Мф. 25, 34.

²⁹ Их (= Rahlfs): своего (Син.; Елизов.).

³¹ Лев. 4, 22–23.

³³ Втор. 18, 1.

дрый Петр, что Он *грехи наши вознес телом Своим на древо*⁴⁰. (12) Следовательно, хотя тяготел над живущими на земле жребий — необходимость претерпеть смерть как из-за преступления в Адаме, так и по причине господствующего от него и вплоть до нас греха, но Слово от Бога Отца, богатое в милости и человеколюбии, стало плотью, то есть человеком, сообразным нам, которые под грехом, и на Себя приняло наш жребий. Ведь как пишет превосходнейший Павел, Он *по благодати Божией за всех вкусил смерть*⁴¹, и выкупом обманной жизни сделал Свою душу, и умер за всех, чтобы все жили для Бога, освящаемые и оживотворяемые Кровью Его и оправдываемые даром по данной от Него благодати. Ведь, как пишет блаженный евангелист Иоанн, *Кровь Иисуса Христа очищает нас от всякого греха*⁴². (13) Итак, имя закальваемому козлу — Господь, он получал по жребию заклятие, и эта святая и священная жертва была образом Христа, Который не ради Себя умирает, но, как я сказал, за нас и освящает Церковь собственной Кровью. Ибо *заколет, сказано, козла, который за грех народа, пред Господом, и принесет от крови его внутрь завесы, и покропит кровью его на умилостивилище по лицу умилостивилища, и очистит святое от нечистот сынов Израилевых и от преступлений их за все грехи. И он сделает то же со скинией свидетельства, которая водружена у них, среди нечистоты их*⁴³. Ведь Господь вошел в Святое святых не чрез кровь козлов и тельцов, но чрез Свою Кровь обретя вечное искупление⁴⁴ и освящая, как я сказал, более истинную скинию, то есть Церковь и все, что в Ней. Ведь пишет божественный Павел, что *Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал вне врат*⁴⁵, и еще в другом месте: *Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву*⁴⁶ в благоухание приятно⁴⁷. Поэтому надлежит видеть в закальваемом козле Емануила, претерпевшего смерть плоти, хотя и для разрушения смерти

⁴⁰ 1 Пет. 2, 24.

⁴² 1 Ин. 1, 7.

⁴⁴ Евр. 9, 12 (пер. еп. Кассиана).

⁴⁶ + Богу (Син.; Елизав.).

⁴¹ Евр. 2, 9.

⁴³ Лев. 16, 15–16.

⁴⁵ Евр. 13, 12.

⁴⁷ Еф. 5, 2.

и греха. Ведь он был в мертвых свободным⁴⁸, то есть недоступным для грехов и не подлежащим вместе с нами смертному приговору.

(14) Так узрим же Его в другом козле, живом и отправляемом в пустыню: что Он, страдая как человек, не страдал как Бог, и что Он при умерщвлении плоти был сильнее смерти, и что Он не остается вместе с нами во гробе, и что не удерживается вратами смерти вместе с другими, как то измышляют иудеи. Ведь говорит Его ученик: *Не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления*⁴⁹, ибо Он ожил, расхитив ад и узникам сказав: *Выходите, и тем, которые во тьме: Откройтесь*⁵⁰, и взлетел к вышнему на небесах Отцу, в недоступную для людей землю⁵¹, Сам на Себя восприняв грехи наши и будучи умилоствлением за них. Ведь божественный Иоанн пишет уверовавшим в Него: *Дети!*⁵² *сие пишу вам, чтобы вы не согрешили; а если бы кто согрешил, имеем ходатая перед Отцом, Иисуса Христа, праведника; Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и (за грехи) всего мира*⁵³. (15) Но я думаю, что необходимо привести соответствующее место из законных Писаний для напоминания слушателям, а оно таково: *И приведет он живого козла, и возложит Аарон руки свои на голову живого козла, и исповедает над ним все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их, и возложит их на голову живого козла, и отошлет его рукой нарочного человека в пустыню*⁵⁴. Так заметь же, что хотя первый козел закалывается, другой многократно называется живым; ведь через обоих описывался, как я сказал, один и единственный Сын и Господь Иисус Христос — в страдании Своей плоти и вне страдания, в смерти и выше смерти. Ибо живым было Слово Божие, даже когда вкушала смерть святая Его плоть, и Оно пребыло бесстрастным, хотя и усваивает страдание собственной плоти, и относит его к Себе.

⁴⁸ Ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος (Пс. 87, 6). Перевод П. Юнгера «к мертвым причтенный» предполагает другое толкование этого места (Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Учительные книги. М., 2012. С. 361. Примеч. 8). Ср.: «в мертвых свободь» (Елизав.); «между мертвыми брошенный» (Син.).

⁴⁹ Деян. 2, 31.

⁵¹ Лев. 16, 22.

⁵³ 1 Ин. 2, 1–2.

⁵⁰ Ис. 49, 9.

⁵² + мои (Син.; Елизав.).

⁵⁴ Лев. 16, 20–21.

(16) Можно увидеть, что это великое и глубокое таинство описывается в книге Левит и другим образом. Закон, данный через Моисея, объявляет прокаженного оскверненным и предписывает выслать его из стана как нечистого. Если же ему случится освободиться от болезни, он повелевает, что тогда его надлежит принимать, и при этом говорит: *Вот закон о прокаженном, в тот день, когда он очистится и приведут его к священнику. И священник выйдет вон из стана, и священник увидит: и вот, он исцелился от болезни прокажения, и прикажет священник, и возьмут для очищенного двух птиц живых чистых*⁵⁵. *И прикажет священник заколоть одну птицу в глиняном сосуде над живою водою, и возьмет он птицу живую*⁵⁶, *и омочит в крови птицы заколотой над живою водою, и покропит на очищенного прокаженного семь раз, и он будет чист, и отпустит живую птицу в поле*⁵⁷. Итак, брались двое пернатых, притом непорочных, то есть чистых и не дающих никакого повода к обвинению, разумеется, со стороны закона. И в то время как одно из них закалявалось «над живою водою», другое, остающееся вне заклания и затем омоченное в крови погибшего над водою живою, точно таким же образом, как и козел, отсылалось в пустыню. И в этом месте образ опять-таки может указывать нам на великое и священное таинство нашего Спасителя. (17) Ведь (Бог) Слово был свьше, то есть от Отца и с небес (потому-то Он вполне справедливо и уподобляется пернатому), но по домостроительству Он снизошел до подобия с нами и принял образ раба⁵⁸; впрочем, даже так Он был свьше. Ибо Он ясно говорил, обращаясь к иудеям: *Вы от нижних, Я от вышних. Я не от мира сего*⁵⁹. И еще: *Никто не восходил на небо, как только Сын Человеческий*⁶⁰. Ведь, как я только что сказал, даже став плотью, то есть совершенным человеком, Он не был земным или перстным, как мы, но небесным⁶¹ и высшим мира, насколько Он мыслится Богом. Однако можно видеть

⁵⁵ Далее у свт. Кирилла опущено: «кедрового дерева, червленую нить и иссопа».

⁵⁶ Далее опущено: «кедровое дерево и червленую нить».

⁵⁷ Лев. 14, 2—7.

⁵⁹ Ин. 3, 13.

⁶¹ Ср. 1 Кор. 15, 47.

⁵⁸ Флп. 2, 7.

⁶⁰ Ин. 3, 13.

в птицах, как и в козлах, что хотя Он пострадал плотью⁶², по Писаниям, но пребывал и за пределами страдания и, умирая как человек, Он продолжал жить как Бог, ибо Слово было жизнью⁶³. Ведь премудрый ученик говорил, что Он был умерщвлен по плоти, но ожил духом⁶⁴. (18) И все же, хотя и недоступно было Слову претерпеть смерть в собственной природе, однако Оно усваивает Себе страдание Своей плоти, как я уже сказал прежде. В самом деле, живая птица окуналась в крови погибшей, а смешавшись с кровью и едва ли не став сообщницей страдания, отсылалась в пустыню. Ведь взошло на небеса Единородное Слово Божие вместе с соединившейся с Ним плотью, и чудным было это зрелище на небесах. Ибо изумлялось множество святых ангелов, видя в подобном нам облике Царя славы и Господа сил. И они даже говорили: *Кто этот пришедший из Едома, то есть с земли, в червленых ризах из Восора?*⁶⁵ А Восор толкуется как плоть или стеснение и скорбь. И они спрашивали Его: *Что это за язвы на руках твоих?* Он же (отвечал) к ним: *Их наложили Мне в дому возлюбленного Моего*⁶⁶. Ведь как неверующему Фоме по особенному домостроительству после Воскресения из мертвых Он показывал руки и на них — следы от гвоздей, а также повелел осязать раны в ребрах, так и оказавшись на небе Он уверил святых ангелов, что справедливо был отвержен и отпал от Его дружбы возлюбленный Израиль. Поэтому Он показывал смешанные с кровью одежды и раны на руках — не так, будто не мог избавиться от них (ибо, восстав из мертвых, Он отложил тление и все, что от него происходило), но, как я сказал, *дабы по домостроительству ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многообразная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе*⁶⁷, ведь так пишет священный Павел.

(19) Таким образом, как посредством козлов премудро описывалось таинство Христа, так и через птиц. Но, вероятно, кто-нибудь спросит: почему тогда говоришь ты, что есть один и Тот же самый Сын и Господь

⁶² 1 Пет. 4, 1.

⁶⁴ 1 Пет. 3, 18.

⁶⁶ Зах. 13, 6.

⁶³ Ср. Ин. 1, 4.

⁶⁵ Ис. 63, 1.

⁶⁷ Еф. 3, 10–11.

Иисус Христос, хотя приводились два козла и две птицы? Не указали, скорее, закон очевидным образом, что непременно есть два Сына и Христа? И некоторые уже дошли до такого нечестия, что думают и утверждают, будто один Христос — это Само по себе Слово от Бога Отца, а другой — Тот, Кто от семени Давида. Но мы говорим тем, которые от своего невежества полагают, будто это так: божественный Павел пишет: *Один Господь, одна вера, одно крещение*⁶⁸. Стало быть, если вы говорите, что есть два Сына, тогда непременно будет и два Господа, и две веры, и столько же крещений. Лжецом тогда окажется тот, кто, по его словам, имел в себе говорящим Христа⁶⁹. Но не так это, да не будет! Один, конечно, Господь и одна вера, одно крещение, ибо мы веруем «в единого Господа Иисуса Христа», то есть в Единородное Слово Божие, вочеловечившееся и воплотившееся. Поэтому мы и в смерть Его крестимся, и только Его знаем Господом, как Бога, не полагая по отдельности человека и Бога, но настаивая на том, что Само, как я сказал, Слово от Бога Отца стало человеком, притом что Оно осталось Богом. Ведь Оно непреложно и неизменно по природе. (20) Пусть же скажут противники: если они утверждают, что есть два Сына, один — Сам по себе, тот, кто от семени Давида, и другой, также в отдельности, — Слово от Бога Отца, то Слово от Бога Отца по природе не лучше ли того, кто от семени Давида, и даже несравненно его превосходит? Ибо что такое природа человека в отношении природы Божественной и высочайшей? Но я думаю, что они и нехотя скажут, что Слово от Бога Отца лучше по природе. Тогда что нам делать, если мы видим козлов не разной природы между собой, но, напротив, принадлежащих к одному виду и ни в чем не отличающихся по тому, что они есть? Тот же самый довод можно привести и в отношении двух птиц. Пусть тогда они согласятся, на основании одного вида козлов или птиц, что ни в чем не отличается от человека Слово Божие. Но они не потерпят, как я думаю, такой мысли, ибо столь велико расстояние между Божеством и человечеством. Так позволим же, чтобы примеры понимались в приличном для них смысле, ибо они намного уступают истинным вещам и бывает, что

⁶⁸ Еф. 4, 5.

⁶⁹ 2 Кор. 13, 3.

лишь частично показывают обозначаемое ими. И мы утверждаем, что закон был тенью, образом и как бы рисунком, предложенным к зрению тех, кто видит предмет. Искусству же рисующих на картине свойственно то, что сперва чертятся тени, на которые затем наносятся цветные краски, — и тогда уже проступает красота рисунка⁷⁰. Так вот, надлежало данному через Моисея закону, когда он желал ясно описать таинство Христа, открыть Его не через одного из козлов или птиц, умиравшего и одновременно живого, чтобы не мнилось происходящее чем-то вроде сценического чуда, но хотя он в одном (животном) принимал Его как бы претерпевающим заклятие, посредством другого он открывал, что Тот же самый жив и отпускается.

(21) Но дабы доказать, что наше рассуждение об этом не выходит за пределы справедливого, я считаю нужным привести сюда и другой образ, кроме тех, о которых сказал. Итак, в книге мироустройства⁷¹ написано: *И было после сих событий, искушал Бог Авраама и сказал ему: Авраам, Авраам! Он сказал: вот я. И сказал Он: возьми сына твоего возлюбленного, которого ты любишь, Исаака, и иди на землю высокую, и принеси там его во всесожжение на одной из гор, о которой Я тебе скажу. Он⁷² встал поутру, оседлал осла своего, взял с собою двух слуг и Исаака, сына своего, и наколов дров для всесожжения, встал, пошел и в третий день пришел на место, о котором сказал ему Бог. И подняв глаза свои, Авраам издали увидел (это) место. И сказал Авраам слугам своим: останьтесь здесь с ослом, а я с сыном пойдем туда и, поклонившись, возвратимся к вам. И он⁷³ взял дрова для всесожжения и положил на Исаака сына своего, взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе⁷⁴. И немно-*

⁷⁰ В сочинении «О поклонении в духе и истине» свт. Кирилл приводит сходное описание техники работы живописца применительно к типологическому истолкованию Священного Писания (*Cyrrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate. Lib. I // PG 68, 140С:36—D:45; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 128—129*).

⁷¹ То есть в книге Бытия.

⁷² Авраам (Юнгеров; Елизав.; Rahlfs).

⁷³ Авраам (Юнгеров; Елизав.; Rahlfs).

⁷⁴ Быт. 22, 1—6.

го спутя: *И устроил там Авраам жертвенник, и положил дрова, и связав Исаака, сына своего, положил его на жертвенник поверх дров. И простер Авраам руку свою, чтобы взять нож и заклать сына своего*⁷⁵. (22) Так вот, если бы кто-то из нас пожелал увидеть историю об Аврааме написанной на картине, то как мог бы изобразить его живописец? Неужели сразу делающим все рассказанное или же поочередно и по-разному, то есть того же самого (Авраама) в различном виде и многократно? Я имею в виду, примерно так: сперва — севшим на осла, взявшим сына и сопровождаемым слугами; затем — нагружившим дрова на Исаака и держащим в руках нож и огонь, притом что осел вместе со слугами остался внизу; а также в другом месте и в другом виде: его же, связавшего отрока поверх дров и взявшего нож, чтобы произвести заклание. Однако Авраам, видимый многократно и по-разному, не был то одним, то другим, но он — тот же самый повсюду, хотя искусство живописца всегда применяется к требованиям (изображаемых) вещей. Ведь не было приличным или, во всяком случае, возможным видеть его сразу же делающим все рассказанное. (23) Итак, закон был рисунком и образами действительных вещей, которые с трудом рождали истину, так что, хотя была необходимость для показания таинства Христа привести двух козлов и хотя было две птицы, Он был одним в обеих: в страдании и вне страдания, в смерти и выше смерти, восходящим на небеса, словно некий второй начаток человечества, обновляемого к бессмертию. Ведь Он возобновил для нас вышнюю стезю, и мы в свое время последуем за Ним. Ибо Он говорит: *Я иду приготовить место вам, и*⁷⁶ *приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я*⁷⁷. Таково у нас истинное упование.

(24) Итак, я написал то, что понял, но твое богочестие способно привнести в написанное и более точное исследование, чтобы, если случится отыскать что-то лучшее, доставить пользу как нам, так и тамошнему народу. Ведь Христос — Тот, Кто *открывает глубокое*⁷⁸ и посылает в сердца разумение; ведь в Нем и у Него *сокрыты все сокровища*

⁷⁵ Быт. 22, 9–10.

⁷⁶ Опущено: «когда пойду и приготовлю вам место».

⁷⁷ Ин. 14, 2–3.

⁷⁸ Иов. 12, 22.

премудрости и ведения⁷⁹; через Него и с Ним Богу и Отцу сила и держава со Святым Духом во веки веков. Аминь.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ранович 1990 — *Ранович А.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. [*Ranovich A.* Pervoistochniki po istorii rannego khristianstva. Antichnye kritiki khristianstva (Primary sources on the history of early christianity. Ancient critics of Christianity). Moscow, 1990.]
- Évieux 1985 — *Évieux P.* Introduction // Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien. P., 1985. Vol. 1. Livres I, II (SC 322). P. 9–72.
- Guinot 1988 — *Guinot J.-N.* L'exégèse du bouc émissaire chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr // Augustinianum. 1988. Vol. 28. P. 603–630.
- Копаллик 1881 — *Копаллик J.* Cyrillus von Alexandrien. Mainz, 1881.
- La Bible d'Alexandrie. 1988 — La Bible d'Alexandrie. Vol. 3. Le Lévitique / Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par P. Harlé, D. Pralon. P., 1988.

Abstract

St. Cyril of Alexandria. On the scapegoat. Epistle to Acacius, Bishop of Scythopolis (translated from Ancient Greek, an introduction with notes by hieromonk Theodore (Yulaev))

The publication offers a first Russian translation of the Epistle by St. Cyril of Alexandria containing an interpretation of the sacrifice as described in Leviticus. The introduction sheds light on the addressee's identity and on the time of writing. It also provides a survey of the contents of the Epistle. The author notes the typological character of the proposed interpretation and its close connection with the Saint's christological and soteriological views. The author also mentions other typological interpretations of this excerpt in the writings of the Early Fathers.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, the Old Testament, Leviticus, the Old Testament sacrifices, scapegoat, patristics, patristic exegesis, typology, christology, soteriology.

⁷⁹ Кол. 2, 3.

ФЕОДОР МОПСУЭСТИЙСКИЙ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТОЛКОВАНИЮ
НА КНИГУ ПРОРОКА ИОНЫ

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО И ВСТУПИТЕЛЬНАЯ
СТАТЬЯ ИЕРЕЯ БОРИСА ТИМОФЕЕВА¹

Аннотация

Текст известного экзегета IV века Феодора Мопсуэстийского предваряется комментарием, в котором автор толкования рассматривается как экзегет-новатор, приверженный типологическому методу прочтения Священного Писания. Содержание предисловия сводится к обоснованию всей последующей типологической методы толкования Феодором книг Священного Писания. Пророческие книги, как и все ветхозаветные события, воспринимаются через призму типологии как тени и прообразы ожидаемого Христа-Спасителя.

Ключевые слова: Феодор Мопсуэстийский, типология, экзегеза, Ветхий Завет, пророческие книги, книга пророка Ионы, пророчества о Христе.

Феодор Мопсуэстийский² — один из самых известных богословов и экзегетов IV-го века. Вокруг его личности, взглядов и произведений шли долгие и напряженные споры в течение нескольких столетий. Для русской богословской науки этот автор все еще остается малоизвестным и малоизученным. В настоящее время большой интерес вызывает метод, основания и содержание его библейских комментариев. Эти аспекты взглядов Феодора и реакцию на них Церкви важно оценить в наше время, поскольку они во многом схожи с принципами современной скептически настроенной библейской науки. Прояснению многих

¹ Выражаем благодарность иеромонаху Тихону (Зимину) и иеромонаху Феодору (Юлаеву) за помощь в подготовке перевода к публикации.

² 350—428 гг.

вопросов, связанных с герменевтической концепцией Феодора, может послужить данная попытка перевода на русский язык предисловия к толкованию на пророка Иону.

Феодор критически рассматривает предшествующую традицию и как новатор пытается предложить и реализовать, как ему казалось, более строгий и логически последовательный подход к раскрытию смысла библейского повествования. Если верить хронике монастыря Сиирт, то он пятнадцать лет готовился к толкованию Писания, изучая философию, литературу и искусство толкования в светской школе³. Кроме того, в монастырях Антиохии под руководством Диодора Тарсийского он много времени посвятил изучению Библии⁴. Помимо Диодора, руководителями Феодора в изучении Священного Писания и догматов веры были свт. Мелетий Антиохийский и свт. Флавиан Антиохийский⁵.

Феодор был весьма плодовитым экзегетом⁶. Комментарий на 12 пророков это, вероятно всего, его второе экзегетическое произведение, написанное до рукоположения в священный сан, то есть до 383 года⁷. Толкование Псалмов, как сообщает сам автор, это его первый

³ *Mar Theodorus. Historia* 53 // *Histoire Nestorienne* / Ed. A. Scher, P. Dib. P., 1910 (PO 5, 2). P. 285. На экзегезу Феодора действительно большое влияние оказали принципы толкования, составляющие основу филологического и философского комментария в античной филологической науке. См.: Schäublin 1974. S. 84–148.

⁴ *Iohannes Chrysostomus. Ad Theodorum. Epistula* 1, 2 // PG 47, 277.310.

⁵ *Sozomenus. Historia Ecclesiastica*. 8, 2 // PG 67, 1516BC; *Theodoretus Cyrensis. Historia Ecclesiastica* 4, 22; 5, 39 // PG 82, 1184BD; 1277AB. *Cyrillus Alexandrinus. De eo quod Unus est Christus, contra Theodorum* / Ed. J. Straub. Berolini, 1971 (ACO 4. 1. 5, 38). P. 96–97. *Iohannes Antiochenus. Epistula ad Theodosium imperatorem* // *Facundus Hermianensis. Pro defensione trium Capitulorum Consilii Chalchedonensis* 2, 2: 15, 109–114 (Clément, Plaester 1974. P. 47).

⁶ Если верить Леонтию Византийскому, Феодор занялся толкованием Священного Писания в возрасте 18-ти лет. Он составил толкования практически на все книги Священного Писания, из которых до нашего времени сохранились комментарий на 12 пророков, большая часть комментария на Псалмы, толкования на Евангелие от Иоанна и послания апостола Павла. Остальные комментарии или вовсе не сохранились, или сохранились только во фрагментах (*Leontius Byzantinus. Contra Nestorianos et Euty-chianos* 3, 8 // PG 86A, 1364C; *De sectis* 4, 3 // PG 86A, 1221AB).

⁷ Vosté 1925. P. 68; Sprenger 1977. S. 1:1–15; 66:8.

экзегетический опыт⁸. В толковании на пророка Осию он упоминает уже существующий комментарий на Псалтирь: «Согласно тому, что мы показывали во многих местах у пророка Давида...»⁹. Между этими двумя комментариями можно обнаружить явное родство и близость по мысли и содержанию. В комментарии на 12 пророков присутствует довольно большое количество цитат из Псалмов, которые сопровождают пояснения и толкования, совпадающие с соответствующими местами из комментария на Псалмы. В общей сложности он обращается к Псалтири более ста раз. Так же часто автор обращается к книгам малых пророков. Ссылки на другие книги Священного Писания встречаются значительно реже¹⁰.

Впервые текст комментария на 12 пророков издал А. Май в 1832 году по кодексу Vat. gr. 2204. Это издание с латинским переводом вошло в патрологию Миня в 1854 году. В 1834 году комментарий и латинский перевод были изданы Августом Вагнером по кодексу Vind. theol. gr. 55. И в 1977 году Ганс Шпренгер опубликовал критическое издание толкования 12 пророков¹¹, основой для которого стал анализ рукописи: Vat. gr. 2204; Vat. gr. 618; Rom, Biblioteca Vallicelliana, 29 (C2); Vind. theol. gr. 55; Vind. suppl. gr. 10. Настоящий перевод выполнен по указанному изданию.

⁸ Феодор сообщает, что толкование на псалмы является его первой экзегетической работой, которая была им написана при недостатке знаний и опыта (*Theodorus Mopsuestenus. Contra allegoristas // Facundus Hermianensis. Pro defensione trium Capitulorum Consilii Chalchedonensis* 3, 6:13–14, 103–108 (Clément, Plaester 1974. P. 96)).

⁹ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Osiam* 9, 3 (Sprenger 1977. S. 47:5–10). Стоит отметить, что в толковании на пророка Захарию (Зах. 9, 10), помимо комментария на Псалмы, автор упоминает толкование пророков: «как мы с достаточным основанием показали во многих местах в толковании на Псалмы и пророков» (*Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Zachariam* 9, 10 (Sprenger 1977. S. 369:31–370:2)). В этом месте Феодор разбирает фрагмент из пророка Исаии (Ис. 53, 7), так что может показаться, что речь идет об уже существующем толковании великих пророков. Однако в виду того, что ссылки на великих пророков единичны, вероятнее всего, речь идет о комментарии на книги 10 малых пророков, которые предшествуют книге Захарии. См. об этом подробно: Vosté 1925. P. 67–69.

¹⁰ Так, например, в общем объеме толкования на 12 пророков книга пророка Исаии цитируется всего 17 раз, пророка Иеремии 2 раза, Иезекииля 3, Даниила 2.

¹¹ Sprenger 1977.

В предисловии Феодор кратко говорит о некоторых особенностях пророческой речи и ее восприятия через призму Ветхого и Нового Заветов. Он рассуждает о присутствии в ветхозаветном пророчестве откровения о Христе и его особенностях. В книгах 12 пророков Феодор не находит прямых пророчеств о Спасителе, поэтому мессианский смысл в толковании на пророческие книги он раскрывает главным образом посредством типологии. Таким образом, типология для него — это единственная возможность сохранить связь между пророческим текстом и Новым Заветом.

Феодор отмечает, что Бог заранее открыл еврейскому народу о грядущем спасении через Господа Христа, чтобы это не казалось впоследствии произвольной выдумкой, поэтому с давних времен в еврейском народе жило ожидание пришествия Мессии¹². Основным инструментом этого откровения о Мессии, согласно Феодору, является типология или откровение посредством событий: в священной истории, описанной в библейских книгах, часто встречаются прообразы Господа Христа. В обетованиях, данных ветхозаветным праведникам и пророкам, сообщение о Христе также скрывается под видом прообразов. Так, например, он считает, что обетования патриарху Аврааму: *Благословятся в семени твоём все народы*¹³ — и царю Давиду: *И будет непоколебим дом твой и царство твоё навеки пред лицом Моим, и престол твой устоит вовеки*¹⁴ — не относятся прямо ко Христу как вербальные пророчества. Дело в том, что в книге Бытия в этом месте говорится о том, что Бог распространит потомство Авраама как песок морской и даст ему в удел Ханаанскую землю¹⁵. Поэтому, полагает Феодор, отнести отдельную фразу к Спасителю означает нарушить контекст и логику Писания. Также и в первой книге Царств речь идет о сыне Давида, который построит Иерусалимский храм, и о других царях. Господь обещает им наказание за грехи и прощение, если они покаются¹⁶. Ввиду этого слова пророка Нафана

¹² *Theodorus Mopsuestenus. Praefacio ad Ionam* (Sprenger 1977. S. 169).

¹³ Быт. 12, 3.

¹⁴ 2 Цар. 7, 12–17.

¹⁵ Быт. 12, 2; 7. *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Zachariam* 9, 10 (Sprenger 1977. S. 368:5–12).

¹⁶ 1 Цар. 7, 13; 14–16; Пс. 88, 5; 29–30; 37.

также нельзя приложить к Спасителю напрямую. В этих пророчествах, считает экзегет, преувеличенно говорится о ближайших потомках Авраама и Давида, которые впоследствии явились прообразами Христа¹⁷. Особенность такого подхода к интерпретации библейского текста заключается в том, что пророчество в истории получает исполнение только однажды¹⁸. Так, например, в толковании предсказания пророка Захарии: *Премного ликуй, дочь Сиона, проповедуй, дочь Иерусалима, вот царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий. Он кроток и восседает на подъяремной и молодом осле*,¹⁹ — он решительно утверждает:

«То, что это говорится о Зоровавеле, — совершенно ясно. Я же удивляюсь, что некоторые по-другому истолковывают смысл этого и относят одну часть к Зоровавелю, а другую к Владыке Христу, что означает не что иное, как разделение пророчества между Зоровавелем и Владыкой Христом. Это же вершина безумия! Истинный смысл этого заключается в том, о чем я говорил выше, что Закон является тенью всего, что было с Владыкой Христом»²⁰.

Очевидно, что экзегет относит полноценное исполнение данного пророчества ко времени Зоровавеля. К Спасителю эти слова он относит постольку, поскольку они являются описанием событий времен Зоровавеля, которые «явились тенью» или прообразом событий эпохи Христа. Поэтому выражение: «Истина событий получила свое исполнение в том, что было устроено Владыкой Христом», в приложении к обетованиям Аврааму и Давиду, указывает именно на типологию²¹. Таким образом, мессианское толкование пророческих текстов в комментариях Феодора представляет собой «сравнение прошедших событий с настоящими»²².

¹⁷ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Micheam 5, 2 (Sprenger 1977. S. 214:1–215:6); In Zachariam 9, 10 (Sprenger 1977. S. 368:12–26).*

¹⁸ Devrèsse 1948. P. 73; Guinot 1984. P. 532.

¹⁹ Зах. 9, 9.

²⁰ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Zachariam 9, 9–10 (Sprenger 1977. S. 367:24–29).*

²¹ *Theodorus Mopsuestenus. Praefatio ad Ionam (Sprenger 1977. S. 169).*

²² *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in epistulam Pauli ad Galatas // PG 66, 907C.*

Такая особенность пророческого текста, полагает Феодор, обусловлена тем, что Бог «в Ветхом Завете устроил большую часть событий таким образом, чтобы и живущим тогда происшедшее доставило наибольшую пользу, и чтобы в этом было какое-нибудь известие о том, что должно открыться в дальнейшем, а вместе с тем станет очевидным значительное превосходство второго над первым. Древнее оказывается неким прообразом позднего, являясь некоторым его изображением, и вместе с тем приносит пользу своим современникам»²³. Потому Божественное промышление об израильском народе, описанное в Священном Писании Ветхого Завета, с одной стороны, направлено на духовное воспитание евреев, из среды которых должен был произойти Спаситель мира, а с другой стороны, оно прообразовательно, посредством лиц и событий открывает пришествие Христа в будущем.

Бог, сообразуясь с исторической действительностью, намеренно устраивает обстоятельства жизни пророка Ионы так, чтобы и разумить иудеев и язычников, и показать в событиях прообраз Христа и спасения всех народов²⁴.

В упорстве евреев, обращении грубых язычников к покаянию Иона и другие пророки видели провозвестие о покаянии и обращении к Богу всех народов во времена Христа, а также окончательное отвержение иудеев²⁵. При этом остается неясным, в какой мере они осознавали, прообразом чего служат различные обстоятельства. Однако очевидно, что мера познания пророков и еврейского народа весьма отличалась от полноты познания, которая открывается с пришествием Господа Христа. Феодор довольно резко утверждает, что от них была скрыта тайна Троицы, боговоплощения и других спасительных истин и событий²⁶.

Таким образом, типологическое свидетельство и в исторических, и в пророческих книгах имеет огромное значение как для современников

²³ *Theodorus Mopsuestenus*. Praefacio ad Ionam (Sprenger 1977. S. 170).

²⁴ *Theodorus Mopsuestenus*. Praefacio ad Ionam (Sprenger 1977. S. 172–173). Ср.: *Theodorus Mopsuestenus*. Praefacio ad Ionam (Sprenger 1977. S. 171).

²⁵ *Theodorus Mopsuestenus*. Praefacio ad Ionam (Sprenger 1977. S. 175).

²⁶ *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Ioelem 2, 28–32 (Sprenger 1977. S. 97); Commentarius in Zachariam 1, 8–11 (Sprenger 1977. S. 325:1–15); Comm. in Euangelium Iohanni / Ed. J.-M. Vosté. Louvain, 1940 (Corpus Scriptorum Orientalium, 116. Syr. 63). P. 177:3–28; 221:8–19.

ФЕОДОР МОПСУЭСТИЙСКИЙ

в настоящем, так и для христиан в будущем. Евреи в этом видели непрестанное попечение Бога о них и изображение таинства Мессии-Избавителя. Христиане в том же самом видели непреложное свидетельство и откровение о Спасителе и через сравнение прообраза с истиной постигали глубину спасительного домостроительства и истин веры²⁷.

²⁷ *Theodorus Mopsuestenus. Praefacio ad Ionam* (Sprenger 1977. S. 170).

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТОЛКОВАНИЮ
НА КНИГУ ПРОРОКА ИОНЫ

[169] Один и Тот же Бог как Ветхого, так и Нового Заветов, Владыка и Творец всего, имея в виду одну цель, устроил как одно, так и другое. Хотя у Него издревле было решено явить будущее устройство, начало которого Он показал в домостроительстве Владыки Христа, Он тем не менее посчитал необходимым, чтобы мы прежде оказались в этом сегодняшнем устройении, а впоследствии перешли в иное через воскресение из мертвых, дабы из сравнения мы лучше познали величие грядущих благ. Далее, чтобы это стало очевидным и не казалось, будто что-то новое решено и одобрено относительно нас, Он, конечно, и другими многими способами заранее возвестил людям пришествие Владыки Христа, так что все иудеи с давних пор ждали Его пришествия. Он устроил это ничуть не хуже, чем в случае с Авраамом и Давидом, которым он дал обетования: первому, что *благословятся в семени его все народы*¹; а второму, что *даст потомкам его вечное Царство*². Итак, хотя эти обетования, как казалось Аврааму, указывали на народ, на котором они должны были исполниться, однако открывалось, что истина вещей получила явное исполнение в домостроительстве Владыки Христа, в Котором все народы получили истинное благословение, и семья стало вечным и непоколебимым царством. А поэтому и попечение Бога о народе было весьма велико, ведь все были сохраняемы [170] ради изреченных обетований в ожидании обещанного пришествия Владыки Христа.

Однако именно по этой причине в Ветхом Завете Он устроил большую часть событий таким образом, чтобы и живущим тогда происшедшее доставило наибольшую пользу, и чтобы в этом было какое-нибудь известие о том, что должно открыться в дальнейшем, а вместе с тем станет очевидным значительное превосходство второго над первым. Древнее оказывается неким прообразом позднего, являясь некоторым его изображением, и вместе с тем приносит пользу своим современникам, хотя на самом деле это не столь важно.

¹ Быт. 22, 18.

² 1 Цар. 7, 12–17; Пс. 88, 5; 29–30; 37.

Так вот, Бог вывел Израиль из Египта и избавил от всего того жестокого рабства, а, совершив умерщвление большого числа первенцев, детей израильтян совершенно избавил от гибели, отметив знаком, чтобы они ни в чем не пострадали вместе с египтянами. Знаком же этим было помазание кровью дверного косяка³. Так случившееся тогда принесло великую пользу израильтянам, которые все это испытали. Однако было предначертано в образах, что и Господь Христос так же освободит нас не от египетского рабства, а от смерти и греха, что Он и дал нам помазанием своей крови. Ведь излив кровь за всех и поправ смерть ради нас, Он совершил воскресение мертвых и всем нам, избавленным от этого рабства, позволил ожидать, что мы насладимся бессмертием, и нетлением, и безгрешностью. Кроме того, мы поселимся не в обетованной земле, как они, но будем в Небесном Царстве. Сколь велико отличие этих даров от тех и что выгода от тех была кратковременной, а польза от настоящих величайших и важных дарований всегда будет с получившими ее, станет очевидным для всех из самих событий. [171] Так он покарал согрешивших израильтян в пустыне, чтобы посредством неких прообразов научить нас бояться греха, способного навлечь на нас жестокие наказания. Это показывает блаженный Павел, говоря: *Все это происходило с ними как прообразы, а написано в наставление нам, достигшим последних веков*⁴. Так законом определено получать помощь, принося жертвы и кровь бессловесных животных, чтобы у нас на основании сравнения стало больше веры в то, что кровью Владыки Христа мы сподобимся величайших благ, как и блаженный Павел говорит: *Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то насколько лучше Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел*⁵. Ведь отличие Владыки Христа от бессловесных животных в полной мере удостоверяет, что нам намного больше должно верить этому, чем верили древние.

Также, когда в пустыне израильтяне через непослушание гибли от укусов змей, Бог приказал блаженному Моисею сделать медного змея⁶,

³ Исх. 12, 22–23.

⁵ Евр. 9, 13–14.

⁴ 1 Кор. 10, 11.

⁶ Числ. 21, 6–9.

чтобы укушенные, взирая на него, легко получали исцеление от ран. Но Бог мог и совершенно избавить от беды или, изыскать какое-нибудь другое врачевание от укуса, но тем не менее Он захотел, чтобы они получили избавление от этого вреда посредством изображения, дабы мы не слишком удивлялись, что Бог, освобождая нас от смерти смертию Владыки Христа, дарует нам бессмертную жизнь через воскресение. Об этом и Господь сказал: *Как Моисей вознес змею в пустыне, так должно вознесена быть и Сыну человеческому, дабы всякий верующий в Него [172] не погиб, но имел жизнь вечную*⁷, показывая, что как тогда подобие врачевало раны от укусов, точно так же и ныне смерть, обладающая всеми людьми, поразив Владыку Христа, подала не только Ему, но и всем людям освобождение от смерти.

Такого же рода и происшедшее с Ионой пророком. Поскольку иудеи ему не покорялись и не желали принимать его пророчества, Бог устроил так, что он отправился к язычникам. Затем, сохранив его чудесным образом в течение трех дней и трех ночей в чреве кита, привел в город, исполненный бесчисленного множества зол, и устроил так, что он, проповедуя покаяние, стал причиной спасения для всех живущих там, дабы мы благодаря сравнению не остались неверующими, если и Владыка Христос в течение того же времени остался нетленным и, восстав от мертвых в бессмертной и неизменной жизни, даровал всем народам новое спасение через покаяние, тогда как иудеи так же остаются непокорными. Об этом и Господь когда-то сказал: *Ибо как Иона был в чреве кита три дня и три ночи, так и Сын человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи*⁸, и еще: *Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаются от проповеди Иониной, и вот здесь больше Ионы*⁹. Очевидно, что это некое подобие будущего, которое все таки будет сильно отличаться, но нынешние иудеи остаются неверующими точно так же, как и прежние, а язычники получают спасение через проповедь. Ясно, что именно для этого и был послан блаженный Иона. Если бы этот пророк не был непокорным Богу настолько, что ничего не исполнил из сказанного ему, когда был

⁷ Ин. 3, 14–15.

⁸ Мф. 12, 40.

⁹ Мф. 12, 41.

послан ради спасения стольких людей, то не было бы необходимости претерпеть из-за непослушания все беды, случившиеся на море: оказаться в чреве кита, и чудесно [173] в нем спастись, и еще более чудесно из него выйти. Тем не менее Бог мог и по-другому привести к послушанию испуганного и непокорного пророка. Например, так же, как мы знаем, побудил Он к исполнению служения оробевшего Моисея¹⁰ и Иеремию, уклонявшегося, подобно ему, от высокого служения¹¹. Однако очевидно, что Бог потому пожелал провести блаженного Иону через столь необычайные и чудесные события, что намеревался показать с помощью его образа то, что произойдет с Владыкой Христом, дабы по этой причине, претерпев столь невероятное чудо, он удостоился такой чести — показать в себе самом образ столь великого дела.

Итак, можно сказать, что такова главная причина столь необычайных событий, которые произошли с блаженным Ионой. Другая причина также связана с образом. Ибо не нужно было пророкам малодушествовать из-за того, что Бог часто посылал их к народу открывать будущее и избавлять людей от грядущего наказания. И они с большим усердием совершали все, что способствовало их исправлению, но ничего большего не добились, поскольку нечестие израильтян противилось заботе Божией о них, оказываемой через пророков. И поэтому они справедливо думали, что их труд бесполезен и приходили в совершенное отчаяние от дел человеческих потому, что язычники однажды уклонились к худшему, а те, кто думали, что они пришли к познанию Бога, ни в чем не уступали язычникам в нечестии и дурном образе жизни. Итак, Бог, желая духовно утешить находящихся в таком состоянии пророков, проявляя большую заботу обо всех людях, но уделяя особое внимание своим, часто показывал им грядущее изменение состояния человечества, которое должно совершиться во время пришествия Господа Христа, когда Он намеревался действием Божественной благодати всех обратить от худшего к лучшему. Бог совершил это чрезвычайное и удивительное дело посредством случившихся с пророком Ионой событий для наставления и [174] духовного утешения всех пророков. Этими событиями Он убеждал их в истинности всего того, что произойдет с

¹⁰ Исх. 3, 11.

¹¹ Иер. 1, 6.

Владыкой Христом, и в том, что все люди по действию Божественной благодати тогда обратятся к должному. Ведь ныне иудеи упорно не оставляют склонности к худшему, поскольку Бог позволил им это для обличения человеческой наклонности и слабости, однако во время пришествия Господа Христа, когда Бог изволит явить свою благодать, все люди всецело склонные к нечестию приобретут стремление к лучшему, как и блаженный Павел говорит, что *Писание всех заключило под грехом, чтобы нам быть оправданными верой*¹², показывая, что мы переняли у предков свойственную людям склонность к худшему, дабы познать, что имеем нужду в Божественной благодати для познания и приобщения к высшему благу.

Как достаточное доказательство этого, Бог предложил пророкам настоящие события, считая особенно необходимым показать случившееся с Ионой как некий образ того, что случится с Самим Владыкой Христом. И вот Он посылает его в *Ниневию, город великий*¹³ и многолюдный¹⁴, столицу Ассирии, в котором все имели склонность к нечестию и были преданы порочной жизни, наслаждениям, распущенности, бесчинствам, проводя жизнь во всевозможных беззакониях. Он повелевает сообщить о разрушении города, если они не обратятся к должному¹⁵. И далее Бог устроил так, что они единодушно вняли гласу пророка, хотя не знали, кто он такой, и не видели от него чудес, чтобы им прийти в изумление. И как только они услышали угрозу, так обратились от прежнего образа мыслей к познанию лучшего, хотя были язычниками, по своей воле не знавшими прежде никакого учения о богопочитании. Все это произошло, чтобы стало очевидным, что в пришествии Владыки Христа таким же образом Своей благодатью побудит все народы склониться к [175] лучшему даже если иудеи захотят отвергнуть учение благочестия.

Блаженный пророк из происходящих с ним событий узнал, что иудеи окажутся достойны крайней меры наказания, не получив никакой пользы от этого учения, если обнаружится, что ниневитяне, проводившие жизнь в пороках, от одной только проповеди все разом обратятся

¹² Гал. 3, 22.24.

¹⁴ Ион. 4, 11.

¹³ Ион. 1, 2; 3, 2.

¹⁵ Ион. 3, 4.

к лучшему. Это показывало то, что произойдет во времена Владыки Христа, ибо случится то же самое, но намного полнее: язычники, призываемые Божественной благодатью, обратятся к благочестию, а иудеи останутся непокорными, и не примут Владыку Христа, хотя и имеют у себя откровение и божественное учение о Нем. И поэтому наследниками Царства Небесного окажутся люди, живущие по всей земле, а иудеи, хоть и считают, что пребывают в божественном учении, будут лишены этого дара из-за своей непокорности и нечестия. Безусловно, пророк унывал, видя, что все это достойно плача, и, конечно, страдал иудеям, которые пребывают в таком состоянии и так много претерпят в будущем. Он скорбел об их будущем отвержении, если уже сейчас, по сравнению с ниневитянами, они оказались достойными наказания. И впоследствии их ждет полное отвержение в отличие от народов, которые живут повсеместно и приближаются к благочестию.

Также и блаженный Павел скорбит об их отвержении и говорит, что охотно принял бы самое страшное наказание, дабы они обратились к должному, дабы не оказалось напрасным столь великое попечение о них со стороны Бога: *Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильтян, [176] которым принадлежит усыновление, и слава, и завет, и законоположение, и богослужение, и обетования, их и отцы и от них Христос по плоти, сущий над всеми Бог, благословенный во веки, аминь*¹⁶. Как же тогда не ясно, о ком пророки, имея такой же образ мыслей, скорбели и плакали или по причине происходящего тогда, или от того, что, как было возвещено, произойдет позднее? Ведь именно поэтому пророк и предпринял бегство, надеясь избежать необходимости проповедовать ниневитянам и таким образом воспрепятствовать тому, что там произойдет, ибо из-за этого ясно должна была проявиться порочность иудеев. Доказательством сказанного является то, что произошло после этого. Дело в том, что ниневитяне, с

¹⁶ Рим. 9, 1–5.

великой решимостью изменившись к лучшему, чуть позже пошли войной на израильтян и, захватив в плен оставшихся в живых, приложили огромное старание, чтобы разрушить также Иерусалим. И за это они получили от Бога величайшее наказание, известие о котором оставил в книгах пророк Наум. Так что и пророчество Ионы, и то, что произошло тогда с ниневитянами является провозвестием Божественной благодати, посредством которой было дано столь легкое обращение к лучшему, в то время как свидетельство Наума является обличением порочности и тех и других, из-за которой они совершили такое множество злых дел и получили достойное наказание за все.

Именно это и можно узнать, из всего того, что раньше произошло с блаженным Ионой или было о нем сказано, а впоследствии, как мы выше показали, осуществилось в Новом Завете. А то, что тогда произошло, и стало известным, поскольку было записано в книгу, и еще в то время принесло величайшую помощь и пользу, мы по нашим силам узнаем из тех же самых событий и непременно с Божьей помощью найдем их истолкование.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Clément, Plaester 1974 — *Facundus Hermianensis. Pro defensione trium Capitulum Consilii Chalchedonensis* / Ed. I.-M. Clément, R. V. Plaester. Turnhout: Brepols, 1974 (CCSL 90a).
- Devreesse 1948 — *Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano, 1948 (ST 141).
- Guinot 1984 — *Guinot J.-N. La cristallisation d'un différent: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr* // *Augustinianum*. 1984. Vol. 24. P. 527–547.
- Schäublin 1974 — *Schäublin Ch. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*. Köln — Bonn, 1974 (Theophania 23).
- Sprenger 1977 — *Theodori Mopsuesteni Commentarius in prophetas minores* / Ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977 (Göttinger Orientforschungen; V. Reihe: Biblica et Patristica 1).
- Vosté 1925 — *Vosté J.-M. La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste* // *Revue Biblique*. Vol. 34. 1925. P. 54–81.

Abstract

Theodore of Mopsuestia. A Preface to the Commentary on the Book of the Prophet Jonah (A Translation from Ancient Greek and Introduction by Priest Boris Timofeev)

The article presents a Russian translation of the Preface to the commentary on the Book of Prophet Jonah by the famous fourth century exegete Theodore of Mopsuestia. The text is preceded by a commentary where it is argued that the author is an original exegete committed to the typological method of reading the Holy Scripture. The main point of the Preface is to justify all the subsequent typological methods that Theodore uses for interpreting the books of the Holy Scripture. The Prophets' books, like all the Old Testament events, are seen through the prism of typology, and are interpreted as shadows and prototypes predicting Christ the Saviour.

Keywords: Theodore of Mopsuestia, typology, exegesis, the Old Testament, Prophets' books, Book of Prophet Jonah, prophecies about Christ.

ПРЕПОДОБНЫЙ ГРИГОРИЙ СИНАИТ
О ЧЕТЫРЕХ ИЕРАРХИЯХ
ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО
И ПУБЛИКАЦИЯ СЛАВЯНСКОГО ТЕКСТА
ИЕРОМОНАХА ТАВРИОНА (СМЫКОВА)

Аннотация

Впервые публикуется русский перевод малоизвестного трактата «О четырех иерархиях». Прилагаемый славянский текст этого сочинения основан на двух рукописях из собрания Троице-Сергиевой Лавры. Переводы предваряет вступительная статья, где рассматривается рукописная традиция трактата, принципы издания славянского текста, а также дается характеристика оригинального содержания трактата, в котором прп. Григорий Синаит, отвечая на вопрос о соотношении монашества и священства, обосновывает, кроме традиционных ангельской и церковной иерархий, наличие также иерархий монашеской и законной.

Ключевые слова: преподобный Григорий Синаит, иерархичность мира, четыре иерархии, ангельская иерархия, церковная иерархия, монашеская иерархия, законная иерархия, соотношение монашества и священства.

Незаслуженно забытое произведение преподобного Григория Синаита «О четырех иерархиях» ранее входило почти во все славянские сборники сочинений этого святого, однако из-за отсутствия греческого оригинала оно не было включено в греческое «Добротолубие» и, следовательно, в славянское и русское. Его славянский перевод, сделанный, как можно думать, почти сразу после составления, до сих пор остается в неопубликованных и практически не изученных рукописях.

В 2005 г. итальянский ученый Антонио Риго опубликовал во Флоренции найденный им греческий оригинал произведения преподобного Григория «О четырех иерархиях» и перевел его на итальянский язык. Риго произвел также подробный историко-богословский анализ этого

сочинения, который на сегодняшний день является единственным исследованием, посвященным рассматриваемому трактату¹.

Данный трактат написан в последние годы жизни преподобного Григория, между 1331–1334 и 1346 годами².

1. РУКОПИСИ

Оригинальный греческий текст трактата сохранился только в двух рукописях.

Первая из них (**В**) относится к третьей четверти XIV века. Она найдена в церкви Святой Параскевы в греческой деревне Мацуки, находящейся в префектуре Янина на западном склоне горы Цумерка. Ранее рукопись принадлежала располагавшемуся неподалеку Благовещенскому монастырю, более известному под названием Вилиза, однако после его расформирования считалась утерянной. В описании рукописей этого монастыря, сделанном в 1892 г. Спиридоном Лампросом, данная рукопись имеет № 5³.

«Главы о четырех иерархиях», помещенные в этой рукописи (ff. 474^r–476^r), имеют надписание: Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν τεσσάρων ἱεραρχιῶν.

Вторая рукопись (**М**), Mosq. Sinod. 509, хранится в Московской Синодальной библиотеке и датируется XV веком. Она принадлежала Иверскому монастырю на Афоне и была привезена в Москву Арсением Сухановым в 1654 году. «Главы о четырех иерархиях», помещенные в этой рукописи (ff. 90^v–94^v), также имеют надписание: Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν τεσσάρων ἱεραρχιῶν.

А. Риго доказывает, что **М** является копией **В**, в подтверждение чего приводит два аргумента.

Во-первых, обе рукописи имеют одинаковую ошибку, а именно: в девятой главе стоит явно неправильное слово *μαλάχιον*⁴. Славянские рукописи дают в этом месте чтение *камливка*⁵, на основании чего А. Риго

¹ Rigo 2005.

² См.: Там же. Р. 33.

³ См.: Там же. Р. 32.

⁴ См.: Там же. Р. 12.

⁵ Строка 121.

и в изданном им греческом тексте заменил *μαλάκιον* на *καμελαύχιον*. Тот факт, что славянские рукописи дают правильное чтение, позволяет вменить эту ошибку переписчику **В**, а также, поскольку **М** имеет более раннюю датировку, доказывает, что **М** есть копия **В**.

Во-вторых, в третьей главе обе рукописи дают, по мнению А. Риго, не согласующееся с контекстом чтение, подтверждаемое и славянскими кодексами. Именно, в третьей главе вместо *κατὰ τὴν νοεράν* (по подобию разумной [иерархии]) А. Риго предлагает читать *κατὰ τὴν νομικὴν* (по подобию законной [иерархии])⁶. Он высказывает предположение, что здесь имеет место или ошибка, восходящая к общему архетипу **В** и славянских кодексов, или же описка самого Григория⁷.

Однако пунктуация доступных нам славянских рукописей наводит на мысль, что данное место может быть осмыслено и без исправления, предлагаемого А. Риго.

Речь идет о тексте, которое в издании А. Риго имеет такой вид:

Ἦ δὲ ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία συμβολικὴ οὕσα καὶ αὐτὴ εἰς τρεῖς ἀφορίζεται τριαδικὰς ταξιαρχίας· κατὰ τὴν νοεράν τύπον μὲν ἔχουσα τὰ σύμβολα, τὴν ἀλήθειαν δὲ κατὰ τὴν ἀγγελικὴν ὀλίγοις ἐμφαινομένην.

Как видим, интересующее нас место *κατὰ τὴν νοεράν* следует после колона и относится ко второй части фразы, где она включается в противопоставление, оформленное частицей *μὲν* и союзом *δὲ*. «Церковная иерархия, с одной стороны, имеет символы своей формой, а с другой стороны, истину — являемой немногим». Будучи включенной в это противопоставление, данная часть фразы *κατὰ τὴν νοεράν* теряет смысл, и исправление, предлагаемое А. Риго, вполне оправданно.

Однако в славянских рукописях это место читается так:

Црковное же цїеночальство ѡбразно оуще. ꙗко то на три раздѣляется троннаѣ чинночальїа по оуномѡ. ѡбразъ оубо ꙗкоу оуще ѡбразнаа. истиноу же, по аггльскому мѡлѣмь ꙗвляемоу.

Хотя точки в славянском тексте отражают, по-видимому, не синтаксическое, а фразово-интонационное деление, все же славянская разбивка делает возможным понимание текста без внесения в него из-

⁶ См.: Rigo 2005. Р. 4. В славянском тексте то же место: строка 31.

⁷ Там же. Р. 36.

менений: «Церковная иерархия... разделяется на три тройственных чиновачалия по подобию умной (иерархии), имея формой символы, и истину, по подобию ангельской (иерархии), — являемой немногим».

Все же в русском переводе, приводимом тут, принимается чтение А. Ригго, поскольку оно, как представляется, более соответствует ходу речи.

В отличие от греческого оригинала славянский перевод данного произведения был более распространен. М. М. Бернацкий и А. А. Турилов насчитывают шестнадцать известных славянских рукописей произведений преподобного, большинство из которых включают и сочинение «О четырех иерархиях»⁸.

2. КРАТКИЙ ОБЗОР СОДЕРЖАНИЯ ТРАКТАТА

Трактат преподобного Григория Синаита «О четырех иерархиях» — целостное произведение, главной темой которого является вопрос о соотношении священства и монашества. В трактате можно выделить три части, в которых последовательно раскрывается указанная основная тема:

1. Введение: иерархическое устройство мира (главы 1—5).
2. Основная часть: главное отличие монашества от священства (главы 6—7).
3. «Символическая часть», в которой рассматривается смысл и взаимоотношение символов монашеского образа и символов богослужения (главы 8—13).

Во введении преподобный Григорий излагает свое видение иерархического мира. Он состоит из четырех иерархий — ангельской, монашеской (словесной), церковной (символической) и законной. Основной принцип иерархического устройства, по мысли преподобного Григория, — принцип приобщения и сообщения священного дара. Он действует не только внутри каждой иерархии, но и между ними, так что сами четыре иерархии тоже образуют своеобразную иерархию, в которой нижние приносят высшим «начатки и десятины», а венчает эту пирамиду Причина всего — Святая Троица⁹.

⁸ См.: Бернацкий 2006. С. 60.

⁹ Гл. 1.

Образцом устройства всех иерархий служит иерархия ангельская, порядок чинов которой преподобный Григорий приводит в соответствии с сочинением «О небесной иерархии», входящим в состав Ареопагитского корпуса. Преподобный Григорий совершенно не рассматривает различия ангельских чинов, но просто перечисляет их, относясь к ним как к данности.

А. Риго проследил развитие дионисиевских идей и обобщил представления об устройстве иерархий в византийской литературе. Результаты, к которым пришел А. Риго¹⁰, удобно представить в виде такой таблицы:

| Ангельская иерархия | Никита Стифат ¹¹ | Петр Дамаскин ¹² | Григорий Синаит | | |
|---------------------|-----------------------------|-----------------------------|---------------------|--------------------|----------------------|
| | церковная иерархия | церковная иерархия | монашеская иерархия | церковная иерархия | законная иерархия |
| ангелы | монахи | монахи | диаконы | диаконы | левиты |
| архангелы | чтецы | певцы | иподиаконы | иподиаконы | |
| начала | иподиаконы | чтецы | иеродиаконы | иеродиаконы | |
| власти | диаконы | иподиаконы | певцы | священники | книжники |
| силы | священники | диаконы | певчие | епископы | |
| господства | епископы | священники | служители | архиепископы | |
| серафимы | архиепископы | епископы | созерцательные | патриархи | пророческие иерархии |
| херувимы | митрополиты | митрополиты | | | |
| престолы | патриархи | патриархи | | | |

¹⁰ Rigo 2005. P. 51–52.

¹¹ *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 7: 2–3 (Ed. J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81). P. 308).

¹² *Petrus Damascenus. Liber 1* // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν. Θεσσαλονίκη*, 1996. Т. 17. Σ. 282:13–17. «Новая Церковь есть образ будущих. Поэтому и то, что совершается в ней, является небесным и духовным. Ведь подобно тому, как есть девять чинов на небесах, так и в Церкви: а именно Патриархи, Митрополиты, Епископы, Иереи, Диаконы, Иподиаконы, Чтецы, Певцы и Монахи» (Ἡ δὲ νέα Ἐκκλησία, τύπος ἐστὶ τῶν μελλόντων. διὰ τοῦτο καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῇ οὐράνια εἰσι καὶ πνευματικά· ὅτι, ὡσπερ ἐννεα τάγματα εἰσιν ἐν τῷ οὐρανῷ, οὕτως ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ· ἦγουν Πατριάρχαι, Μητροπολίται, Ἐπίσκοποι, Ἱερεῖς, Διάκονοι, Ὑποδιάκονοι, Ἀναγνώσται, Ψάλται καὶ Μοναχοί).

В своем учении об иерархиях преподобный Григорий Синаит уделяет особенное внимание обоснованию самостоятельности монашеской иерархии. Он именует ее чины по аналогии со степенями церковного клира («певцы», «диаконы», «иподиаконы») и для каждого чина указывает соответствие в ангельской иерархии.

В основной части преподобный Григорий приступает собственно к сравнению церковной и монашеской иерархии и говорит сначала об их сходстве. Сходство этих двух иерархий он находит в том, что в них действуют три благодатные силы: очищающая, просвещающая и совершительная. В этом он руководствуется Ареопагитским корпусом, автор которого в сочинении «О небесной иерархии» полагает принципом всякой иерархии то, «чтобы одни очищались, а другие очищали, одни просвещались, а другие просвещали, одни совершенствовались, а другие совершенствовались»¹³. А. Риго установил предшественника преподобного Григория, который первым применил донисиевскую схему «очищение—просвещение—совершенство» к традиционному разделению монахов на новоначальных, средних и совершенных. Этим предшественником является преподобный Никита Стифат¹⁴. Действительно, в своих умозрительных главах преподобный Никита пишет: «Существуют три чина, на которые разделяются преуспевающие в восхождениях, приводящих к совершенству: очистительный, просветительный, таинственный, который является и совершительным. К первому относятся новоначальные, ко второму — средние, а к третьему — совершенные»¹⁵.

Обращаясь к различию монашества и священства, Григорий Синаит рассматривает для каждой из этих двух иерархий тот случай, когда человек не соответствует занимаемому им месту в иерархии.

В отношении церковной иерархии преподобный Григорий описывает обнаружение недостойнства человека носимому им сану в перспективе его загробной участи. То, что человек недостойно занимает место в

¹³ *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 3, 2 (ed. G. Heil, A. M. Ritter. В., 1991. S. 19:1–2). Рус. пер. цит. по: Прохоров 2002. С. 73.

¹⁴ Rigo 2005. P. 42, 56.

¹⁵ *Nicetas Stethatus. Centuria* 3, 41 // *Φιλοκαλία*. Т. 20. Σ. 172. Рус. пер. под редакцией игумена Дионисия (Шленова), неопубликованный. Ср. рус. пер. в: Добролюбие. М., 2007. Т. 5. С. 144.

церковной иерархии, откроется только после смерти, когда «будет снят покров с глаз». Тогда люди, прельстившиеся благолепием одеяния и смотревшие только на символы, «увидят себя лишенными божественной и человеческой славы и, оплакивая свою беду, предстанут взорам всех мирскими, а не священными»¹⁶.

Совершенно другое положение дел в иерархии монашеской. «По символам образа, — пишет преподобный, — [монашеская иерархия] немного меньше, ибо образ, как сказал божественный Ефрем, ничто без делания, так же как и делание ничто без образа для состояния монашествующих»¹⁷.

Сущность различия монашеской и церковной иерархий состоит, таким образом, в соотношении «символа» и «истины» в каждой из них. В церковной иерархии символы могут соответствовать истине (речь идет главным образом о святой жизни, которую подразумевают символы), а могут не соответствовать, однако такое несоответствие не отменяет значимости символа. Монашеская же иерархия является иерархией по добродетели, и в ней символ без истины — ничто.

Именно поэтому церковная иерархия оказывается ниже монашеской на лестнице иерархий, выстроенной преподобным Григорием: ангельская — монашеская — церковная — законная.

В связи с этим становится понятно, почему в первой главе трактата введены законная и ангельская иерархии. Законная иерархия является воплощением символа, ангельская — истины. Представляется, что ангельская и законная иерархии только для того и явились в созерцании преподобного Григория, чтобы задать «систему координат», в которой можно было бы определить место монашеской и церковной иерархий и показать их взаимоотношение.

Таким образом, изображение четырех иерархий как лестницы, наверху которой находится ангельская иерархия, а внизу — иерархия законная, представляет собой своеобразный метод рассуждения, примененный преподобным Григорием для того, чтобы ответить на основной вопрос своего трактата — вопрос о соотношении монашества и священства.

¹⁶ Гл. 7.

¹⁷ Там же.

В применении этого метода преподобный был не оригинален, но следовал за автором «Ареопагитик». В пятой главе сочинения «О церковной иерархии» находится упоминание о законной иерархии: «А после... небесной и сверхмирной иерархии... Богоначалие, благодетельно принося Свои дары сущим... младенцам, даровало им законную иерархию, — в смутных образах истинного... в трудно поддающихся растолкованию гаданиях... — для немощных глаз безвредно воссияв»¹⁸.

Замечательно, что контекст этого упоминания совершенно такой же, как в рассматриваемом трактате преподобного Григория. Автор Ареопагитского корпуса в цитированном сочинении ведет речь не о законной иерархии самой по себе, а о происхождении и характере церковной иерархии, которая и составляет основной предмет этого сочинения. Законная иерархия появляется тут только как промежуточное звено, чтобы показать, что ей на смену приходит более совершенная иерархия, которая по природе имеет нечто от законной, но имеет уже нечто и от ангельской. О церковной иерархии он говорит: «И небесная, и законная иерархии существуют в сопричастности с ней как с серединой, занимая края, ибо вместе с одной она причастна умным созерцаниям, а вместе с другой разнообразится воспринимаемыми посредством чувств символами и через них священно возводится к Божественному»¹⁹.

Используя этот метод рассуждения, преподобный Григорий просто добавил между законной и ангельской иерархиями еще одну — монашескую. Лестница иерархий уже в «Ареопагитиках» выстроена исключительно по признаку их большей или меньшей символичности. А поскольку, по мысли преподобного Григория, монашеская иерархия отличается от церковной именно степенью символичности, постольку он и использовал этот метод.

Монашеская иерархия, таким образом, выше церковной только и исключительно тем, что она меньше зависит от символов и более при-

¹⁸ *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 5, 1, 2 (ed. G. Heil, A. M. Ritter. В., 1991. P. 105:3–9). Рус. пер. цит. по: Прохоров 2002. С. 671.

¹⁹ *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 5, 1, 2 (P. 105:18–21). Рус. пер. цит. по: Прохоров 2002. С. 673.

частна истине. Однако это не означает ни подчинения священства монашеству, ни передачу монашеству каких-либо функций священства. Преподобный признает, что «в соответствии с божественными установлениями» через церковную иерархию монашество совершается и в ней «в возрождении образа и благодати приобретает мать»²⁰.

В третьей, «символической», части своего трактата преподобный разбирает знаменования символов обеих иерархий и описывает истину, которая стоит за каждым из них. Таково своеобразие языка преподобного Григория: все внешние знаки он называет «символами», а их значение — «истиной».

Преподобный Григорий последовательно описывает такие символы монашеской иерархии, как пострижение волос, камилавка, черный цвет монашеских одежд, куколь, схи́ма, пояс. Символы церковной иерархии, которых он касается, — это облачения священнослужителей, части храма, евхаристические сосуды и священнодействия Божественной Литургии.

Центральной главой третьей части можно считать десятую, где преподобный в общем сравнивает символизм церковной иерархии с символизмом монашества. Здесь снова повторяется мысль основной части. Символическая иерархия священноначальствует истиной посредством символов. Это не исключает того, что чины церковной иерархии, подражая ангелам, таинственно священноначальствуют и самой истиной, то есть приобщаются и преподают блага света. Однако часто это бывает не так: очень многие взирают только на символы и не прилагают к ним истину поведения и святой жизни. В монашеской иерархии такого быть не может: «Иерархия же монашеского жительства по добродетели, один раз причастившись символов, всегда уготовляет себя воспринять к ним и истину образа, под руководством благого наставника иерархически получая причастие истины»²¹, — говорит преподобный.

²⁰ Гл. 7.

²¹ Гл. 10.

3. ПРИНЦИПЫ ИЗДАНИЯ СЛАВЯНСКОГО ТЕКСТА

Славянский текст издается на основании двух рукописей из собрания Троице-Сергиевой Лавры:

1. ТСЛ 186 (1866), Григория Синаита сочинения с прибавлением, XV в., в четверть, полуустав разных почерков, 193 л.²²

2. ТСЛ 748 (1647), Сборник и книга Григория Синаита, XV в., в четверть, полуустав разных почерков 456 л., без начала²³.

В сборнике ТСЛ 748 «Главы о четырех иерархиях» переписаны на листах с 370 об. по 378 рукою грамотника, скопировавшего для книги лл. 254—397 об.; в сборнике ТСЛ 186 соответствующий текст читается на листах 142 об.—151 об. и переписан писцом, работавшим над лл. 1—169 об.²⁴

Оба списка близки не только текстуально, но и в плане правописания. Очевидно, их составители, и тот и другой, держались единой, русской, традиции и имели достаточно устойчивые представления об орфографической норме, довольно сдержанно следуя моде на так называемую «грецизацию и архаизацию» письма, хорошо описанную в научной литературе²⁵.

Список ТСЛ 748 отличается последовательным использованием диакритик в виде знаков титла, ударения (тупого и острого: `´), придыхания (тонкого в сочетании с ударением: ˘), точек над гласными в неприкрытом положении (˙), в ряде случаев определенно для обозначения йотации (особенно над буквой ѥ). Точки и запятые внутри текста отмечают, видимо, его фразово-интонационное, но не синтаксическое деление. Законченные по смыслу крупные разделы текста оформлены (наряду с киноварными заголовками и инициалами) концовками в виде

²² Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, составленное иером. Арсением и Иларием. М., 1878—1879. Отд. III: Отцы Церкви. С. 178—180.

²³ Там же. Отд. VIII: Смесь. С. 143—145.

²⁴ Границы между начерками в рукописях установлены доктором филологических наук, профессором В. М. Кириллиным, им же осуществлено предлагаемое ниже описание графико-орфографической специфики обеих рукописей.

²⁵ См.: Успенский 2002. С. 269—408; Жуковская 1982b; Жуковская 1982a; Жуковская 1987. С. 144—176; Гальченко 2001. С. 325—382.

статий̑ (ѣ). Набор выносных букв обычный: под титлом — с, ʎ, г, к, л, м; без титла — н, д, т, г, к, м, х, и, же, ж, го, е, ко, же. Лигатурные сочетания единичны: стр, тв, тр.

В рукописи ТСА 186 состав диакритик тот же, но при этом точки над неприкрытыми или требующими йотации гласными часто заменяются каморой̑ (̑) и активно используется паерок (̑). Членение текста также оформлено киноварными заголовками и инициалами, точками, запятыми и концовками в виде статей̑ и точек. Выносные буквы встречаются реже: под титлом — ѿ, г, с, н, ʎ, без титла — м, т, ж, д, ѣ, и, еще более редки лигатурные сочетания: тв.

Для рассматриваемых рукописей (в частях, содержащих публикуемый ниже текст) характерна типичная для XV в. орфография, причем довольно последовательная и почти тождественная.

В ТСА 748:

1) встречается е-широкое (2) в начале слова и в положении после гласного, тогда как е-узкое всегда пишется после согласных: послѣднѣе;

2) воспроизводятся этимологические сочетания «редуцированный перед плавным»: жрътвѣннѣ, прѣвоѣ, Ѡплѣчуѡщесѧ, съвръшаѡ, везмиѣвѣа, жрътвоу;

3) употребляется ѣ в глагольных формах 3 л. ед. и мн. ч. принимаетъ, приноситъ, жретъ, прѣподаваетъ, илюють, възирають, но ѡврѣтъ. Кроме того, ѣ вариативно чередуется с ѣ в падежных формах после губных: Ѡ цркѣномъ (мест. п.), малѣмъ (мн. ч., дат. п.), силамъ (мн. ч., дат. п.), улѣкомъ (мн. ч., дат. п.), сѣиннымъ и сѣиннѣживоущимъ (мн. ч., дат. п.), полчѣломъ и доухомъ (твор. п.), ѡстѣмъ... ѡумомъ (твор. п.);

4) внутри слов, в положении перед гласной буквой̑ (за исключением ѣ), неизменно употребляется десятиричное «и» в виде ѣ, при этом соединительный союз всегда оформляется и-восьмеричной;

5) на месте йотованной буквы ѣ выступает ѣ, йотованных ѣа, нет: ѣлиждѣи раздѣлѣетсѧ, вѣрое, трѣтѣе, вѣбидѣтѣнныѧ, своѣа, воинствоуетъ, настѣателѧ, свобѣдныѧ; но а-йотованная (ѣа) всегда наличествует в союзе ѣако, в начале слова: ѣаваему, ѣаостнаго и — вариативно — после гласных и после этимологически мягких сонорных: настѣателѣствоуютъ, илѣѣа, срѣднаго, илѣганѡуть, научѣлѣствоуета, Ѡвъзѣраѣа,

Оба писца были, несомненно, хорошо обученными книжниками.

Славянский текст приводится по рукописи ТСЛ 748 с указанием разночтений по рукописи ТСЛ 186, а также по греческому тексту, изданному А. Риго. Разночтения с ТСЛ 186 указывались все, не считая чисто орфографических. Для обозначения греческого текста, изданного А. Риго, использовался сигл **Р**. Ссылки на исходные греческие рукописи **В** и **М** делались только в случае необходимости отметить разночтения этих рукописей, указанные в критическом аппарате, которым А. Риго снабдил свое издание греческого текста. Нумерация листов слева от текста дана по рукописи ТСЛ 748, справа — по рукописи ТСЛ 186. Конец строки по рукописи ТСЛ 748 обозначается звездочкой «*», конец страницы — косой чертой «/». По рукописи ТСЛ 186 обозначены только окончания страниц — при помощи двойной косой черты «//».

* * *

Русский перевод «Глав о четырех иерархиях» публикуется впервые. В подстрочных примечаниях приводятся основные ссылки на первоисточники и аллюзии, тщательно установленные А. Риго. Все они снабжены русскими переводами, по возможности, из опубликованных источников.

В завершение хотелось бы поблагодарить профессора В. М. Кириллина, составившего описание славянских рукописей.

Ὁ црѣвноль сїѣноначальствн:*

30

Црѣвноѡе же сїѣноначальство ѡбразно* соущѣ. ѿ тоѡ на три раздѣлаецса трон*чинаа чиноначалїа по ѡуинолѡ. ѡбразъ* ѡубо ѿмоущѣ ѡбразнаа. истинноу же, по* аггльскому малѣмъ ѡвлалѣмоу. ѿ прѣ*воѣ ѡубо. на дїаконъ, ѿ ѿподїаконъ, ѿ* сїѣнодїаконъ раздѣлаецса. сїрѣ,* на агглы, ѿ архїагглы, ѿ началла. второ*ѣже, на сїѣенникъ, ѿ архїерее, ѿ архї*епкпъ. рѣкше на сїлы, ѿ властн, ѿ го*споствїа, 35 раздѣлаецса. третїѣ же, на*патрїархїи ѣдиночїнныѣ. рѣкше на* серафїмъ ѿ хероувїмъ ѿ прѣ*столъ.* законноѣ же, ѿ тоѡ подобнѣ деватеръ* ѿ мѣлїа чїны, F.144* раздѣлаецса. на левїтъ,* // ѿ книжникъ, ѿ сїѣноначалїаникъ,* прѣчскыѣ паче:

коѣ естѣ срѣвна*го ѣдннствѣнаа жительства ѡстроенїѣ:*

ѿ прѣвїн ѡубо соуть срѣднаго ѡстроенїа / дѣнствѣнаго, пѣвцн, ѿ пѣнодавцн, ѿ 40 F.372 слю*жѣвннцн. на сїлы, ѿ властн, ѿ госпѡствїа* ѡлччѣемъ. ѿ пѣвцн ѡубо соу, по пѡбїю* сїламъ сїанн. ѣлнцн въ всакон доврѡпѣлн* ѣже моцн стѣлжавше. къ невиднмъ*мъ началломъ. въ ннхже же ѡпаччѣемъ* непѡкѣжѣемн прѣбываѿ, дѣнїа* доврѡтелѣмъ моуужьскы съвршаѿ.* пѣнодавцн же соуть по пѡбїю властен* дѣнствѣнны властн. ѣлнцн воїлтелнъ* ѡ дїшн сїлы повноуцше. ѿ стрѣннъ* прилогн 45 вѣсовскыа съ властн по дѣ*нствѡу, рѣ доврѡтелѣн ѿзганнѣтѣ. слю*жѣвннцн же соуть, по пѡбїю госпѡствїн* дѣнствѣннн, ѣлнцн всакѡу стрѣннѡ по*мѣслѡмъ ѿ доухѡмъ ѿ самѣмъ ѣстество*мъ ѡвлладавше, ѿ нн ѡ ѣдиногѡ же потрѣ*саемн F.145 доуха. третїаго же сїѣноначал*льства сїрѣ ѣдннствѣнаго // ѡстроенїа* по пѡбїю серафїмъ ѿ хероувїмъ ѿ прѣ*столъ соуть. ѣлнцн ѡгннн серафїстн.* ѿ бѡвнднн 50 соуть. чнстнтелноу ѿмоу*щѣ сїлоу тѣхъ безмѣлвїа своїство. хѣ*роувїемъстн же соуть ѣлнцн прѡсвѣтн*телноу ѿ разоумноу ѿ моудрѡстноу ѿмоу сїлоу. / ѿ дѣнство тѣхъ F.372* ѡстроенїа своѡбразно.* прѣстолн же, безмѣлвннн соуть. ѣлнцн* кротцн ѿ прѡстн ѿ истнннн ѿ неврѣдомн.* доврѡ неврѣжѣство ѡкогѣтѣвшѣ, рѣ ѡ*ноудннѡгѡ къ вої ѿзстоуплѣнїа. что ѡ соущнн неврѣдащѣ, ѿ соущаго тѣчїю* вѣдащѣ. вѣжѣ поконнцѣ 55 ѿ соущѣ ѿ глѣмн.* ѣлма дїше рѣ прѡстѣ прѣстолн чювствѣл*:

32 ѡуинолѡ: ≈ νοερὸν ВМ. Рнго предлагает чтение νοητικῶν (законному). См.: Rigo 2005. Р. 4, аппарат к строке 3. 3. || 40 дѣнствѣнаго: πρακτικοί R (действенные) || 41 слю*жѣвннцн: + εἰ τοῦ R (то есть) || 43 непѡкѣжѣемн: + неωδομѣемн (пѡметка вынесена на поле) ТСА 186

та́лкованіе ѡ* различн сїеноначална ѡстроєніа:*

85

взыщѣмъ, како прѣсудн слово и въи*ше показа црковнаго сїеноначальства,*
 еже по добродѣтели єдинственое жит*ельствѡ. ѡ оногѡ во сїе съвршасѣтс.*
 по вжтвнзи оуставохъ. и мѣрѣ и мѣтѣ * іакоже по роженіи, сїце и по ѡбразѡ и*
 влѣти ѡбновленію. аще и чїномъ и сто*іаніемъ различіе и мѣтѣ и восхоженіе.* и
 глѣмъ, іакоже црковное сїеноначал*ство єдиносіано сїцце аггльскому* по
 вгоносному оустроєнію, а не по ѡбра*зѡвному іавленію. ємоуже мнѡзи* роуѣтс,

90

себѣ прѣльстївшє ѡдежнзимъ / бл҃гоуспїемъ єдинѣмъ. и хже кончина* іавлена
 вѡдѣтъ вьсѣмъ. сами вѡ ѡ сѣвѣ* оуѣвѣдѣтъ тѣщетоу, єтѡ покрывало очно*є по
 слѣтїи ѡиѣтсѣ, и оузраѣтъ себѣ пра*зїи вжтвнзи и члѣскаѣмъ слѣвзи. и* своєѣ

F.374

F.147 влѣдѣи палчѡцсѣ, // іако жити*стїи а не іако сїєнници очїма вьсѣ* тѣмо
 вїдѣнїи вѡдѣтѣ. сїце и вѣомі*бовное по добродѣтели єдинственое сїеноначаліе,
 єдиночѣстнѡ* сїцце оумномоу по нестѣжїанію же и несъ*праженію. и рачїтелноу
 кѣ вѡу мн*бовѣ, невѣстѣвнѣ и чїстѣ жител*ствѡюще. наше вѡ житїе на нѣсехъ
 є* ре вжтвнзи аплѣ. по ѡбразованїи* же иночьскаго ѡбразѡ, различствѡе* малѡ.

100

ѡбрѣзѡ вѡ ничтѡ же єсть ре вжт*внзи єфремѣ, безъ дѣла. іакоже и дѣло* безъ
 ѡбразѡ, ничтѡ же єсть кѣ иночь*скому оустроєнію. нѣ дѣло єсть житїейскї
 еже безъ повиннованїа бываємоє. и іавѣ ѡсѣдѡ ѡ знаменїа ѡвѣра*зд, іако по
 пѡвїю агглѣ инокъ носїтѣ* ѡбразы. и нѣномоу црѣю воинствѡу*єть, ѡблѣченъ
 вѣ єжїе всеѡроужество.* и кѣ началомъ и влѣстемъ тѣмъ прїно* оплѣчѣтсѣ.

F.147 вьзлагасѣтѣ ко на сѣл вьрнїа / правдїи, вл҃гочїнноє дѣанїе // вьсѣхъ иже* по 105 F.374v

чївѣствѡу добродѣтели. и іакоже єди*на Ѡ дроугоу протївоу працїамъ дроу*гѣ дроугѣ
 дрѣжащесѣ. вьспрїємла же* чїнтѣ вѣрзи еже вѣ дѣѣ по дїш просвѣ*тителноє
 навькновенїе вѣвїднѣ* оустроєніа, цѣломоудрїе глїю. и шлѣ*мъ сїнїа носѣ,
 еже єсть свѣтлоє и чї*стоє дхѣ моудрованїе. и мѣчѣ дхѡвнзи*и прїно ѡстра
 на врагзи, еже єсть моуж*ство іаростнаго. прїно ко иже по истїнѣ* инокъ, по
 ѡбразѡу вѡроужїа своєго житїельствѡуєть и вьѡроужасѣтсѣ, іако* да не іавнѣтсѣ
 тоужїи ѡбразѡ носѣ по* ѡцѣхъ. аще ли и ѡбразѡ кто иночьска*го житїельства, и
 ѡбразнаго сїеноначал*ства истажѣтъ ѡбращѣтъ кѣмѣмъ, * истїнѣ ѡбразы.

110

99 вжтвнзи аплѣ < R иночьскаго < R || 100 же єсть: δὲ R || 101 оустроєніи: ѡстроєнію
 ТСА 186 житїейскї: βιωτικόν R (житїейское) || 109 дхѡвнзи: τοῦ Πνεύματος R (Духа)

115 и́ иже по́ дѣи въ дѣѣ оустроєніа, ѡбразъ ѡбразованіа доѣѣ*телемъ ѡмоща,
 ѡкоже вжтѣвнѣи ѡщы* оузакониша. ѡко да по ѡбразоу и́ жи*тїе по истинѣ
 ѡмамы, ѡнѣ ѡмѣти // въ*хощемъ ѡбразы ѣдиночѣсно*:

F.148

что ѣсть ѡбразъ ѡночьскаго жителѣ*ства.

и́ что ѡбразованіа коегоѣо ѡстина/

F.375 Пострїженїе оубо влѣомъ, ѡвлѣеть вѣѣ* помышленїи. и́ печален житїи*скѣ
 120 ѡ*татїе. ѡко да чїстѣмъ оумомъ и́ непо*кровенноу мѣслїю воу сложити и́ то*го
 възираеть аггльскы. ѡврьженїе же и́ вѣжанїе мира ѡвлѣеть, ѣже и́зъ* гложны
 възпадтїе. ѡнѣ ѣже ѡ земле* на неко възхоженїе. ѡко въ пристани*ще сїсенїа.
 ѡнѣ нѣо дрїгоуе поземно*второуе, ѡкнтель ѡврѣтъ. камлѣ*вка же, три ѡбразы
 ѡвлѣеть. шлѣмъ* сїсенїа. и́ покрывало ѡмноуе. и́ ѣже по* дѣхвономуу воннѣствоу
 125 главноуе хранїа*:

тлѣ*

и́ шлѣмъ сїнїа ѣсть, ѣже ѡ послужанїа* настоїащаго вжтѣвнѣи покровѣ. и́
 свѣ*та влѣтнаго въ оумѣ покрывало. покровенїе же оума ѣсть, ѡже ѡ стрїген
 тлѣ* и́ ѣже камлѣвка ѣсть ѡбразъ по виду* чьрна // соуци. шлѣмъ пакы F.148*
 130 ѣсть, воннѣ*скыа врани знаменїе. хранителноуе гла*вѣ ѡ стрѣлѣ. мантїа же ѣсть,
 ѣже ѡ нѣ*кѣ мафѣрїю глѣмоуе. плащаница погрѣ*венїа, и́ знаменїе смѣрти. по
 иномуу же* ѡбразоу, аггльсцѣ соутъ по пѣкїю крїлѣ*. пѣлїи же, рѣкше парамѣндѣ,
 F.375* ѣ, щнтѣ вѣры. / коукоуа же, знаменїе незлѣбїа и́ младе*нства. ѣже не тѣчїю въ
 начлѣ* младе*нствовати. ѡко оубо второе крїженїе* прїемъ. нѣ потѣцатїса
 135 и́ добрѣдѣте*лми оуброуу вѣнїи, мнѣгымъ* кѣ воу и́звстоуплѣнїемъ
 по вжтѣвно*моу аплѣу. ѡбразъ же въ ѡночьскын* ѡвлѣеть, ѡдѣанїе црѣкоуе
 и́ аггльскоуе.* и́ ѣже ѡвлѣкнїса въ правдоу свѣта ѡко* соуговнїенїю. поїаъ же
 реманнѣи зна*менуееть похотноу мрѣтѣвнѣю рѣ цѣло*моудрїа вѣкнѣшоуи, крѣтъ
 же, ѣже ѡ* вѣхѣ оумрыченїе ѡвлѣеть. и́ не*дѣнствѣанїе плѣтѣскымъ

121 аггльскы διηρεχῶς R (обстоятельно) || 122 сїсенїа: + ἡμῶν R (нашего) || 119 шлѣмъ:
 ≈ περιεφεραλαία R || 127 шлѣмъ: ≈ κράνος R пакы: < R || 129 мантїа: μαφόριον R
 мафѣрїю: μανδύον R || 132 рѣкше парамѣндѣ < R2 || 135 вѣнїи: ἐν Θεῷ M: ἐαυτὸν B ||
 136 вѣ ѡночьскын < R ѡдѣанїе: διάδημα R || 129 реманнѣи < R

оуґо* діомъ. іако да мрѣтвъ боудеть ѿ всѣ* и приговоженъ вѣи мѣви, іако да по* 140
 F.149 аплотъ съ дръзновѣніемъ глеть, мнѣ* миръ распатса. // и азъ мирови.*

коѣ єсть єже по иночьскому жителъ*ствѣ сїеночалѣе.

и ка по добротѣ сътворяется.*

Образное оубо сїеночалѣство ѡбразы* єдины сїеночалѣствования, къ нимъ* 145
 тѣио възирають мнѡжанши. аще и* истина тайно ѡ себѣ дѣиствоуетъ* рѣ 145
 бл҃гочѣстїа. мѣли ко зѣло соуть, єлици истинно съ ѡбразы сїеночалѣ*ствоующн. F.376
 и по побѣи оумнаго сїено*началѣства, свѣта бл҃га и прїемлють* и подають. по
 добротели жє, иночьска*го жителѣства сїеночалѣе єдиномъ* ѡбразы приемшеє,
 къ нимъ и ѡбра*за истинноу прѣдготовляется приати.* ѿ наставника добрыхъ
 и наставѣла,* причастїе истинны сїеночалѣнѣ въ*спремлюще. како же 150
 сїеночалѣ*ство сътворяется єже Ѡ нихъ боу да*ицоу глѣ въ иныхъ речемъ.*

Ѡ ѡбразѣ зрака иночьскаго ѡдѣанїа.*

Очрьненоє же иночьскоє ѡдѣанїе. мнѡ*гоѡбразно имать въ ѡбразное 149
 F.149 вїдѣнїе.* авлаеть бо // и скръзи ѡбразъ, и покѣ*анїа, и хр҃одости, и смѣренїа. и
 вдовѣствоу*ицоу дїшю ѿ бл҃, и чр҃наа носѣщи пѣ*ти, ѡ соупроузѣ своєи дїшн іако 155
 змѣрши.* и страстемъ ѡдѣанїе носѣщи дїшн, и цр҃твїа* ѡдежоу. и добротелемъ
 знаменїе всѣ ѡбра*зы иночьскын:

что соуть ѡбразы цр҃ковнаго сїеночалѣнаго ѡстроєнїа.*

Понеже чїни ѡбои ѡбразни соу, принесїи, и* ѡвом разгнѣмъ и вїдимъ и 160
 навзыкнемъ, / кѣи єсть ѡбразомъ разумъ, и каа исти*на къ нѣнже ѡбрази 160 F.376*
 знаменюють. не* во тоуѣ. ни іако прилоучїса снхъ по*трѣбоу ѡзакѡнїша
 вж҃твїнїи законн.* нѣ разумъ имоуще іако да рѣ знаменїи,* и ѡбразовъ, къ
 начѣлоѡбразнїи истинѣ* възходимъ. и поминанїе и дѣло ѡбразы* танннаго по
 дїшн ѡстроєнїа знаменїе* имамы. іако да не по прѣкоу боудоуть* сїенници іако
 F.150 простїи лѣе, и иноци іако* мирѣнє. Ѡдежами тѣио // єдинѣли оукра*шающе са, 165
 въ послѣднѣа дни. и Ѡ иночь*ствѣмъ оубо ѡстроєнїи оубе прѣднрѣса.* Ѡ цр҃ковном
 же сїеночалѣствн глѣмъ.* іако фелонъ стѣльскаго ѡстроєнїа, знаме*нїе єсть
 чїстѣа и прѣстѣа, и ѿ стрѣте*и свобѡднѣа, и свѣтовїднѣа дїшѣ. Ѡ мофѡр же
 кр҃тоноснн єсть, соуговнаа*ѡдежа бл҃гнн. назнаменуєт же и слѣвѣ.* и ѿ стрѣтен

- 170 ѡмрыщевѣніе, аггльскыи вѣдѣ навръшїа. ѡ свѣтъхъ вѣсти, ѡ въ свѣтъхъ жити.
 просвѣтително ѡмѣа навъикно*вѣніе ѡ сімоу, просвѣщїатисѣ ѡ просвѣщїати. ѡ ѡ
 F.377 пакы Ѡмофора по ѡномѣ ѡмъмышленїю, заблаужше ѡвѣа назна/менуесть.
 ѡже прїиде на рамо въземъ*пастырѣ доврзы. Ѡчїстивъ ѡ просвѣти*въ ѡ ѡсѣтивъ
 тѣ, ѡ ѡцѣви крѣтомъ жрѣ*твомъ принесѣ. ѡ ѡже ѡ всѣ ѡмрыщевенїе ѡ славоу
 175 томоу даровавъ, ѡ ѡдно съ нї*мъ непрѣжно вѣвъ. ѡнтрахїл же естъ // по F.150^v
 ѡдномоу повѣсти ѡбразоу. ѡже, * ѡмже свѣзавше зодѣн вѣкоу распа*ша. по
 ѡбразномоу же вѣдѣнїю естъ, прѣ*поисанїе црѣе же ѡ аггльское знаме*нїе.
 стїхѣр же. ѡвлаетъ чїстотоу. ѡ свѣ*товнѣншомоу довротоу тѣленомоу.
 на*роуквнцѣ же. къ вѣгочїнїю, ѡ свпрѣта*нїю тѣчїю ѡмъшлени вѣша. такоже ѡ ѡ
 180 прочїа црѣковнїа ѡбразы сказоующе*н глѣтъ. ѡко храмъ ѡво, мїръ сѣн естъ.*
 стїанцѣ же, тїанцы. въ немже слоужї*маа свѣршенотворѣтсѣ. трапѣза* же
 естъ. ѡрамъ, въ немже гѣ вѣцїсѣ,* ѡ сѣде ѡко на прѣстоу, ѡ закланъ вѣ*въ
 на ра. Прѣложенїе же, вїалесѣмъ* естъ, въ немже родисѣ. просфора же,* трї
 F.377^v 185 ѡ ра на заколенїе прїходѣ/ше. по ѡномоу же разоумоу, назнаменуесть* ѡвѣа, ѡже
 драгомоу же ѡмъшленїю* свѣорномоу. // прѣтоу ѡвлаетъ вѣоу,* ѡз неїаже агнѣць F.151
 вѣнн родисѣ. про*скоидн же, двѣ коупно прѣзника* назнаменуесть. роужѣтво ѡ
 заколе*нїе вѣкоупѣ свѣтварѣма. начѣло* ѡ конецъ таннѣствоу ѡзвѣвляюще*мъ.
 съ нїїаже ѡ копїе ѡ гоуѣа ѡ трѣ*сть, спїнѣа стѣти ѡбразнї. ѡ звѣ*здїца естъ,
 190 звѣзда вѣзвѣстївшїа* вѣзвѣомъ великнн свѣтъ. Покрѣ*ваа же соутъ, ѡкоже
 на младенци* пѣленцы. ѡ ѡко доврѣтелемъ ѡбразовѣ*нїа. топлотѣ же, топлотѣ
 дѣа нашѣ*ствїе. стѣо же хѣбѣа вѣзвѣнїе,* ѡже на нѣса вѣсѣдѣ. пакы же къ
 прѣ*ложенїю вѣзвѣращенїе. рекше въ вїалесѣмъ ѡстроенїе. ѡко да пакы* ѡноудоу
 начнеть въ немже родї*сѣ хѣ ѡнодѣнствовати своѣа та*ннѣства. антїмїсе
 195 же ѡ потїре. ѡ дї*скосн ѡ прочѣа, свѣоудн соутъ чѣннї* съ нїїа же вѣтѣвнѣа
 F.378 свѣтварѣтсѣ.* ѡвѣче ѡ тїи по Ѡпасномоу // вѣдѣнїю, / прѣмѣслѣ ѡ вѣтѣвнѣе F.151^v
 насѣженїе ѡ црѣтво достоннѣа назнаменуесть.*

170 навръшїа: ἀποσώζων R (сохраняя) || 174 жрѣтвомъ: + αὐτὸ R томоу: αὐτὸ B ||
 177 прѣпоисанїе: διάδημα R || 177 знаменїе < R || 189 ѡ трѣсть < R || 192 дѣа: + καὶ R ||
 193 ѡстроенїе: ἀποκατάστασις R (возвращение) || 196 Ѡпасномоу: ἀκριβῆ R (точному)

оустави вѣовидителны:*

Ча́ша е́сть ѡ́же крѣвми волѣзни смѣтныа:*. Ча́ша е́сть, смѣть ѡ́ еже волѣзными
распра*женіе. ѡ́ли па́кы съ волѣзнію ѡ́ тѣ*ла дѡи разлѡчѣніе: Смѣть е́сть* 200
разрѣшеніе дѡи съ волѣзнію ѡ́ тѣлесе:*. Разрѣшеніе па́кы дѡи е́сть, еже
вжт*вною силою разлѡчѣніе ѡ́ тѣлесе:*. Ча́ша е́сть, ѡ́рости лоукавы по
сзмотре*нію въ нѣкыма разгорѣніе. ѡ́ли па́кы* ѡ́вдѣрѣжное падѣніе. еже съ
гнѣвом* ѡ́стоупленіе: Ча́ша па́кы е́сть,* еже ѡ́ вжт*внаго наслеженіа.
ѡ́звст*пителное къ видѣнію пѡанство дѡа:*. ѡ́ли па́кы ча́ша е́сть, ѡ́вженіа въ 205
весе*льи сзмысла е́стествовна ѡ́звстѡпленіе:

ГЛАВЫ ПРЕПОДОБНОГО ГРИГОРИЯ СИНАИТА
О ЧЕТЫРЕХ ИЕРАРХИЯХ

[1.] О скольких говорят иерархиях и как они отличаются.

Определительное созерцание

Причина всего, Троица¹, получает в дар начатки и десятины от разумной иерархии, разумная же — от словесной, или монашеской, а монашеская — от символической, и символическая — от законной². Две [из них] приносят дары вещественные, две [другие] — дары невестественные и божественные: законная — агнца, символическая же — хлеб, а монашеская — Христа в Духе³, и разумная — во плоти Слово. [И каждая из них] приносит в жертву, приобретает [сама] и преподает [другим], и имя всем им одно и то же — Израиль, то есть ум, зрящий Бога⁴. Однако первые две именуются так в несобственном смысле, другие же две — по сути, и храмом для тех, [кто принадлежит первой иерархии,

¹ Ср.: *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 1, 3 (Р. 66:7–8). Ταύτης ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς ἡ οὐσία τῆς ἀγαθότητος ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία, τριάς. Рус. пер.: «Начало этой иерархии, источник жизни, сущность благодати, единая причина сущего — Троица» (Прохоров 2002. С. 573).

² Упоминание законной иерархии в «Ареопагитиках»: *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 1, 3 2, 1; 3, 3, 10; 5, 2 (Р. 69:17; 89:20; 105: 5, 25).

³ См.: *Gregorius Synaita*. Capita acrosticha 112 // Φιλοκαλία τῶν νεπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν. Θεσσαλονίκη, 1996. Т. 20. Σ. 424. «Духовное святилище есть разумное действие ума, таинственно священнодействующего на душевном жертвеннике в знак обручения Богу и приобщающегося Агнцу прежде будущего непостижимого наслаждения. Принимать же в пищу Агнца Божия на мысленном жертвеннике души не значит только постигать [Его] и находиться с Ним в общении, но и быть самому Агнцем по принятию в будущем Его образа. Здесь только слова, там же мы надеемся получить самые предметы таинств» (Вениамин (Милов), еп. 1999. С. 53).

⁴ *Gregorius Synaita*. De quiete 1 // Φιλοκαλία τῶν νεπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν. Θεσσαλονίκη, 1996. Т. 20. Σ. 476. «Возрадуется Иаков и возвеселится Израиль (Пс. 13, 7), то есть деятельный и созерцательный разум, с помощью Божией побеждающий страсти путем деятельности» (Вениамин (Милов), еп. 1999. С. 95). Ср.: *Gregorius Nyssenus*. In diem luminum (ed. E. Gebhardt. Leiden, 1967. S. 232:13): οὐδεὶς δὲ τὸν λίθον ἀπεκόλισεν εἰμὴ Ἰσραήλ, ὅς ἐστιν οὗς ὁρῶν θεόν. «И никто не отвалил камня, кроме Израиля, который есть ум, видящий Бога» (Григорий Нисский, свт. Слово на день светов, в который крестился наш Господь // ТСО 45. 1872. Кн. 1. Ч. 8. С. 14).

служит] скиния, а для тех, [кто относится ко второй,] — вещественный жертвенник, и для тех, [кто составляет третью,] — творение, все существующее и душа, для разумных же — разумное, и невестественное, и божественное.

[2.] О каждом наименовании и чине иерархий

Как девятичинна ангельская иерархия, так и остальные [иерархии] имеют по девять своих наименований и чинов. Действительно, ангельская [иерархия] разделяется на три тройственных порядка⁵: первый — на ангелов, архангелов и начала⁶, а второй — на силы, власти и господства⁷, третий же — на херувимов, серафимов и престолы⁸. А монашеский чин и сам делится тройким образом на послушников, практиков и созерцателей⁹, и поэтому имеет девять различных обозначений. Послушники суть: диаконы, служители по послушанию, иподиаконы, посланники по добродетели и иеродиаконы, которые руководят служениями. Или, иначе, иподиаконы суть [те], которые по послушанию, согласно добродетели, исполняют посланничества и поручения, диаконы же [те], которые по послушанию несут труды на

⁵ Ср.: *Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 6, 2 (Р. 26:12–13). «Всего богословие назвало выявляющими именами девять разрядов небесных существ. Божественный наш священносовершитель разделяет их на три троичных устройства» (Прохоров 2002. С. 99).

⁶ Ср.: *Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 9, 1 (Р. 36:1–3). «Остался нам для священного рассмотрения порядок, замыкающий ангельские иерархии, образуемый богообразными началами, архангелами и ангелами» (Прохоров 2002. С. 135).

⁷ Ср.: *Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 8, 1 (Р. 32:1–3). «А теперь надо нам перейти к среднему порядку небесных умов, рассматривая надмирными очами, насколько доступно, эти господства и воистину возможные видения божественных властей и сил» (Прохоров 2002. С. 123).

⁸ Ср.: *Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 6, 2 (Р. 26:15–18). «Ибо святейшие престолы и многоокие и многокрылые чины, именуемые на еврейском языке херувимами и серафимами, помещаются в превышающей всех близости, непосредственно около Бога» (Прохоров 2002. С. 100–101).

⁹ Более привычное деление — на новоначальных, средних и совершенных. См., например: *Gregorius Synaita*. Capita acrosticha 101 // *Φιλοκαλία. Θεσσαλονίκη*, 1996. Т. 20. Σ. 416. «Ночное бодрствование имеет три порядка: для новоначальных, средних и совершенных» (Вениамин (Милов), еп. 1999. С. 46).

работах, а иеродиаконы по добродетели в вере совершают служения. Ибо поистине священными и божественными приношениями [являются] вещественные потребности для тех, кто священно приносит всю жизнь [Богу], поэтому и все, что включает [в себя] монашеское жителство, называется приношениями и честными сосудами, словесными и вещественными. Это — первое и последнее чиноначалие, имеющее по добродетели вещественное знание и, как более вещественное, получив[шее] образ жизни по послушанию.

[3.] *О церковной иерархии*

Церковная же иерархия, будучи символической¹⁰, и сама разделяется на три тройственных чиноначалия, по [подобию] законной имея формой символы, а истину являя немногим по [подобию] ангельской [иерархии]. Первое [чиноначалие] делится на диаконов, иподиаконов и иеродиаконов, то есть ангелов, архангелов и начала, второе же — на иереев, архиереев и архиепископов, то есть силы, власти и господства, и третье — на одного чина патриархов¹¹, или на серафимов, херувимов и престолы. А законная [иерархия], и сама подобным образом имея девять чинов, разделяется на левитов, книжников и иерархов, преимущественно пророческих.

[4.] *Каков порядок среднего монашеского состояния*

И первые¹² суть практики среднего порядка — певцы (ψάλται), певчие

¹⁰ Ср.: *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 1, 5 (Р. 68:1–3). «Наша иерархия, соответственно нам самим, в некотором роде символична и нуждается в том, что доступно чувствам, чтобы мы от этого восходили к более божественному, постигаемому умом» (Прохоров 2002. С. 579).

¹¹ Св. Григорий подчеркивает равенство патриархов. Ср.: *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 5, δευτέρα, 5 (Р. 112:17–20). «И ведь сам корифей учеников вместе с равночинным ему иерархическим десятком, придя на священническое совершение двенадцатого из учеников, благоговейно возложил избрание на Богоначалие» (Прохоров 2002. С. 689).

¹² Практики названы первыми, видимо, потому, что название главы уже ее содержания: кроме среднего монашеского состояния, она включает в себя также описание высшего состояния — монахов созерцательных.

(*φαιτωδοί*) и служители (*λειτουργοί*)¹³, то есть [этот порядок] разделен на силы, власти и господства. И певцы, по подобию сил, сильны, во всякой добродетели стяжавши силу на невидимые власти, ополчаясь против которых, они остаются непобедимыми и мужественно свершают дела добродетели. Певчие же суть, по [подобию] властей, практики-власти. Покорив желательные силы души, они благодаря деланию властно отражают прилоги страстей и демонов при посредстве добродетелей. Служители же — это практики, по подобию господств, возгосподствовавшие над всеми страстями мысли и духа и самой природы и не возмущаемые никаким духом. К третьей же иерархии, а вернее, монашескому порядку, [построенному] подобно серафимам, херувимам и престолом, относятся те, кто, будучи огненными, схожими с серафимами и боговидными, имеют очищающую силу особенностью своего безмолвия, подобные же херувимам обладают просвещающей, и врачующей, и умдряющей силой и действием, свойственным их порядку. Безмолвные же престолы кротки, просты, непритворны и недоведомы, обогатившиеся благим неведением благодаря совершенному к Богу иступлению¹⁴, не зная чего-либо от сущих, но зная только Сущего и будучи и называясь покоем Бога. И если действительно [их] души просты, [то, как] сказано, они суть чувственные престолы¹⁵.

¹³ «Служитель» — термин, который употребляет автор «Ареопагитик» применительно к одной из степеней церковной иерархии. *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 5, 6 (Р. 108:15–18). Г. М. Прохоров в своем переводе «Ареопагитик» использует слово «литург»: «Чин же литургов, очищающий и служащий для различения неподобного, прежде выхода нереев для священнодействий очищает пришедших, дела их чистыми от всего враждебного и пригодными для созерцания и участия в священнодействии» (Прохоров 2002. С. 681).

¹⁴ *Gregorius Synaita. Capita acrosticha* 111 // *Φιλοκαλία. Θεσσαλονίκη*, 1996. Т. 20. Σ. 424. «Начало умной молитвы есть действие, или очистительная сила, Святого Духа и таинственное священнодействие ума, подобно тому как начало безмолвия есть удаление [от обычных забот], середина — просветительная сила и созерцание, а конец — экстаз и восхищение ума к Богу» (Вениамин (Миллов), еп. 1999. С. 53).

¹⁵ Притч. 12, 23. *ἀνὴρ συνετὸς θρόνος αἰσθησεως, καρδία δὲ ἀφρόνων συναυτήσεται ἀραις*. Рус. пер.: Муж благоразумный — престол чувства, сердце же неразумных встретит погибель. Ср. синод. пер.: Человек рассудительный скрывает знание, а сердце глупых высказывает глупость.

[5.] *Объяснение иерархии*

Иерархия есть, вообще говоря, приобщение и сообщение священного дара, и духовного и телесного, или, по другой мысли, иерархия есть начало, таинство и раздаяние святынь и священно живущих, или наука воздаяния по добродетели, или еще, по великому Дионисию, уподобление и соединение с Богом¹⁶. И уподобиться Богу означает стать щедрым [подавателем] божественных и человеческих благ, [полученных] через действие и приобщение; соединиться же с Богом означает стать боговидным через божественное причащение людей, по возможности; как и иерарх есть начальствующий над чистыми и святыми иереями по действию и преуспеванию. Епископ же есть боговидением наблюдающий за всеми под ним сущими чистым умом, или еще епископ есть могущий разумно назирать (περισκοπεῖν) все тварное и божественное; назирание же божественные мужи называют созерцанием и надзирателем (σκοπός) [называют] пекущегося о чем-либо, которого народный глас именует хранителем¹⁷. Я поставил тебя, — говорит Бог, — стражем (σκοπός) дому Израилеву¹⁸.

[6.] *Какова иерархия монашеского жительства
сообразно добродетели и как она совершается*

Символическая иерархия церковного чина имеет три благодатные силы для тех, кто истинно посвящен: очищающую, просвещающую и совершительную, в которых она [иерархия] очищается, просвещается и совершается, приобщаясь и сообщая посредством действия, имея просвещение по подобию [небесных] умов. Монашеская же [иерархия] и сама подобным образом имеет три науки воздаяния по добродетелям: начальную, практическую и созерцательную, в которых она [иерархия] богоподражательно очищается и просвещается и совершается: для новоначальных дело иерархичное и достойное воздаяния — служение послушания, в котором очищаются, уменьшаясь, страсти. Для практиков

¹⁶ *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 3, 2 (Р. 17:10–11); De ecclesiastica hierarchia 1, 3, 2 (Р. 66:12–13; 68:16–17).

¹⁷ Ср.: *Constitutiones apostolicae* 2, 6. 33–34 (Ed. В. М. Metzger. Р., 1985 (SC 320)).

¹⁸ Иез. 3, 17.

же — делание, аскеза, непрестанное псалмопение и бдение, в которых просвещается мгла изгоняемых страстей. Для созерцателей же — очищающее, просвещающее и совершающее созерцание и безмолвие, в котором они совершаются, и становятся таинственными боговидными иерархами, и достигают совершенства.

[7.] *Объяснение о различии иерархического порядка*

Исследуем, как [Бог] Слово избрал и показал более высоким, чем церковная иерархия, монашеское жительство по добродетели. Ведь через нее оно совершается в соответствии с божественными установлениями и, как в рождении, в возрождении образа и благодати приобретает мать, пусть даже чином и состоянием оно имеет различие и восхождение¹⁹. И полагаем, что как церковная иерархия равносильна ангельской по богоносному порядку, а не по явлению символов, которому многие радуются, прельстившись единственно благолепием одеяния, исполнение которых явным будет для них, ибо они, сами в себе носящие наказание, когда после смерти будет снят покров с глаз, и они увидят себя лишенными божественной и человеческой славы и, оплакивая свою беду, предстанут взорам всех мирскими, а не священными, — так и боголюбивая монашеская иерархия по добродетели равночестна умной [иерархии] по бедности, безбрачию и ревностной любви к Богу, [если] проводит жительство невеличественно и чисто, ибо, как говорит [апостол], *наше жительство — на небесах*²⁰. По символам образа [монашеская иерархия] немного меньше, ибо образ, как сказал божественный Ефрем²¹, ничто без делания, так же как делание без образа — ничто для

¹⁹ О том, что чин монахов совершается через священство, см.: *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 6, 3 (Р. 116:11–14). «Из совершаемых же чинов высочайшим является священный разряд монахов... совершенствующим силам иерархов вручаемый, и их божественными сияниями и иерархическими преданиями *пониманию* увиденных в относящихся к нему священнодействий священных свершений научаемый, и к их священному знанию соответственным образом в совершеннейшее совершение возводимый» (Прохоров 2002. С. 697).

²⁰ Флп. 3, 20.

²¹ *Ephraem Syrus. Ad correctionem eorum qui vitiose vivunt et honores appetunt* (Ed. K. G. Phrantzoles. Thessalonica, 1988. P. 293:2).

состояния монашествующих, но делание мирское, [если] совершается без покорности. И поэтому ясно из символов схимы, что в [подражание] ангелам монах носит символы, и для Небесного Царя воюет, облекшись во всеоружие Божие, и ополчается всегда *против начал... и властей... тьмы*²². Ибо он надевает на себя броню правды²³ — слаженное делание всех чувственных добродетелей, держащих одна другую, словно пращи; берет *щит веры*²⁴ — светлый душевный навык богоподобного состояния в Духе, имею в виду целомудрие; и носит *шлем спасения*²⁵, каково сияющее и чистое благоразумие Духа; и *меч Духа*²⁶ на врагов всегда наостряет, каково мужество раздражительной силы [души], ибо истинный монах всегда жительствоует и вооружается в соответствии с образом своих оружий, чтобы не явиться носящим чуждую одежду, как говорят отцы²⁷. Если же кто исследует образ монашеского жительства и символической иерархии, то найдет символы соответствующими истине, имеющими одежды добродетелей образом состояния души в Духе, как заповедали божественные отцы, чтобы мы имели или возымали жизнь, соответствующую образу, и истину, равночестную поведению.

[8.] *Каково одяение монашеского жительства
и какова истина каждого символа?*

Пострижение волос являет истребление всяких житейских помышлений и попечений, чтобы чистым умом и неприкровенной мыслью служить Богу и Его непрерывно созерцать²⁸, отречение же и бегство

²² См. Еф. 6, 12.

²³ Еф. 6, 14.

²⁴ Еф. 6, 16.

²⁵ Еф. 6, 17.

²⁶ Там же.

²⁷ Ср.: Aporhtegmata, coll. system. 4, 68:4 (Ed. J.-C. Guy. P., 1993 (SC 387)). ὁ μοναχὲς, ἀνδρίζου ἵνα μὴ ἀλλότριον σχῆμα φορῆς. Ср. похожее место в русском переводе Древнего патерика: «Мы, снедая малые хлебцы монахов, (вместе с тем) вкушаем всякий покой, а на деле не исполняем обязанностей монашеских и думаем, что сделались монахами! Не мечтай, принимая на себя чужой вид» (Древний патерик. К., 2008. С. 52–53).

²⁸ Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia 6, Θεωρία, 3 (Р. 118:7–12). «А пострижение волос знаменует чистую и без-образную жизнь, не приукрашающую

от мира являет всплывание из бездны или восхождение от земли на небо как в гавань нашего спасения или как на другое второе земное небо, [которое монах] находит в обители. Камилавка являет три образа: *шлем спасения*²⁹, и покрывало ума, и каску духовного войска.

[9.] *Объяснение*

*Шлем спасения*³⁰ есть [проистекающая] из послушания наставнику божественная защита³¹ и покров благодатного света в уме. Покрывало же ума есть мрак страстей³², в символ которого камилавка по виду черна. Каска же есть символ военного сражения, сохраняющий голову от стрел. А мафорий, некоторыми называемый мантией, — или погребальная плащаница и знак смерти³³, или, по другому толкованию, — подобие ангельских крыл³⁴. Паллий же есть щит веры³⁵, а куколь — знак

безобразность ума притворными образами, но саму по себе возводимую к богообразно не человеческими, а единственными монашескими красотоми» (Прохоров 2002. С. 701).

²⁹ Еф. 6, 17.

³⁰ Еф. 6, 17.

³¹ Ср.: *Joannes Climacus*. *Scala paradisi* 4 // PG 88, 677:22–24. «Имеют они и шлем спасения — молитвенный покров своего наставника» (*Иоанн Синайский*, *прп.* Лествица. СПб., 2007. С. 44).

³² *Macarius Aegyptius*. *Sermones* 64 (coll. B). 2, 3, 13:2–3. «Таинственно совершается сие в каждой душе. Ибо сердце облегается вокруг покрывалом тьмы (под тьмою же разумею огонь мирского духа)» (*Макарий Египетский*, *прп.* Духовные беседы, послания и слова. ТСЛ, 1904 (№1998). С. 385).

³³ *Symeon Thessalonicensis*. *De poenitentia* 274 // PG 155, 500B:5–7. ἀλλὰ καὶ ὅτι νεκρὸς ὁ μονάζων τῷ βίῳ, καὶ ὡς ἐν τάφῳ ἐστὶ· διὸ καὶ ὡς τάφος μὲν ὁ μανθύας· ἐντάφια δὲ τὰ ἐντός, ὁ χιτῶν δηλαδὴ καὶ τὰ λοιπὰ. «Но и поскольку монашествующий мертв для жизни и пребывает как бы во гробе, потому и мантия [есть] как бы гроб, и погребальные пелены — то, что под ней, то есть хитон и прочее». (Здесь и далее при отсутствии ссылки на издание перевод наш. — Т. С.)

³⁴ *Germanus Constantinopolitanus*. *Historia ecclesiastica* 19:22–29 (ed. P. Meyendorff. Crestwood, New York, 1984). τὰ κουκούλλια... ἐμφαίνοντα διὰ τῆς τοῦ μαντίου ἀπολελυμένης ἀπλώσεως τὴν πτερωτικὴν τῆς τῶν ἀγγέλων μιμήσεως, καθότι ἀγγελικὸν σχῆμα λέγεται. «Куколь... свободным распротертием мантии являющий [распротертие] крыльев по подобию ангелов, поскольку и называется ангельским образом».

³⁵ Еф. 6, 16. Ср.: *Symeon Thessalonicensis*. *De poenitentia* 274 // PG 155, 500D:13–15. τῷ παλλίῳ... καὶ τῷ μανθύᾳ, στολὴν ἀφάρσας ὡς θώρακα ἰσχυρὸν

незлобия и младенчества³⁶, не только начального младенчества, которое [бывает] сразу после восприятия второго крещения, но и стремления по добродетели стать немудрым через многократное исступление (ἔκστασις) к Богу, по божественному апостолу³⁷. Схима же являет диадему царскую и ангельскую и облечение в правду света, как бы в двойной плащ³⁸. А пояс обозначает мертвость похотей, происшедшую через целомудрие. Крест же являет умерщвление в отношении ко всему и бездеятельность телесных страстей³⁹, чтобы стать мертвым ото всего и пригвоздиться Божественной любовью, как сказано с дерзновением апостолом: *Для меня мир распят, и я для мира*⁴⁰.

[10.] *Какова иерархия по монашескому жительству
и как она совершается по добродетели*

Итак, символическая иерархия священноначальствует одними символами, и большинство на них только и взирает, даже если истина таинственно совершается [и] через благочестие, ибо очень немного [тех], которые, посредством символов священноначальствуя истиной, и через подражание умной иерархии приобщались бы и преподавали блага света. Иерархия же монашеского жительства по добродетели, один раз причастившись символов, всегда уготовляет себя воспринять к ним и истину образа, под руководством благого наставника иерархически получая причастие истины. Таким образом эта иерархия совершается сама собой, по Божественному глаголу, как мы сказали уже в другом месте.

περιέθετο. «Паллием и мантией облекся [монах] в одежду нетления, как в прочную броню».

³⁶ Aporhtegmata, coll. anon. 55. Ἐλεγον οἱ γέροντες ὅτι τὸ κουκούλιον σημεῖόν ἐστι τῆς ἀκακίας. «Старцы сказали, что куколю — знак незлобия».

³⁷ 1 Кор. 1, 25–27.

³⁸ «Двойной плащ» — διπλοῖς. Ср. Вар. 5, 2: περιβαλοῦ τὴν διπλοῖδα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης. Синод. пер.: «Облекись в одежду правды от Бога».

³⁹ Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia 6, Θεωρία, 3 (Р. 118:6–7). «А печать крестовидного образа, как мною уже было сказано, являет бездеятельность всех вообще плотских устремлений» (Прохоров 2002. С. 701).

⁴⁰ Гал. 6, 14.

[11.] О первоначальном [значении]

вида монашеского одеяния

Черное же монашеское облачение имеет разнообразное символическое значение, ибо оно являет образ скорби и покаяния, бедности и смирения, и овдовевшей без Бога души, и плоти, носящей траур по своей супруге душе, как по умершей, и души, носящей одеяние страстей, и царскую порфиру, и символ добродетелей — все это образ монахов⁴¹.

[12.] Каковы символы церковного

и иерархического порядка?

Поскольку чины обоих — символические, давай-ка обдумаем оба, и посмотрим, и научимся, какова цель символов и какова истина, на которую символы указывают, ибо не без толку и не как придется их употребление установили божественные законы, но имея цель, чтобы мы через символы и образы восходили к истине первообразов и к воспоминанию и делу таинственного душевного состояния, которые имеют символы знаменами, чтобы, согласно пророку⁴², иереи не были как народ, а монахи как мирские, только одеждами красуясь в последние дни. О монашеском порядке уже прежде сказано, о церковной же иерархии скажем, что фелонь иераршего порядка есть символ чистой и простой, свободной от страстей и световидной души, а крестonosный омофор есть двойной плащ благодати, он обозначает также славу и умерщвление страстей и сохраняет ангельский образ, [который состоит в том, чтобы] светом быть и в свете жить, имея светозарный навык и силу просвещаться и просвещать. Или иначе: омофор, по другой мысли, обозначает заблудшую овцу, которую пастырь добрый, придя, взяв на плечи⁴³, очистил, и просветил, и осветил ее, и привел ее к Отцу через

⁴¹ *Symeon Thessalonicensis. De sacramentis 52 // PG 155, 197B:5–8. Διὸ καὶ μέλαν ἐστὶν, ἐπειδὴ θανάτου καὶ πένθους μέμνηται, καὶ οὐ ζῆ ἐν τῷδε τῷ βίῳ. ἑτέρας δὲ ζωῆς ἐπιθυμεῖ τῆς ἀφθάρτου, καὶ πρὸς ἐκείνην τρέχειν ἐπιείγεται.* «Поэтому и черна [одежда монаха], что [он] помнит о смерти и скорби, и не живет в мире сем, но другой жизни желает, нетленной, и к ней устремляется поспешает».

⁴² Ис. 24, 2.

⁴³ Лк. 15, 5.

крестную жертву, дал ей умерщвление ото всего и славу и неизменно стал одно с ней. Епитрахиль же есть, с исторической точки зрения, веревка, которую протянули злодеи, распявшие Владыку⁴⁴, по символическому же созерцанию — царская и ангельская диадема. А стихарь являет чистоту и световиднейшую красоту тела. Поручи же придуманы только для благочиния и умеренности.

Подобным образом объясняющие церковные символы полагают далее, что храм — это сей мир; а святилище — [мир] таинственный, в котором совершаются служения⁴⁵; трапеза же есть Иерусалим, в котором Господь воцарился и воссел как на престоле, Закланый за нас; и предложение есть Вифлеем, в котором [Он] родился⁴⁶; а просфора имеет три смысла: и по первому мнению, она обозначает овцу, идущую за нас на заклание⁴⁷, а по другому мнению, — наше приведение, по иному же всеобщему представлению, являет Пречистую Богородицу,

⁴⁴ Может быть, речь идет о веревке, которой Христос был привязан ко кресту (ср. Ин. 19, 23—24). Свт. Герман Константинопольский видит в епитрахили символ веревки, которой первосвященники связали Христа, предавая Его на страдания (Мф. 27, 2): *Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica* 18. τὸ ἐπιτραχήλιον ἐστὶ τὸ φακίολον μεθ' οὗ ἐπεφέρετο ὑπὸ τοῦ ἀρχιερέως δεδεμένος ἐπὶ τῷ τραχήλῳ ὁ Χριστὸς καὶ συρόμενος ἐπίπροσθεν ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ ἀπερχόμενος. Рус. пер.: «Епитрахиль — это веревка, обвязанная вокруг шеи Христа, за которую архиерей тащил Его вперед, идущего на страдания».

⁴⁵ Ср.: *Maximus Confessor. Mystagogia* 2:26—29 // PG 91, 669В. «Горний мир в ней — словно алтарь, посвященный вышним силам, а мир дольний, предоставленный тем, кому выпала на долю жизнь чувственная, подобен храму» (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Творения / Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М., 1993. Кн. I. С. 159*).

⁴⁶ О том же пишет до прп. Григория Николай Андидский и после прп. Григория повторяет Симеон Солунский: *Nicolaus Andidaeus. Protheoria* 10 // PG 140, 429С:12—14. οὕτω τοιγαροῦν ἀφίεται τὸ θεῖον σῶμα ἐν τῇ προθέσει, ὡσπερ ἐν Βηθλεέμ, ὅπου γεγέννηται ὁ Χριστός. «Итак, после этого помещается Божественное тело в предложении, как бы в Вифлееме, где родился Христос». *Thessalonicensis. De sacro templo* 137 // PG 155, 348А:1—3. Ὁ ἐκ πλαγίου δὲ τοῦ σκευοφυλακίου τόπος, ὃς καὶ λέγεται πρόθεσις, τὴν Βηθλεέμ καὶ τὸ σπήλαιον διαγράφει. Рус. пер.: «Место сбоку сосудохранительницы, которое и называется предложением, изображает Вифлеем и пещеру».

⁴⁷ Ср.: Ис. 53, 7; Деян. 8, 32.

из Которой родился Агнец Божий⁴⁸. И проскомидия обозначает одновременно два праздника: рождество и заклание. Совершаемые вместе, они представляют начало и конец таинства. Вместе с ними и копии и губка являются символами Страстей⁴⁹. А звезда есть звезда, показавшая волхвам великий свет; покровцы же — как пелены младенца и как бы символы добродетелей; и теплота — кипение и посещение Духа; а возвышение хлеба — восход на небо; возвращение же обратно в предложение есть возвращение в Вифлеем, чтобы оттуда, где родился Христос, снова начать священнодействовать Его таинства. Антиминсы же, и потиры, и диски, и остальные сосуды, используемые при совершении богослужения, достойны почтения, однако и они, по строгому созерцанию, обозначают Промысл и божественное наслаждение и царство достойных.

[13.] Созерцательные определения

Потир — в крови страдания смерти, потир — это смерть, распоряжение через страдания или еще страданием разлучение души от тела, смерть есть разрешение души от тела через страдание, и опять разрешение души есть божественною силою разлучение от тела. Потир — кипение злого духа по домостроительству против кого-то или еще обычное падение, оставленность вследствие гнева. И опять потир есть от божественного наслаждения исступительное опьянение Духа, [ведущее] к созерцанию, или еще потир есть исступление обожения в веселии естественного смысла⁵⁰.

⁴⁸ О том, что просфора (речь, конечно, идет об агничной просфоре) знаменует собой Матерь Божию, находим, например, в: *Nicolaus Andidaeus. Protheoria* 9 // PG 140, 425A:14–B3.

⁴⁹ Ср. Ин. 19, 29, 34.

⁵⁰ *Gregorius Synaita. Capita acrosticha* 58–59 // *Φιλοκαλία. Θεσσαλονίκη*, 1996. Т. 20. Σ. 392, 394). «Изумление есть полное возвышение сил души к познанному, свойственному великолепной славе [Божества]. Или еще: изумление есть чистое и всецелое устремление ума к пребывающей в свете беспредельной силе. Экстаз же представляет не только восхищение к небу душевных сил, но и совершенное исступление самих чувств. Ревность по Богу двояка: она есть духовное опьянение, возбуждающее желание [спасения]. В душе главным образом имеют место два [вида] ревности — сердечный и исступленный. Первый принадлежит лишь просвещаемым, а другой — уже

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бернацкий, Турилов 2006 — *Бернацкий М. М., Турилов А. А.* Григорий Синаит. Переводы на славянский язык // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 50–68. [*Bernatskii M. M., Turilov A. A. Grigorii Sinait. Perevody na slavianskii iazyk (Gregory of Sinai. Translations into Slavonic) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2006. T. 13. P. 50–68.*]
- Гальченко 2001 — *Гальченко М. Б.* Второе южнославянское влияние в древнерусской книжности (графико-орфографические признаки второго южнославянского влияния и хронология их появления в древнерусских рукописях конца XIV — первой половины XV в.) // *Гальченко М. Б.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси: избр. работы. М.—СПб., 2001. С. 325–382. [*Gal'chenko M. B. Vtoroe iuzhnoslavianskoe vliianie v drevnerusskoi knizhnosti (grafiko-orfograficheskie priznaki vtorogo iuzhnoslavianskogo vliianiia i khronologiia ikh poiavleniia v drevnerusskikh rukopisiakh kontsa XIV — pervoi poloviny XV v.) (The second South-Slavic influence in Ancient Russian book industry (graphical and spelling changes of the second South-Slavic and the chonology of their origin in ancient russian manuscripts o the end o the XIV — first half of the XV cent.) // Gal'chenko M. B. Knizhnaia kul'tura. Knigopisanie. Nadpisi na ikonakh Drevnei Rusi: izbr. raboty (Book culture. Book writing. inscriptions on icons in Ancient Rus': select works). Moscow—Saint Peterburg, 2001. P. 325–382.*]
- Жуковская 1982а — *Жуковская Л. П.* К вопросу о южнославянском влиянии на русскую письменность («Житие Анисьи» по спискам 1282–1632 гг.) // История русского языка: Исследования и тексты. М., 1982. С. 277–287. [*Zhukovskaia L. P. K voprosu o iuzhnoslavianskom vlianii na russkuiu pis'mennost' («Zhitie Anis'i» po spiskam 1282–1632 gg.) (On the question of South Slavic influence on Russian writting (“The life of Anisia” from copies 1282–1632)) // Istoriia russkogo iazyka: Issledovaniia i teksty (History of the Russian language: Investigations and texts). Moscow, 1982. P. 277–287.*]
- Жуковская 1982б — *Жуковская Л. П.* О южнославянском влиянии XIV–XV вв. (На материале проложного «Жития Евгении») // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 26–59. [*Zhukovskaia L. P.*
- усовершенствовавшимся в любви. Оба [вида ревности], действуя, отвлекают разум от чувств, так как Божественная ревность есть упоение духа тем, что выше естественного разума, и благодаря ей [у человека] похищается даже чувство внешних отношений» (Вениамин (Миллов), еп. 1999. С. 24–25).

- О iuzhnoslavianskom vliianii XIV–XV vv. (Na materiale prolozhnogo «Zhitiia Evgenii») (On the South Slavic influence XIV–XV centuries (From the prolog's "Life of St. Eugenia")) // *Iazyk i pis'mennost' srednebolgarskogo perioda* (Language and writing of the middle Bulgarian period). Moscow, 1982. P. 26–59.]
- Жуковская 1987 – Жуковская Л. П. Грецизация и архаизация русского письма 2-й пол. XV–1-й пол. XVI вв. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние») // *Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому*. М., 1987. С. 144–176. [*Zhukovskaia L. P. Gretsizatsiia i arkhazitsiia russkogo pis'ma 2-i pol. XV–1-i pol. XVI vv. (Ob oshibochnosti poniatii «vtoroe iuzhnoslavianskoe vliianie») (Greek and archaic influence of Russian writing of the second half of the XVth – 1st half of the XVI centuries (On the incorrectness of the term “second South Slavic influence”)) // Drevnerusskii literaturnyi iazyk v ego otnoshenii k staroslavianskomu (Ancient Russian literary language in its relation to Old Slavonic)*. Moscow, 1987. P. 144–176.]
- Успенский 2002 – Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Изд. 3-е, испр. и дополн. М., 2002. [*Uspenskii B. A. Istoriia russkogo literaturnogo iazyka (XI–XVII vv.) (History of Russian literary language (XI–XVII cents.))*. Izd. 3-e, ispr. i dopoln. Moscow, 2002.]
- Rigo 2005 – Rigo A. Il monaco, la chiesa e la liturgia: I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita. Firenze, 2005.

ПЕРЕВОДЫ

- Вениамин (Милов), еп. 1999 – Григорий Синаит, прп. Творения / Пер. с древнегр., примечания еп. Вениамина (Милова). М., 1999. [*Grigorii Sinait, prp. Tvoreniia (Works) / Per. s drevnegr., primechanii ep. Veniamina (Milova) (Gregory Sinaite's Works / Trans. from Ancient Greek, commentary by bp. Benjamin (Milov))*. Moscow, 1999.]
- Прохоров 2002 – Дионисий Ареопагит, сщмч. Сочинения с толкованиями прп. Максима Исповедника / Пер. с древнегр. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. [*Dionisii Areopagit, sshchmch. Sochineniia s tolkovaniiami prp. Maksima Isповедnika (Works with exegesis of venerable Maximus the Confessor) / Per. s drevnegr. G. M. Prokhorova (Transl. from Ancient Greek by G. M. Prokhorov)*. Saint Peterburg, 2002.]

Abstract

Venerable Gregory of Sinai. On the four hierarchies (A translation from Ancient Greek and publication of the Slavonic text of hieromonk Tabrio (Smykov))

The article offers a first Russian translation of a little known Ancient Greek work by venerable Gregory of Sinai "On the four hierarchies". The Slavonic text is subsequently edited, being based on two manuscripts from the collection of the Holy-Trinity Lavra. An introduction precedes the translations, where the A. discusses the manuscript tradition of the work and the publication of the Slavonic text; a survey of the contents is also given. It is shown that venerable Gregory of Sinai, in answer to the question of the relationship of monasticism and priesthood, argues that apart from the traditional angelic and church hierarchies there is also a monastic and civil hierarchy.

Keywords: Venerable Gregory of Sinai, worldly hierarchy, four hierarchies, angelic hierarchy, church hierarchy, monastic hierarchy, civil hierarchy, relationship of monasticism and priesthood.

С. С. КИМ

ВОСТОЧНЫЕ ПЕРЕВОДЫ «СОТНИЦЫ»
БЛАЖЕННОГО ДИАДОХА ФОТИКИЙСКОГО¹*Аннотация*

В статье рассматривается древний сирийский перевод, два арабских и два древнегрузинских перевода «Сотницы» блж. Диадоха, их связь между собой и с греческим оригиналом. В двух приложениях к статье публикуются сирийская, арабская и грузинская версии «10 определений», которые предворяют «Сотницу», а также сирийский и арабский тексты 78-й главы данного сочинения блж. Диадоха с русским переводом. Древние восточные переводы исследуются и публикуются на основании рукописей.

Ключевые слова: Диадох Фотикийский, «Сотница», сирийская литература, христианская арабская литература, древнегрузинская литература, аскетика, патристика, востоковедение.

Настоящая заметка задумана как приложение к разделу о древних переводах в статье для «Православной энциклопедии», посвященной блж. Диадоху, епископу Фотикийскому². Она призвана исправить некоторые неточности, которые были допущены в статье из-за отсутствия доступа к изданиям и рукописям восточных переводов. Заметку сопровождает публикация неизданных фрагментов древнегрузинского, сирийского и двух различных арабских переводов сочинения блж. Диадоха. Некоторые общие наблюдения о восточных переводах «Сотницы» были изложены автором в докладе, представленном на XI-м Сирийском симпозиуме на Мальте (XI Symposium Syriacum, Мальта,

¹ Я признателен проф. Бернару Утье (CNRS, Франция) за фотографии грузинских рукописей, использованных в статье, и сердечно благодарю свящ. Александра Трейгера (Dalhousie University, Канада) за ценные замечания и исправления.

² Дионисий (Шленов), игумен, Ким 2006. С. 564–571.

16–18 июля 2012 г.), в расширенной версии опубликованном в сборнике докладов конференции³.

Далее мы ссылаемся на рукописи, используя следующие сокращения:

- S₁ – Leiden, Universiteit Leiden, Or. 2346 [Or. 4795], XIII в., F. 294V–349V;
S₂ – Sinai, syr. M39N, X в., F. A (гл. 8–11), 1R–16V (гл. 13–74), B (гл. 97–99);
A₁ – Sinai, arab. 329, X в., F. 222V–256V;
A₂ – Sinai, arab. 549, X в., F. 20V–27V (гл. 76–79, 81, 85), 62R–V (определения);
I₁ – Tbilisi, National Center of manuscripts, A–60, XI в., С. 87–137;
I₂ – Tbilisi, National Center of manuscripts, H–622, X в., F. 30R–34V, 49V–51R.

СИРИЙСКИЙ ПЕРЕВОД

Перевод «Сотницы» на сирийский язык существует в двух рукописях: полностью в лейденской рукописи S₁⁴ и фрагментарно в синайской рукописи S₂⁵ (гл. 8–11, 13–74, 97–99). В «Ключе греческих отцов»⁶, на основании рубрикации в лейденской рукописи, ошибочно выделены как отдельные сочинения: а) «Правила мессалиан» (Canones Messalianorum. CPG 6110) и б) «Определения добродетелей» (Definitiones virtutum. CPG 6111), которые в действительности являются частями «Сотницы»: Canones Messalianorum — это гл. 86–100 «Сотницы», а Definitiones virtutum — «10 определений» (ἄροι), в большинстве греческих рукописей предвещающие «Сотницу»⁷. S₁ и S₂ содержат одну и ту же сирийскую версию; разница между рукописями сводится к несущее-

³ Kim 2015. P. 261–273.

⁴ См. описание рукописи: De Goeje 1873. P. 67–69; см. также новый каталог: Witkam 2007. P. 173 [Or. 4795].

⁵ См. описание рукописи: Philothée du Sinai 2008. P. 424–435. См. также критические замечания Поля Жезна о каталоге монахини Филофеи в статье: Géhin 2009. P. 67–93 (о рукописи M39N см. P. 82; исправлена датировка рукописи с IV–V на X в.)

⁶ Geerard M., Noret J. CPG. Vol. 3. Turnhout, 2003. P. 189–190.

⁷ Des Places 1955. P. 84–85.

ственным разночтениям. Также сирийский перевод 13-й главы «Сотницы» был издан нами по двум указанным рукописям⁸.

В Приложении 1а мы публикуем сирийский текст «10 определений» по Лейденской рукописи S₁ (в S₂ они отсутствуют); в Приложении 2 — главу 78 «Сотницы» по рукописи S₁ (в S₂ отсутствует), дабы сопоставить сирийский текст с двумя арабскими переводами указанной главы.

АРАБСКИЕ ПЕРЕВОДЫ

О существовании сочинения блж. Диадоха в двух поздних арабских рукописях⁹ сообщает Георг Граф в своем справочнике по истории арабской христианской литературы¹⁰. В собрании рукописей синайской библиотеки сохранились две ранние арабские версии сочинения Диадоха, восходящие к X веку: полная (10 определений и 100 глав) в рукописи Sin. ar. 329¹¹, F. 222V–256R (A₁) и частичная (главы 76–79, 81, 85, определения) в рукописи антологического типа Sin. ar. 549¹², F. 20V–27V, 62R–V (A₂). Некоторые главы блж. Диадоха содержатся в синайской рукописи XIII в. Sin. ar. 235¹³ (F. 319V–398V).

Мы имели возможность познакомиться с текстом блж. Диадоха по синайским рукописям¹⁴ A₁ и A₂, на основании которых публикуем арабский текст «10 определений» (Приложение 1б) и гл. 78 параллельно с сирийской версией S₁ (Приложение 2). Мы издали также арабский перевод 13-й главы «Сотницы» по рукописям A₁ и Mingana, Christ. Ar. 21 [77]¹⁵.

⁸ Kim 2015. P. 261–273.

⁹ Cairo, Coptic Patriarchate, 372, XV в., F. 222R–246V и Birmingham, Mingana, Christ. Ar. 21 [77], 1835 г., F. 194R–218R. Свящ. Александр Трейгер любезно указал мне на существование еще одной арабской рукописи с текстами Диадоха: Eastern Desert, Monastery of St. Anthony, Theol. 218, 1510 г., F. 351–366.

¹⁰ Graf 1944. S. 401.

¹¹ См. описания: Atiya 1955. P. 9 (но. 329); Kamil 1970. P. 37 (но. 456 [329]).

¹² См. описания: Atiya 1955. P. 22 (но. 549); Kamil 1970. P. 34 (но. 430 [549]).

¹³ См. описание: Atiya 1970. P. 446–451 (на араб.).

¹⁴ Микрофильмы большинства синайских рукописей старого фонда доступны в библиотеке Католического Университета Лувена (UCL, Louvain-la-Neuve).

¹⁵ Kim 2015. P. 261–273, в частности P. 265–268.

Вопрос соотношения текста синайских рукописей X века с текстом других арабских рукописей остается пока недостаточно выясненным¹⁶. Публикуемые фрагменты древних арабских версий демонстрируют их значительное отличие друг от друга в терминологическом и стилистическом отношении.

а) Для текста A_1 характерно обилие сирицизмов в лексике, например, частица كَيْت «итак, же» (см. Приложение 2, строка 3), восходящая к сирийской كَيْت, которая использовалась для передачи греческих частиц τε, γε, τοι, περ, δη¹⁷. Отметим также частое использование слова لا в роли противительного союза «но»¹⁸ (см. Приложение 2, строка 12); арабская частица восходит к сирийскому союзу ܠܐ «но», который, в свою очередь, является фонетической калькой греческого союза ἀλλά.

Однако, сравнивая текст A_1 с сирийским текстом S_1 , мы видим, что эти арабские сирицизмы не находят прямых соответствий в параллельных местах сирийского текста, как это видно на примере публикуемого фрагмента. Нужно утверждать, что арабская версия A_1 не основывается на известном нам сирийском переводе S_1 . С другой стороны, сирицизмы вполне могут быть объяснены сирийским происхождением переводчика, даже если арабский перевод A_1 был осуществлен не с сирийского, а с греческого языка.

б) Что касается текста A_2 , то он, возможно, является прямым переводом с греческой или сирийской рукописи подобного ему антологического типа¹⁹. Для этой версии характерны обильные дополнения и упрощения сложных мест, как видно из опубликованного фрагмента, где отсутствуют строки 8–10 (см. Приложение 2). Встречаются случаи, когда переводчику не удается понять сложный язык блж. Диадоча, и на основе слов из непонятой фразы он создает собственную мысль.

¹⁶ См. некоторые предварительные наблюдения: Kim 2015. P. 265–268.

¹⁷ Об использовании этой частицы в других древних арабских переводах см., например: Géhin 2005. P. 185.

¹⁸ Вместо классического ولكن .

¹⁹ Неисследованным остается вопрос о наличии отдельных глав «Сотницы» в греческих антологиях.

Эти характерные черты присутствуют, например, в окончании главы 81; предлагаем читателю сравнить греческий оригинал и арабское пере-
ложение (A₂, F. 25V):

Εἰ δὲ ἀπὸ ταύτης τῆς ἐνθυμήσεως ἐξουθένωσιν ἡμῖν ἄπειρον τῆς ἀνθρωπείας φύσεως οἱ ψυχικοὶ ὑπράβλλουσι δαίμονες ὡς οὐδενὸς οὐσης αὐτῆς ἀξίας διὰ τὴν σάρκα λόγου (τοῦτο γὰρ φιλοῦσι ποιεῖν ὅταν αὐτοὺς τις βασανίσαι θέλῃ τῇ τοιαύτῃ ἐννοίᾳ),

Если же от такого помышления душевные демоны представляют нам беспредельное унижение человеческой природы, как не имеющей никакого достоинства по причине плоти (ибо они любят это делать, когда кто пожелает мучить их таковою мыслию),

τὴν τῆς ἐπουρανοῦ λοιπὸν βασιλείας τιμὴν τε καὶ δόξαν ἐνθυμώμεθα μῆτε τὸ πικρὸν καὶ ζοφῶδες παρορῶντες τῆς κρίσεως,

то да помышляем впредь как о чести, так и славе Небесного Царства, не пренебрегая вместе с тем горечью и мрачностью суда,

ἵνα τῷ μὲν τὴν ἀθυμίαν ἡμῶν παραμυθώμεθα, τῷ δὲ τὸ εὐχολον τῆς καρδίας ἡμῶν ἐπιστύφωμεν.

²⁰ legendum استرخاء

فان هم حقروا ذكر ساعه الموت عندكم. وقالوا انها ليس شي بعد تجسد المسيح.

И если они внушат вам презрение к воспоминанию о часе смерти, говоря, что она [т.е. смерть] — ничто после воплощения Христова,

فاذكروا ملكوت السما وكرامتها. وعذاب دين الاخره.

вспоминайте о Царствии Небесном, и о славе его, и о наказании Страшного Суда.

لان نكونوا اذا اخذكم خبث النفس تتعزوا بذكر ملكوت السما. واذا دخل عليكم استرخاء²⁰ في قلوبكم فتشتدوا واحرصوا لخالص انفسكم من عذاب جهنم.

чтобы первым утешить нас уныние наше, а вторым сдержать удобоподвижность сердца нашего.

Так что, когда овладеет вами скверна душевная, утешайтесь воспоминанием о Царствии Небесном; а когда в ваши сердца проникнет расслабленность, скорбите и старайтесь спасти ваши души от горечи геенны.

Арабский переводчик A_2 значительно сокращает одни и развивает другие мысли греческого оригинала. Более того, выражение $\delta\iota\alpha\ \tau\eta\upsilon\ \sigma\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ («по причине плоти») понимается им в совершенно другом, «богословском» смысле: بعد تجسد المسيح («после воплощения Христа»), где греческому слову «плоть» соответствует слово «воплощение», а слову «причина» (букв. «слово») — слово «Христос» (т.е. Бог Слово). В интерпретации арабского переводчика получается, что демоны стараются отвлечь человека от памяти смертной, подводя под это богословское обоснование: нет нужды помнить о смерти, ибо Христос победил смерть. Так из этого несколько неожиданного источника современный христианин слышит напоминание о возможности «богословских» искушений!

ДРЕВНЕГРУЗИНСКИЙ ПЕРЕВОД

а) Полный древнегрузинский перевод «Ста глав»²¹ блж. Диодоха опубликован по рукописи XIII-го века А–60, С. 87–137²² (= I_1) в приложении к «Объединенному календарю Вселенской Православной Церкви» за 2001 г., издаваемому Грузинской Православной Церковью²³. Этот полный перевод «Сотницы» на древнегрузинский язык

²¹ Говоря в нашей статье о 400 главах (Дионисий (Шленов), игумен, Ким 2006. С. 570), мы следовали справочнику Тархнишвили (Tarchnišvili 1955. S. 423), где допущена ошибка.

²² Рукопись пронумерована постранично; описание рукописи см. в каталоге: Брегадзе 1973. С. 208–211.

²³ Объединенный календарь 2001. С. 394–435. Ежегодные выпуски церковных календарей еще с советских времен сопровождаются приложениями, где помещаются публикации святоотеческих текстов в древнегрузинском переводе. Это, несомненно, был весьма мудрый шаг Грузинской Церкви, которая старалась таким образом со-

был осуществлен св. Ефремом Мццyre в 90-х годах XI века, во время патриаршества Иоанна Антиохийского, как показывает во вступительной статье к изданию Эдишер Челидзе, опираясь на проведенный им филологический анализ переводческой терминологии²⁴. По какой-то причине в упомянутом издании полной грузинской версии не были опубликованы «10 определений» (ბრძოლ), которые, однако, присутствуют в рукописи (Tbilisi, National Center of Manuscripts, A-60, С. 86) и предшествуют тексту «Сотницы»; в Приложении 1с публикуется их древнегрузинский текст.

б) Наряду с этим полным переводом «Сотницы», сохранились отдельные главы «Сотницы» блж. Диадокха в другом грузинском переводе (= I₂) в древнегрузинской аскетической антологии X века (Tbilisi, National Center of Manuscripts, H-622²⁵), которую готовит к изданию проф. Бернар Утье. В этой антологии из текстов Диадокха присутствуют «10 определений», главы 12, 13, отрывок главы 27-й, главы 36, 38, 39, 82 (2-я часть), 99 и 100. Данный перевод учтен во 2-м томе справочника по древнегрузинской переводной аскетической литературе проф. Энрико Габидзашвили²⁶. Мы издали древнегрузинский перевод 13-й главы «Сотницы» по рукописи I₂²⁷.

Можно утверждать, что данная грузинская версия сделана с антологической арабской версии, близкой к той, что известна нам по рукописи A₁. Это следует как из синтаксических особенностей грузинского текста, в котором воспроизводится арабский порядок слов, так и из особенностей лексических. Например, в гл. 13 греческая фраза $\acute{\omega}\varsigma \nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma \dot{\iota}\epsilon\rho\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\nu$, «как закон для священников», передается в грузинской версии выражением მჯუღობის მისებრ მღდელობის, «как закон священства» (I₂), что, несомненно, восходит к арабской фразе كناموس الكهنة (A₁). Грузинское существительное მღდელობა, «священство», со значением

хранить интерес к древнегрузинской письменности среди наследников этой великой христианской культуры.

²⁴ Челидзе 2001. С. 387–393.

²⁵ См. описание рукописи: Кутателадзе 1951. С. 96–97.

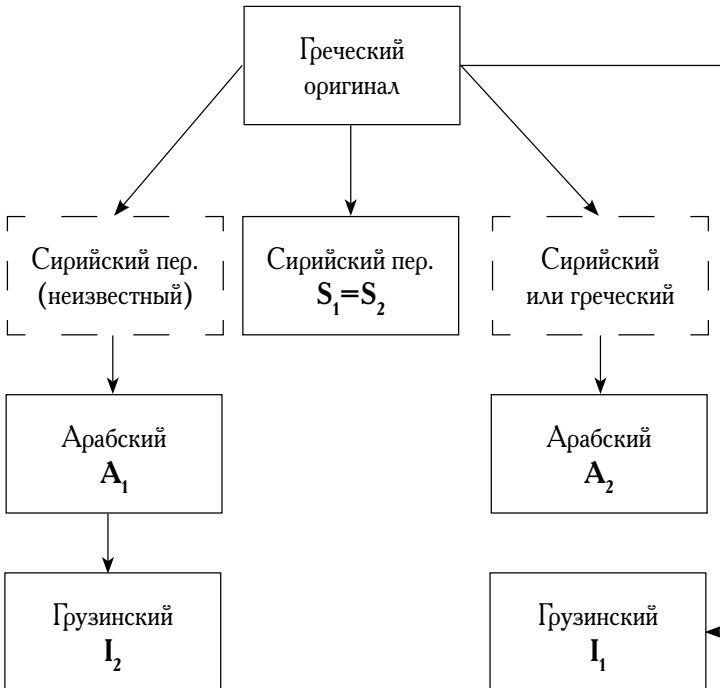
²⁶ Габидзашвили 2006. С. 137 [№ 231].

²⁷ Kim 2015. P. 261–273, в частности p. 269–272.

абстрактного понятия или отвлеченного признака, образованное с помощью суффикса -*кәһ*-, передает арабское слово *كهنة*. Это слово должно быть, в согласии с греческим оригиналом, интерпретировано как мн. ч. от *كاهن* «священник», однако оно было неправильно понято грузинским переводчиком как существительное ж. р. со значением абстрактного понятия «священство»²⁸.

СООТНОШЕНИЕ ВЕРСИЙ

Взаимосвязь известных нам восточных версий «Сотницы» блж. Диодоха можно проиллюстрировать следующей таблицей:



²⁸ См. наши наблюдения о синтаксической и лексической зависимости данного грузинского перевода от арабской модели: Ким 2015. Р. 270–272.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В приложении мы даем переводы 78-й главы «Сотницы» блж. Диадоха, осуществленные для греческого текста и восточных версий (сирийской и двух арабских). Перевод с греческого представляет собой перевод К. Попова, отредактированный и гармонизированный с учетом восточных версий²⁹. При подготовке перевода с греческого языка мы поставили цель максимально упростить как лексику, так и построение русской фразы, имея перед глазами древние опыты восточных переводчиков. Несомненно, переиздание русского текста «Сотницы» блж. Диадоха много выиграет, если при его подготовке будут учтены древние переводы «Сотницы» на языки христианского Востока. Говоря в общем, изучение древних переводческих находок и неудач может послужить для современного переводчика своеобразным училищем стиля; дать его русскому слову, с одной стороны, необходимую свободу, а с другой — наложить на него столь же необходимую узду.

Перевод «Сотницы» авторства святителя Феофана Затворника³⁰, более известный в среде русских читателей, чем перевод К. Попова, отличается художественностью стиля в ущерб точности. Часто богословские термины и группы терминов передаются с помощью «богословских штампов» (например, из 78-й главы: «баня пакибытия» для *λουτρόν τῆς ἀγιότητος*, «баня, купель святости»; «характеристические черты души» для *αἱ γραμμαὶ τοῦ χαρακτῆρος τῆς ψυχῆς*, «черты облика души»). Такой перевод оказывается непригодным для богословской работы над текстом блж. Диадоха, которая предполагает, что автор имеет особенности терминологии и они должны быть ощутимы в переводе³¹.

²⁹ Попов 1903. С. 433–435.

³⁰ Добротолюбие. Т. 3. Москва, 21900. С. 5–74.

³¹ В этой связи здесь уместно упомянуть о ряде недавних работ британской исследовательницы Джанет Рутерфорд (Janet Rutherford), посвященных особенностям богословской терминологии блж. Диадоха. Ее докторская диссертация — Rutherford 2001, а также статьи: Rutherford 1998. Р. 67–83; Rutherford 2007. Р. 65–78; рец. на: *Ermatinger C. Following the Footsteps of the Invisible: The Complete Works of Diadochus of Photike*. Collegeville: Cistercian Studies, 2010 (Medieval Studies, 2011.5.28 (<https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/13322/11.05.28.html>)). См. также введение к новому критическому изданию греческого текста «Сотницы» Диадоха: Rutherford 2000. Р. 1–9.

b) арабский пер. (A₁)

Sin. ar. 239, F. 222V–223R

[222V]

هذا من قول ذيادخُس القديس كلام لمنفعة الانفس على الاسقيسس.

- ١ حد الامانة التفكير بالله بلا طغا.
- ٢ حد الرجا! سير ان العقل بالحب إلى ما يرُجا.
- ٣ حد الصبر ان نبصر بعيني العقل بمُثابرة الدوام ما لا يرُا مثل الذي يرُا.
- ٤ حد الرُهد حُب الفضة ان تحرص ان لا يكون لك مثل الذي يحرص ان يكون له.
- ٥ حد المعرفة ان يعرف الإنسان انه واقف قُدام الله.
- ٦ حد الإبتضاع دوام النسيان لُكلما فعلته من الصلاح.
- ٧ حد عُدْم الغضب شهوة شديدة ان لا تغضب.
- ٨ حد العفة حس ملتزم بالله دائما².
- ٩ حد الحُب زيادة مودة للذين يشتموك.
- ١٠ حد الإبتدال [223R] الكامل بنعمة الله ان ترا كراهية الموت فرح.

с) древнегрузинский пер. (I₁)

Tbilisi, National Center of Manuscripts, A–60, C. 86.

წ[მიდ]ისა დიადოხოდასი განსაზღვრებათათჳს მისთა :-

ა. პ[ირვე]ლი საზღვარი სარწმუნ[ო]ებისაჲ არს, უვნებელი მოგონებაჲ რასმე ღ[მრთ]ისათჳს :-

¹ الرجاء legendum

² leg. دائما

ბ. მეორე საზღვარი ს[ა]ს[ოე]ბისად, სიყუარ[უ]ლით გ[ა]ნსლვად გონებისად მოლოდებადთა მიმართ :-

გ. მესამე საზღვარი მოთმინებისად, ვ[ითარცა] ხილულისა ხედვად უხილავისად: და თუალითა გონებისადთა მოუკლებელად დადგრომად მისთანა :-

დ. მეოთხე საზღვარი ვეცხლის უყუარულობისად, ესრეთ ნებებად არა ქონებისად, ვ[ითა]რ-იგი ჰნებავნ ვისმე ქონებად რაღსმე :-

ე. მეხუთე საზღვარი მეცნიერებისად, უცნაურებად ოდესცა ღ[მრთ] ისაგან განდგომისად თავისა თვისისა მიერ :-

ვ. მეექვსე საზღვარი სიმდაბლისად, მკუჭთრ დავიწყებად წარმართებათა თვისთად :-

ზ. მეშვიდე საზღვარი ურისხველობისად, ფ[რია]დი სურვილი არა განრისხებისად :-

წ. მერვე საზღვარი სიწმიდისად, მ[არა]დის ღმრთისადა მოკიდებულებად საგრძნობელთად :-

თ. მეცხრე საზღვარი სიყ[უა]რ[უ]ლისად აღორძინებად სიყუარულისად მაგინებელთა მიმართ :-

ი. მეათე საზღვარი ს[რულა]დ განჯსნისად, შუჭბით მაღლად ღ[მრთ] ისა შერაცხვად მჭმუნვარებასა სიკუდილისასა :-

და თუ რ[ომ]ლითა მეცნიერებითა გჯჯმს მიწევნად წინაუწყებულსა ჩ[უე]ნდა სრულებასა, უფლისა მიერთა ჩუენდა წინამძღურობითა: რ[ადთა] თითოეულმან აზნაურებითისაებრ სახისა გამოვიღოთ ნაყოფი თესლთა მათ სიტყვსა იგავისათად³ :-

³ Эта фраза не входит в число 10 определений, но встречается в большинстве греческих рукописей (см.: Rutherford. 2000. P. 12; Des Places 1955. P. 85).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Блаженный Диадок. «Сотница», глава 78

| | Греческий текст Rutherford 2000. P. 104–106 ¹ . | Сирийский пер. (S ₁) Leiden Or. 2346 [4795], F. 329V–330V (лад) | Арабский пер. (A ₁) Sin. 329, F. 244R–244V | Арабский пер. (A ₂) Sin. 549, F. 23R–24R |
|---|---|--|---|---|
| 1 σή. | | | ⲟⲩⲏ [244R] | [23R] راس ثمانية وسبعين. |
| 2 Κατ' εικόνα ἐσμέν τοῦ θεοῦ τῶ νοερώ τῆς ψυχῆς κινήματα. | τὸ γὰρ σῶμα ὡσπερ οἶκος αὐτῆς ἐστίν. Ἐπειδὴ οὖν διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ Ἀδάμ οὐ μόνον αἱ γραμμαὶ τοῦ χαρακτῆρος τῆς ψυχῆς ἐφρουπώθησαν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν τῇ φθορᾷ ὑπέπεσεν, | ⲕⲁⲧⲏ ⲉⲓⲕⲟⲛⲁ ⲉⲥⲙⲉⲛ ⲧⲟῦ ⲛⲟⲉⲣⲟ̅ⲱ ⲧⲉ̅ⲥ ⲧⲉ̅ⲥ ⲡⲥⲩⲅⲉ̅ⲥ ⲕⲓⲛⲏ̅ⲙⲁⲧⲏ. | نحن مثال الله حركه النفس العقلانيه. | نحن علي صورة الله بحركه النفس العقلانيه. |
| 3 τὸ γὰρ σῶμα ὡσπερ οἶκος αὐτῆς ἐστίν. Ἐπειδὴ οὖν διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ Ἀδάμ οὐ μόνον αἱ γραμμαὶ τοῦ χαρακτῆρος τῆς ψυχῆς ἐφρουπώθησαν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν τῇ φθορᾷ ὑπέπεσεν, | ⲕⲁⲧⲏ ⲉⲓⲕⲟⲛⲁ ⲉⲥⲙⲉⲛ ⲧⲟῦ ⲛⲟⲉⲣⲟ̅ⲱ ⲧⲉ̅ⲥ ⲧⲉ̅ⲥ ⲡⲥⲩⲅⲉ̅ⲥ ⲕⲓⲛⲏ̅ⲙⲁⲧⲏ. | ⲕⲁⲧⲏ ⲉⲓⲕⲟⲛⲁ ⲉⲥⲙⲉⲛ ⲧⲟῦ ⲛⲟⲉⲣⲟ̅ⲱ ⲧⲉ̅ⲥ ⲧⲉ̅ⲥ ⲡⲥⲩⲅⲉ̅ⲥ ⲕⲓⲛⲏ̅ⲙⲁⲧⲏ. | و اما الجسد فهو كهيت مسكن لها. فلان ² عند غدر ادم لم تقصد ارسام النفس فقط بل وجسدنا وقع في الخيال. | [23V] ما هذا الجسد فهو بيت لها. فلحال معصيه ادم لم تنفسد صورته النفس فقط الا وجسدنا سقط في التلف. |

¹ Cp. Des Places 1995. P. 135–136.

² legendum فالن

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 4 | διὰ τοῦτο ὁ ἅγιος τοῦ λόγου ἐσαρκώθη, θεοῦ ὕψωρ ἦμῖν σωτηρίου διὰ τοῦ οἰκείου ὡς θεὸς βαπτίσματος εἰς ἀναγέννησιν χαρισάμενος. | <p> ܡܚܠܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ </p> | <p> لذلك كلمه الله القديسه تجسدت ووهبت لنا ما الخلاص هو الاله بعموديته في التاليد المجدد </p> | <p> من اجل ذلك كلمه الله المقدسه تجسدت ووهبت لنا ما الخلاص المعموديه لتجددنا به. </p> |
| 5 | Ἀναγεννώμεθα δὲ διὰ τοῦ ὕδατος τῆ ἐνεργεία τοῦ ἁγίου καὶ ζῴωσι τοῦ πνεύματος, ὅθεν εὐθέως καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα, εἴπερ ἐξ ὀλοκλήρου διαδόσεως προσέρχεται τις τοῦ θεοῦ, καθαρῶς ἔμεθα | <p> ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ </p> | <p> فنجدد بالما فعل روح القدس المحيي. القديس. فاذا تقرب الانسان الي الله بكل الحواسه تنتقا نفسه وجسده. </p> | <p> فحين الان نجدد بالما بعمل روح القدس المختفي فلذلك ان تقم انسان الي الله بحسده كله تنتقا نفسه وجسده من ساعتہ. </p> |
| 6 | τοῦ μὲν ἁγίου πνεύματος εἰς ἡμᾶς κατασκήνοντος, τῆς δὲ ἀμαρτίας ὅπ' αὐτοῦ φυλάσσειν. | <p> ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ ܡܫܟܠܐ ܡܫܟܐ ܡܠܬܐܢܐ </p> | <p> واما الروح القدس فيسكنه ايانا والخطيه منه تهرب </p> | <p> فاما روح القدس فسكن فينا فاما الخطيه فتهرب من بين يديه. </p> |

3 legendum ماء

4 leg. ماء

5 leg. بالماء

6 leg. بالماء

| | | | | |
|----|---|--|--|--|
| 10 | Ἐχθράλλεσθαι οὖν πιστεύομεν ἐκ τῶν ταμείων τοῦ νοῦ διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς ἀφάρσεως οἱ τῶν ἱερῶν ἀγίωνων ὄρμητις τὸν πολύμωρον ὄφιν, | <p>ⲉϭⲁⲃⲗⲁⲗⲉⲥⲧⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲟⲩⲙⲉⲛ ⲉϭⲉⲧⲟⲛ ⲧⲁⲙⲉⲓⲟⲛ ⲧⲟῦ ⲛⲟῦ ⲃⲓⲁ ⲧⲟῦ ⲗⲟⲩⲧⲣⲟῦ ⲧⲉⲥⲧⲁⲥⲁⲓ ⲟⲓ ⲧⲟⲛ ⲓⲉⲣⲟ̅ⲱⲛ ⲁⲓⲟⲩⲟⲛⲟⲛ ⲟ̅ⲩⲣⲙⲉⲧⲓⲥ ⲧⲟⲛ ⲡⲟⲗⲟ̅ⲩⲙⲟⲣⲟⲛ ⲟ̅ⲩⲡⲓⲛ.</p> | <p>فخذن المسار عين الي الجهاد القديس نومن بان الحية الكثيره الحليات تقصا من حزاين العقل بجميم الحيا.</p> | --- |
| 11 | καὶ μὴ θαυμάζωμεν τίνος ἔνεκεν μετὰ τὸ βάπτισμα πάλιν φαῦλα μετὰ τῶν καλῶν λογισμέθᾱ. | <p>ⲕⲁⲓ ⲙⲉⲧⲁ ⲧⲟ ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲓⲙⲁ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲡⲁⲩⲗⲁ ⲙⲉⲧⲁ ⲧⲟⲛ ⲕⲁⲗⲟ̅ⲱⲛ ⲗⲟⲓⲓⲟ̅ⲩⲙⲉⲧⲁ.</p> | <p>ولا تعجب لماذا من بعد المعمودية نفكر ايضا في الشر مع الخير</p> | <p>ولا ينبغي ان تعجب. ان من بعد المعموديه. انا نتفكر افكار رديه وافكار صالحه جميعا.</p> |
| 12 | Τὸ γὰρ λουτρὸν τῆς ἀγιότητος τὸν μὲν ἐκ τῆς ἀμαρτίας περιαιρεί· ἐξ ἡμῶν ῥύπον, τὸ δὲ διπλοῦν τῆς θελήσεως ἡμῶν οὐκ ἀλλάσσει· οὖν | <p>ⲧⲟ ⲓⲁⲣ ⲗⲟⲩⲧⲣⲟⲛ ⲧⲉⲥⲧⲁⲥⲁⲓ ⲁⲓⲟⲩⲟⲛⲟⲛ ⲧⲟⲛ ⲙⲉⲛ ⲉϭⲉⲧⲓⲥ ⲁⲙⲁⲣⲧⲓⲁⲥ ⲡⲉⲣⲓⲁⲓⲣⲉⲓ· ⲉϭⲉ ἡⲙⲟ̅ⲱⲛ ⲣⲩⲡⲟⲛ, ⲧⲟ ⲃⲉ ⲃⲓⲡⲗⲟῦⲛ ⲧⲉⲥⲧⲁⲥⲁⲓⲟⲩⲟⲛ ⲟ̅ⲩⲙⲟ̅ⲱⲛ ⲟⲩⲕ ⲁⲗⲗⲁⲥⲥⲁⲓⲉⲓ· ⲟ̅ⲩⲛ.</p> | <p>لان حميم القدس هو منفي عنا الذنس الذي من الخطيه الا انه لا يغيرا ضلعف مشيتنا الان</p> | <p>لان المعموديه [24R] المقدسه هي تقينا من ذنس الخطيه. فاما مشيتنا المضاعفه فليس تبدلها الان</p> |

7 ⲓⲁⲣ вставлено над строкой.

Перевод

| | Греческий оригинал ⁸ | Сирийский пер. (S ₁) | Арабский пер. (A ₁) | Арабский пер. (A ₂) |
|---|---|---|--|---|
| 1 | | Глава 78. | | |
| 2 | Мы существуем «по образу Божию» ⁹ в [том, что касается] разумного движения души, | Мы — образ Божий в [том, что касается] разумного движения души, | Мы — образ Божий [в том, что касается] разумного движения души, | Мы существуем «по образу Божию» в [том, что касается] разумного движения души, |
| 3 | ибо тело — это словно ее дом. Поскольку же через преступление Адама загрязнились не только черты душевного облика, но и тело наше подпало тлению, | ибо тело — это словно ее дом. Поскольку же через преступление Адама не только черты душевного облика загрязнились, но также и тело наше подпало тлению, | ибо тело — это словно бы ее жилище. Поскольку из-за преступления Адама не только загрязнились черты души, но и тело наше подпало тлению, | ибо тело — это ее дом. И по причине преступления Адама не только загрязнился образ души, но и тело наше впало в тление. |
| 4 | постольку святое Божие Слово воплотилось, даровав нам, как Бог, через собственное крещение воду спасения ¹⁰ для возрождения. | поэтому святое Слово Божие воплотилось, даровав нам воды спасения через свое собственное крещение, как Бог, для возрождения. | постольку святое Слово Божие воплотилось и дало нам воду спасения, будучи Богом, через крещение для нового рождения. | По причине этого святое Слово Божие воплотилось и дало нам спасительную воду крещения, чтобы нас ею обновить. |

⁸ Библейские цитаты и аллюзии отмечены только в колонке, содержащей перевод с греческого. ⁹ Бгг. 1, 2.¹⁰ Ср. Ис. 12, 3.

| | | | |
|--|---|--|---|
| <p>5 И мы возрождаемся через воду действием Святого и Животворящего Духа. Поэтому мы тотчас — если человек приступает к Богу с полным расположением — очищаемся душою и телом,</p> | <p>Возрождаемся же мы через воды действием Святого и Животворящего Духа. И в тот же час мы очищаемся и душою, и телом, если, конечно, человек приближается к Богу с полным расположением,</p> | <p>И мы обновляемся через воду действием Духа святости, Животворящего [и] Святого. И если человек приближается к Богу с полным расположением, то очищается и его душа, и его тело,</p> | <p>И теперь мы обновляемся через воду действием Духа Святого [и] Приходящего в бытие. И поэтому, если человек приближается к Богу с полным чувством своим, тотчас очищается и его душа, и его тело,</p> |
| <p>6 так как Святой Дух поселяется в нас¹¹, а грех изгоняется Им.</p> | <p>так как Дух Святой поселяется в нас, грех же бежит от Него.</p> | <p>так как Дух Святой имеет нас Своим обиталищем, а грех бежит от Него.</p> | <p>так как Дух Святой поселяется в нас, а грех изгоняется им.</p> |
| <p>7 Ибо невозможно, — притом, что облик души един и прост, — чтобы, как думами некоторые, в ней присутствовали два лица.</p> | <p>Ибо невозможно, — притом что образ души един и прост, — чтобы в ней было два лица, как думали некоторые.</p> | <p>Ибо невозможно, чтобы в ней (в душе. — С. К.) было два лица, как думами некоторые, тогда как душа в своей сущности одна и проста.</p> | <p>Ибо невозможно, чтобы — [притом что] образ души един и прост, — пребывали в ней два лица, как думами некоторые люди.</p> |

¹¹ Ср. Зах. 8, 8; 2 Кор. 6, 16.

| | | | |
|----|--|---|-----|
| 8 | Ведь когда Божественная благодать через крещение в некоей беспредельной любви присоединяется к чертам того, кто [существует] по образу, в залог ¹² подобия, | Ведь когда Божественная благодать присоединяет себя через крещение в некоей беспредельной любви к чертам того, кто есть образ, в залог подобия, | --- |
| 9 | тогда где может поместиться лицо лукавого, тем более что нет никакого общения у света с тьмою ¹³ ? | тогда где может поместиться лицо лукавого, тем более что нет никакого общения у света с тьмою? | --- |
| 10 | Итак, мы, блгущие в священном состязании ¹⁴ , веруем, что многоликий змей купелью нетления ¹⁵ извергается из хранилищ ума. | Итак, мы верим, что блгущими в священном состязании многоликий змей изгоняется из хранилищ ума через нетление купели. | --- |

¹² Ср. 2 Кор. 5, 5; 2 Кор. 11, 2; Еф. 1, 14.¹³ 2 Кор. 6, 15.¹⁴ Ср. 1 Кор. 9, 24.¹⁵ Ср. Тим. 3, 5.

| | | | | |
|----|--|---|--|---|
| 11 | И не будем удивляться, почему после крещения мы вместе с хорошим худом опять помышляем о худом. | И не будем удивляться, почему после крещения вновь мы помышляем о худом вместе с хорошим. | И не будем удивляться, почему после крещения мы опять помышляем о худом вместе с хорошим. | И не нужно удивляться тому, что после крещения мы помышляем вместе и о дурных помыслах, и о хороших помыслах. |
| 12 | Ведь купель святости ¹⁶ снимает с нас нечистоту, [прористекающую] от греха, но двойственность воли нашей и теперь не изменяется в нас | Ведь купель святости снимает с нас нечистоту, [прористекающую] от греха, а двойственность воли нашей и теперь не изменяется | Ведь купель святости удаляет от нас нечистоту, которая от греха, однако она не изменяет и теперь двойственности нашей воли | Ведь святое крещение очищает нас от нечистоты греха, однако нашу двоящуюся волю оно и теперь не изменяет |
| 13 | и не препятствует демонам воевать с нами или подсказывать обольстительные слова, | и не препятствует демонам воевать против нас и произносить слова обмана, | и не препятствует демонам воевать против нас или говорить нам слова обмана, | и не препятствует демонам воевать с нами и сеять в нас слова обмана, |
| 14 | дабы то, чего мы не сохранили, будучи душевными ¹⁷ , мы соболами силой Божией, взявши оружие праведности ¹⁸ . | дабы то, чего мы не сохранили, когда были душевными, теперь, взявши оружие праведности, отстояли силой Божией. | дабы мы, не сохранив души наши оружием праведности, когда были душевными, сохранили их силой Божией. | дабы те вещи, которые мы не сохранили, когда были душевными, [теперь,] взявши оружие праведности, мы сохранили эти вещи силой Божией. |

¹⁶ Ср. Тим. 3, 5.

¹⁷ Ср.: Иуд. 1, 19, 1 Кор. 2, 14; 1 Кор. 15, 46.

¹⁸ 2 Кор. 6, 7.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Брегадзе, Кавтариа 1973 — *ბრეგაძე თ., კავთარიას მ.* ქართულ ხელნაწეთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა. ტომი 1. თბილისი, 1973. [Брегадзе Т., Кавтариа М. Описание грузинских рукописей, коллекция А бывшего Церковного Музея. Тбилиси, 1973. Том 1.]
- Габидзашвили 2006 — *Габидзашвили Э.* Переводные памятники древнегрузинской литературы. Библиография. Аскетика — мистика. Тбилиси, 2006. Том 2 (На груз. яз.) [Gabidzashvili E. Perevodnye pamiatniki drevnegruzinskoi literatury. Bibliografiia. Asketika — mistika. Tbilisi, 2006. Tom 2 (Na груз. iaz.)]
- Дионисий (Шленов), игумен, Ким 2006 — *Дионисий (Шленов), игумен, Ким С.* Диадокх Фотикийский // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 564–571. [Dionisii (Shlenov), igumen, Kim S. Diadokh Fotikiiskii (Diadochus of Photica) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2006. T. 14. P. 564–571.]
- Кутателадзе 1951 — *Кутателадзе Л. И.* Описание грузинских рукописей Государственного музея Грузии. Рукописи бывшего Музея Грузинского общества истории и этнографии (Коллекция Н). Тбилиси, 1951. Том 2 (На груз. яз.) [Kutateladze L. I. Opisaniie gruzinskikh rukopisei Gosudarstvennogo muzeia Gruzii. Rukopisi byvshego Muzeia Gruzinskogo obshchestva istorii i etnografi (Kollektsiia N) (Description of Georgian manuscripts of the State Museum of the Georgian society of History and ethnography (Collection N)). Tbilisi, 1951. Tom 2 (Na груз. iaz.)]
- Объединенный календарь 2001 — მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის შეერთებული კალენდარი. თბილისი, 2001. [Объединенный календарь Вселенской Православной Церкви. Тбилиси, 2001.]
- Попов 1903 — *Попов К.* Блаженный Диадокх, епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. К., 1903. Т. 1. [Popov K. Blzhennyi Diadokh, episkop Fotiki Drevnego Epira i ego tvoreniiia. Kiev, 1903. T. 1.]
- Челидзе 2001 — *ე. ჭელიძე.* წმ. დიადოქოსის ასკეტურ სწავლებათა ძველი ქართული თარგმანის შესახებ. // მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის შეერთებული კალენდარი. თბილისი, 2001. [Челидзе Э. О древнегрузинском переводе аскетических поучений св. Диадокха // Объединенный календарь Вселенской Православной Церкви. Тбилиси, 2001.]
- Atiya 1955 — *Atiya A.* Arabic manuscripts of Mount Sinai. Baltimore, 1955.

- Atiya 1970 — *Atiya A.* Catalogue Raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts. Complete Analytical Listing of the Arabic Collection Preserved in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai. Vol. 1 / Translated into Arabic by J. N. Youssef. Alexandria, 1970 (на араб. яз).
- De Goeje 1873 — *De Goeje M. J.* Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae. Lugduni Batavorum, 1873. Vol. 5.
- Des Places 1955 — *Diadoque de Photicé.* Œuvres spirituelles / Introduct., texte crit., trad., notes E. Des Places. P., 1955 (SC 5bis).
- Géhin 2005 — *Géhin P.* Les versions syriaques et arabes des Chapitres sur la prière d'Évagre le Pontique: quelques données nouvelles // Patrimoine syriaque. Actes du colloque IX. Antélias — P., 2005. P. 181–197.
- Géhin 2009 — *Géhin P.* Fragments patristiques syriaques des Nouvelles découvertes du Sināï // Collectanea Christiana Orientalia. 2009. Vol. 6. P. 67–93.
- Graf 1944 — *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. I. V., 1944 (ST 118).
- Kamil 1970 — *Kamil M.* Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai. Wiesbaden, 1970.
- Kim 2015 — *Kim S.* The Syriac version of the «Caput 13» of Diadochus of Photice studied alongside the Arabic and Georgian versions // Parole de l'Orient. 2015. Vol. 40. P. 261–273.
- Philothée du Sināï 2008 — *Philothée du Sināï.* Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sināï. Athènes, 2008.
- Rutherford 1998 — *Rutherford J. E.* Sealed with the Likeness of God: Logos Theology in Diadochos of Photike // Studies in Patristic Christology. Dublin, 1998. P. 67–83.
- Rutherford 2000 — One Hundred Practical texts of Perception and Spiritual discernment from diadochos of Photike / text, transl., comment. J. E. Rutherford. Belfast, 2000 (Belfast Byzantine texts and translations 8).
- Rutherford 2001 — *Rutherford J. E.* An Imperative of Longing: Apprehending God in the 100 Gnostic Chapters of Diadochos of Photike. The Queen's University of Belfast, 2001.
- Rutherford 2007 — *Rutherford J. E.* Praying the Trinity in Diadochos of Photike // The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church. Dublin, 2007.
- Tarchnišvili 1955 — *Tarchnišvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. V., 1955 (ST 185).

Witkam 2007 – *Witkam J. J.* Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden. Leiden, 2007. Vol. 5. Manuscripts Or. 4001–Or. 5000. P. 173 [Or. 4795].

Abstract

A Few Eastern Translations of “The Hundred Chapters” by St. Diadochus of Photica (A Publication by S. S. Kim)

The article is dedicated to a Syriac, two Arabic and two Old Georgian translations of the Hundred Chapters by St. Diadochus. It surveys their relationship amongst themselves and the Greek original text. Two appendices contain a publication of the Syriac, Arabic and Georgian versions of the Ten Definitions that precede the Hundred Chapters, as well as a Syriac and Arabic text of Chapter 78. A Russian translation accompanies the original texts. The A. studies and publishes the Ancient Eastern translations on the ground of manuscripts.

Keywords: St. Diadochus of Photica, The Hundred Chapters, Syriac literature, Christian Arabic literature, Old Georgian literature, ascetics, patristics, Middle Eastern studies.

ОТДЕЛ III
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 246.5

ПУБЛИКАЦИИ

ЕПИСКОП СЕРГИЙ (ГОЛУБЦОВ)

СРЕДСТВА ВЫРАЖЕНИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО
СТИЛЯ ПО ОТНОШЕНИЮ
К РЕАЛИСТИЧЕСКОМУ НАПРАВЛЕНИЮ
В ЦЕРКОВНОЙ ЖИВОПИСИ
НАБРОСОК С ЦЕЛЬЮ УЯСНЕНИЯ ПРАВИЛЬНОСТИ
ПОСТАВЛЕННЫХ ВОПРОСОВ¹

Аннотация

Впервые публикуемая работа епископа Сергия (Голубцова) (1906–1982) посвящена рассмотрению средств выражения византийского иконописного стиля в соотношении с позднейшим реалистичным направлением церковной живописи. В работе византийский иконографический стиль признается наилучшим способом выражения христианских истин, описывается история реалистического направления церковной живописи и его приемлемость для Православия как формы выражения, доступной современному религиозному сознанию.

Ключевые слова: епископ Сергий (Голубцов), иконография, византийский иконописный стиль, реалистическая живопись, иконописные формы.

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос созидания церковного образа в Церкви Христовой связан с вопросом: как на него смотрела Церковь во все времена своего существования?

При рассмотрении церковного изобразительного искусства бросается в глаза наличие в нем двух направлений: иконописного и реалистического со свойственными им особыми способами художественного выражения.

¹ 16 июля 1961 г. См. выше статью игумена Андроника (Трубачева), посвященную истории диссертации еп. Сергия (Голубцова) (с. 214–237). В последующих номерах «Богословского вестника» публикация неизданных статей и материалов еп. Сергия будет продолжена.

Изучая историю их развития, замечаем сменяемость их одного другим и существование обоих видов на протяжении долгих лет развития церковного искусства, их сосуществование друг с другом. В этом усматриваем не только различные стадии развития церковной живописи, но и нечто большее, а именно: способность церковного сознания двояко подходить к изображению первообразов: иконописно и реалистически.

Чем объяснить эти явления?

Возможно, уяснению этого вопроса как-то сможет помочь отвлечение в глубину доисторических времен, когда человечество выявляло свою врожденную способность по-разному изображать явления природы и человека, видеть мир под различными углами зрения: условным и реалистическим, что обозначается особым термином — «в́идение» мира. Оба вида изобразительных средств являют перед нами природную одаренность человечества, вложенную в него Творцом.

Для примера приведем известные рисунки первобытного человека, изображавшего с изумительной точностью и правдивостью фигурки бизонов, оленей и прочих животных на стенах своих пещерных жилищ. Наряду с этим мы можем наблюдать не менее талантливые схематичные наброски сражений между племенами, выполненные условным рисунком с ясно выраженными элементами условного же построения.

Природная врожденность человека к обоим видам искусства в еще более совершенных формах заявит о себе в замечательных культурах Египта и Греции, которые мы берем в качестве примера с целью доказательства важности и глубины затронутого вопроса. Здесь мы увидим еще большее и различное значение двух видов искусства.

Рассматривая изобразительное искусство представляемых изучению культур, замечаем связь тех и других форм с соответствующими их характеру религиозными верованиями.

Египетские верования в загробную жизнь облекаются в удивительно устойчивую условную каноническую форму. И наоборот, греческая мифология обожествленных героев порождает изумительные реалистические формы искусства, весьма одухотворенного.

Египтяне живут чаяниями грядущего загробного мира, и язык форм искусств, [через которые выражаются] их верования, говорит о том же вневременном, вечном, чуждом земных исканий и привязанностей к миру.

Греки, наоборот, полны радостного ощущения жизнебытия. Их божества — герои минувших дней, все их устремления возвращаются в круг посторонней жизни, поэтому их различные верования облекаются в реальные формы живой действительности, полные наилучшего воплощения человеческого идеализированного тела, выражающего божественного человека.

Ко времени возникновения христианства условное и реалистическое виды искусства прошли длительный период совершенствования в своих формах и законах художественного построения, что явилось богатым вкладом в художественную сокровищницу искусства.

Возникновение и развитие церковной живописи явит пред нами свой особый характер форм, обогатствованных Святым Духом для облечения христианских истин в подобающие и соответствующие им высокохудожественные образы.

1. ВИЗАНТИЙСКИЙ СТИЛЬ – ОБЛАГОДАТСТВОВАННЫЙ И НАИЛУЧШИЙ СПОСОБ ВЫРАЖЕНИЯ ХРИСТИАНСКИХ ИСТИН В ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ

Христианство явило миру осуществление тайны Божиего домостроительства о спасении людей, о чем было возвещаемо прикровенно в Ветхом Завете путем пророчеств, разъяснявших и предуказывавших грядущее избавление человечества пришествием Мессии.

Божественное откровение, хранимое богоизбранным народом еврейским, освещало самые отдаленные народы в их историческом развитии. И, находясь во тьме заблуждения, они тем не менее старались, хотя и в искаженной форме, найти пути к познанию Творца Вселенной, руководимые естественным откровением.

Свои религиозные искания они всякими путями, с помощью различных видов искусства и форм выражения запечатлевали в произведениях религиозного искусства.

Искушение рода человеческого от греха, проклятия и смерти, принесенное Иисусом Христом Голгофской жертвой с последующим освещением спасенного человечества Духом Святым, явило миру неиссякаемый источник откровений Божественных истин. Миру открылся новый преображенный мир. На смену ветхому Адаму пришел новый

Адам — Господь наш Иисус Христос, призвавший человечество к новой жизни в Нем, облагодатствованной Духом Святым. Жизнь преображенного мира в Церкви Христовой, возглавляемой Самим Сыном Божиим, воплотившимся и вочеловечившимся нашего ради спасения от Духа Святого и Пречистой Девы Марии, осуществляется различными путями и различными формами выражения.

Одна из них — иконопочитание и связанное с ним иконописание будут нами рассматриваться с точки зрения художественных способов их выражения.

Первым образом, возникшим в Церкви Христовой, был чудесно отпечатлевшийся на полотнце лик Христов, преподнесенный Эдесскому царю Авгарю как выражение любви Христовой.

То был факт чрезвычайной важности. Неспособность² ветхозаветной церкви, не могшей живописать лицо невидимого Бога, разрешилось явлением лика Божиего в возлюбленном Сыне Его, в нерукотворенном образе Его. За этим фактом последовал другой. Святой евангелист Лука живописал образ Пречистой Матери Божией с возлюбленным Сыном Ее. Сей образ также был дарован миру в благословение и получение от него великой благодати Божией. Оба образа послужили отправным моментом в основании церковной живописи. Церковь Христова получила благословение Божие на воплощение христианских истин, и из этого благодатного зерна выросло впоследствии великое древо — благодатное иконотворчество.

История христианской живописи нам открывает пути, по которым шло ее развитие. В первые века христианство на Западе пользовалось художественным наследством греко-римского эллинистического искусства и сиро-палестинского (по форме), но при этом оно сразу же стало на путь образования своего искусства, сообразно христианским истинам, его отображавшим. То был язык символов с простыми четкими формами, лишенными детализации, повествовавший о ветхозаветных и новозаветных событиях путем несложных композиций. Здесь отсутствовал реализм в его ясно выраженной форме отображения действительности, и еще были только зачатки условных форм. Каждый из

² В оригинальном тексте: «Немогствование».

видов искусства пока еще не нашел явного своего выражения. Зачатки иконографии Иисуса Христа и Богородицы, а также ветхозаветные и новозаветные сюжеты, однако, показывают нам большую работу, проделанную в первые века христианства, несмотря на весьма большие препятствия, которые пришлось преодолевать художникам этого периода времени, жившим в эпоху репрессий и представлявшим собой членов недозволенного религиозного общества.

Римские катакомбы и сиро-палестинское искусство первых веков нам являют чрезвычайно богатый иконографический материал, послуживший для дальнейших веков основным определяющим моментом в деле образования иконописного предания.

С объявлением христианства официальной религией, во времена святого равноапостольного царя Константина Великого, происходит расцвет церковного искусства. Большое оживленное строительство храмов дает большой простор для монументальных росписей с изображением ветхозаветных и новозаветных священных исторических событий. Церковная живопись обогащается разнообразной тематикой с историческими реальными ее изображениями на фоне храмов, зданий и пейзажа. Появляются изображения некоторых двенадцатых праздников и ряда отдельных святых мучеников, святых отцов Церкви, имеющих портретное сходство со своими первообразами. После Ефесского Собора 431 г., утвердившего почитание Богородицы, появляются изображения Ее прочих росписей. Налицо догматическое содержание сюжетов, расширяющих круг представления о христианских истинах.

В отношении форм содержания живописи того времени происходит собирательный процесс. Элементы светского искусства, из которого сложилась церковная живопись того времени, проходят путь очищения их от всего чуждого Церкви, ее духовной природе. Церковная живопись являет собой уже сложившийся род искусства, которое могло быть характеризуемо как исторический реализм, с точки зрения изображаемой тематики. В отношении своих форм выражения он характеризуется как окончательно себя определивший условный ряд искусства со своими законами развития. Правда, это были только зародыши будущего стиля, которые постепенно и неуклонно будут идти по пути их отработки и окончательного завершения. Этому во многом способ-

ствовало искусство мозаики и область миниатюр сиро-палестинского происхождения.

Мозаичная техника вынуждала художников-мозаистов оконтуривать изображения, расчленять их световые-теневые составные части: будь то моделировка одежд, разделка лиц, архитектуры и пейзажа. Золотой фонд мозаичных изображений приучил художников к особому неземному восприятию пейзажа и требовал общего сильного красочного созвучия.

Миниатюры шли также путем графической штриховки одежд, лиц и яркости красок, чтобы в сгущенном виде преподать богатство впечатления от изображений, через разнообразие которых и через богатство тем образовалось весьма большое иконографическое богатство содержания.

Эллинистическое искусство Рима и Греции и [искусство] Египта привнесло в искусство гармонию, изящество композиций и нежный колорит, которые свидетельствуют о большой живописной культуре, ими унаследованной.

Весь этот собирательный процесс в церковном искусстве, проходя путь очищения, подготавливал богатую почву, на которой впоследствии вырос византийский стиль.

С наступлением эпохи вселенских соборов, вызванных появлением многочисленных ересей, гностических школ и направлений, происходит сильный расцвет церковной живописи. Этому во многом способствует выросшее догматическое самосознание Церкви. В борьбе с ересями она выкристаллизует язык своих догматических учений. Против ересей борется она силами великих благодатных богословов — святых отцов Церкви, из которых некоторые прошли школы Александрийскую и Антиохийскую, блиставшие познаниями, стоявшие во главе современной им образованности. Соборные догматические определения и догматические правила неминуемо отразились на церковном искусстве. Контроль Церкви над художниками, повышенные требования к ним как к людям, которые призваны осуществлять в искусстве церковные истины, — все это вместе взятое привело церковную живопись к твердому благодатному пути, ранее ею намеченному.

Рассмотрение его содержания и форм, в которых оно нашло свое выражение, должно стать вопросом нашего вдумчивого изучения.

Подлинное выражение церковной живописи принято называть «византийским стилем», в основном сложившимся в VI в.

Для того чтобы осознать его значимость для Церкви Христовой, необходимо подойти к вопросу: что следует понимать под термином «образ», «икона», каков смысл и каково содержание образа в Церкви?

Икона — слово греческое, оно обозначает образ, портрет, независимо от того, будет ли это живопись или скульптура. В настоящее время получил распространение термин «моленная» икона, т.е. образ в прямом смысле своего слова и назначения, будь то мозаичный образ или писанный красками.

Мы не будем касаться вопросов происхождения иконы как образа, портрета. Некоторые из ученых усматривают его зарождение еще в египетском искусстве, когда при погребении покойника помещался его скульптурный портрет. До нас дошли портреты с покойников I—II вв., известные в искусстве под названием фаюмских портретов.

В катакомбах встречались иконы-портреты мучеников, находимые в местах их погребений II—III вв.

Мы не имеем образов, восходящих к первым временам христианства, но они были, хотя в небольшом, распространении³. Известны портреты II в. святых апостолов Петра и Павла на медали. Важно отметить, что святые при жизни уже отмечались современниками, и черты их лиц или при жизни, или по смерти фиксировались набросками или подробными описаниями. Так постепенно накапливались материалы для церковной иконографии.

Однако эти исторически правдивые портретные передачи лиц святых не оставались такими в церковном искусстве. Они проходили путь иконизации, очищения от излишнего натурализма и придания образу святости в типовом его выражении. Этот процесс происходил медленно и усваивался с большим трудом человеческим сознанием и искусством⁴. Икона от портрета отличается внутренним содержанием, обусловленным особым языком иконы. Назначение иконы для молитвы пред нею, для духовного выражения первообразов требует выражения святости,

³ Успенский 1957. С. 54.

⁴ Там же. С. 146.

аскетизма преображенной плоти. Подобную работу и проделывала византийская живопись в течение ряда столетий.

Как смотрела Церковь на иконотворчество в лице святых отцов? В нем они усматривали прежде всего элемент проповеди, обладающий большой убедительностью, большей, чем словесное их поучение⁵. Образы должны отображать славу Божию, в них должна быть раскрыта духовная сущность первообраза, на основе его исторического конкретного лика. Путем изобразительных средств следовало дать православное и точное исповедание веры: «Очам всех представить совершенное»⁶.

На Трульском Шестом Вселенском Соборе в 692 г. были установлены принципы, которые легли в основу церковной живописи, ее иконописного канона.

Позднее, на Седьмом Вселенском Соборе, вопросам церковной живописи было отведено особое место. Так, святые отцы Собора говорили: «Искусство это не выдумано живописцами. Напротив, оно есть одобренное законоположение и предание кафолической Церкви. Иконописание есть изобретение и предание их (святых отцов), а не живописцев. Живописцу принадлежит только техническая сторона дела, само же учреждение зависит очевидно от святых отцов»⁷.

Согласно данному учению Церкви, образ приобрел в ней определенную форму и содержание. Сам по себе иконописный канон должен был являться мерилom: является ли данный образ иконой или не является⁸, соответствует он Священному Писанию или является индивидуальной, неприемлемой для Церкви фантазией художника.

Такой взгляд святых отцов на христианскую живопись исходит из воззрения на этот род искусства как на особое о нем домостроительство Божие, наравне со Священным Писанием. Богодухновенный его характер вскрывается еще в Ветхом Завете при учреждении скинии, когда по указанию Божию выделялись люди для ее устройства,

⁵ Успенский 1957. С. 136.

⁶ Там же. С. 182.

⁷ Там же. С. 167.

⁸ Там же. С. 15.

которые были исполнены от Бога духом Божией премудрости, поэтому богодухновенность, обособленность от мира лежит в самом принципе этого искусства, по словам святых отцов VII Вселенского Собора: «Предание делать живописные изображения... существовало еще во времена апостольской проповеди».

Церковное искусство — это неотъемлемая часть богослужения. Отсюда его литургичность, соответствие богослужению, о чем свидетельствуют многочисленные храмовые стенные росписи. Богатство содержания и характер изображений раскрывает перед нами так называемый «соборный» характер этого рода искусств, что выражает сущность самой Церкви, являющей единство в многообразии различных сторон истины.

Вышеперечисленное содержание церковного искусства одновременно показывает нам его значение для Церкви. Оно есть выражение Небесного Царства в Церкви и в человеке, [есть] жизнь во Христе, полная благодати и истины.

Церковное искусство призвано передавать сущность Церкви, ее надмирный характер. Поэтому формы выражения церковного иконотворчества носят особый надмирный характер, осуществляемый условными формами исторического и духовного реализма.

Иконопись занимается не только передачей, иллюстрацией Священного Писания; она ставит перед собой задачу [найти], какими художественными средствами следует выразить подлинную природу Церкви, Ее невидимого Главы — Иисуса Христа, Богоматери и ее членов-святых со всеми ангельскими воинствами. Она стремится показать живую связь неба с землей, Церкви воинствующей с Церковью торжествующей.

Путем упорной многовековой благодатной деятельности церковных иконописцев, руководимых Церковью с помощью и при содействии Святого Духа Божия, выкристаллизовались особые формы и законы построения христианских образов и циклов изображений.

Отметим основные их черты.

Условный характер изображений, которые передаются строго установленными иконописными формами: будь то фигуры людей, моделировка их лиц, одежд, архитектура зданий, изображение природы, даже

мир животных — на всем лежит отпечаток надмирного преображенного искусства.

Тому же соответствует и живопись с ее графичностью светотени, чистыми, сильно звучащими тонами, в то же самое время не лишенными нежных переходов дополнительных оттенков.

Бросается в глаза условный характер композиционного построения весьма высокого достоинства, умение соединить части целого в гармоническое неразрывное единство, вписанность изображения в данное художнику ограниченное пространство.

Лаконизм изображения, отсутствие излишней детализации, обобщение линий, складки одежды, выявление из-под них изящества тела, исполненного духовной красоты, весьма свободное отношение к перспективе: условное построение перспективы, иногда переходящей в обратное свое выражение в зависимости от композиции, поскольку зритель входит во всё расширяющееся пред ним содержание образа, всецело захватывающее его глубиной замысла.

Особое внимание уделяется изображению ликов, обычно обращенных взором на молящихся пред ними или несколько отведенных в пространство в полуоборот от зрителя. Икона представляет нам тело святого человека с удлинненными пропорциями, освобожденным от тления, чувственности, исполненным духовной, внутренне сокровенной жизни в Боге.

Поэтому здесь отсутствуют экспрессии, драматизм, эмоции. Все дышит миром, спокойствием, величавостью, властью духа над телом.

Этому во многом способствует сама по себе моделировка лица и составляющих его частей: лба, глаз, носа, губ. Все они призваны передавать преображенную человеческую плоть, исполненную духовной красоты, бесстрастия. Движения фигур тихие, почти незаметные, исполненные страха Божия и необычайно ритмично построенные.

Святость представляемых на иконах лиц обозначается венчиком (нимбом) вокруг головы, призванным воплощать божественный свет, в них таящийся. Этот свет пронизывает всю икону, хотя видимым образом не зрится в иконе, но он заявляет себя золотым фоном, пробелами одежд, чистотой тонов, отсутствием глубоких теней, относительной плоскостью изображения.

Икона, священное изображение, представляет собой единство высшего порядка, преображенный мир, объединенный в Боге, жизнь в Нем.

Образы поражают святостью, духовной высотой представленных на них лиц, необычайной глубиной внутреннего их содержания, которое совершенно не может быть представлено реалистическими формами обычного светского искусства.

Икона представляет нам мучеников, не ощущающих страданий, подвижников со всем аскетизмом их жизненного подвига, величие апостольской и святительской проповеди Евангелия Христова, наконец, многие сонмы ангелов различных чинов, в их изящных взлетах в золотых сияющих фонах — все это в целом являет миру необычайную убедительность форм и реальность представленного горнего мира.

Строго установленная иконография святых еще более подчеркивает эту реальность, лица их на протяжении многих столетий делаются нам настолько дорогими и знакомыми, что мы говорим: такой-то святой похож или, наоборот, совсем не отражает сходства с первообразом, хотя мы его портрета никогда и нигде не видели.

Связь молящихся со святыми на иконах осуществляется путем полуборотного их положения в образе. В иконах почти не встречается профильных изображений. Исключения представляют главным образом фигуры демонов, всегда имеющих профильное положение, что является признаком их демонической природы, с каковой не может быть никакого общения.

Иконные изображения заключаются в так называемые ковчеги, углубления в самом образе, что еще более отрешает изображаемое действие от всего земного и придает композиции замкнутый характер неземной реальности.

Для более последовательного показа совершающегося действия или события, иконотворчество пользуется весьма распространенным в условном виде искусства принципом построения в виде так называемых поясов, т.е. размещения ряда композиций в ширину, где одни и те же действующие лица повторяются неоднократно. Таковы принципы монументальной живописи. Иконы и стенные росписи выявляют также условный закон своего художественного построения в несоизмеримости фигур, где центральные главные действующие лица сплошь и

рядом выделяются несоизмеримо большими размерами по отношению к остальным. Таковое выделение нам хорошо известно: в иконографии Христа Вседержителя в куполах храмов, в иконографии Богоматери «Нерушимая стена» и, наоборот, в показе малых фигур святых, например, припадающих пред Божиим престолом.

Нередки проявления символических изображений вроде «Этимасии» (уготованного престола), благословляющей руки Господней в облаках, св. Софии Премудрости Божией и им подобных, в которых нашли отражение символические принципы первохристианского искусства.

Сложившийся византийский стиль все время совершенствуется, выкристаллизовывает формы художественного выражения. Особо благодатной почвой для его полнейшего осуществления была послееконоборческая эпоха. Завершением вопросов, связанных с иконотворением, явились Деяния VII Вселенского Собора с его постановлениями, которые в точных формулировках закрепили наметившееся иконописное предание и указали путь для дальнейшего благодатного развития церковной живописи.

Мы подошли к весьма важному вопросу осуществления византийского искусства, закрепленного церковным иконописным преданием. Византийский стиль явил облагодатствованное выражение учения Церкви Христовой о евангельских истинах, таинствах, богослужениях, о преображенном мире, о явлении Духа Святого в Церкви и его воздействии на человека, живущего во плоти, но не плоти⁹. Присущие Церкви Христовой свойства духовности, святости, единства в Боге нашли подлинное выражение в этом высоком одухотворенном искусстве.

Церковь отметила свою победу над ересями, установив особый праздник, называемый Торжеством Православия. Не стесняемая ничем, она идет поступательно по пути развития своего церковного искусства и достигает больших вершин в выражении своей сущности в византийской живописи. Это явилось фактом огромного значения, безмолвной проповедью Православия. Византийское искусство показало особую природу Церкви как общества, руководимого Духом Святым, освящающее действие которого оно так глубоко исчерпывающе отражало.

⁹ Успенский 1957. С. 235.

Эти достижения нуждались в закреплении для последующих времен, что осуществилось через создание иконописного предания, зафиксированного святыми отцами Седьмого Вселенского Собора в следующих выражениях: «Храним не нововводно все, Писанием или без Писания, установленные для нас церковные предания, одно из которых есть иконного живописания изображение как согласное евангельской проповеди и уверению истины, а не [изображение] воображаемого воплощения Бога Слова и к подобной пользе, потому что такие вещи, которые друг на друга указывают, несомненно друг друга и уясняют (доказывают)... честь воздаваемая иконе, относится к ее первообразу»¹⁰.

Предание католической Церкви есть невидимое действительное преподавание благодати и освящения. Его можно определить как жизнь Духа Святого в Церкви, сообщающего каждому члену Тела Христова способность слышать, воспринимать и узнавать истину в ее собственном свете, а не в свете человеческого рассудка¹¹.

Предание Церкви по отношению к церковной живописи нашло свое выражение в иконографическом Предании, проявившем необычайную устойчивость своего выражения на протяжении всего существования Церкви.

Из каких элементов слагалось иконографическое Предание Церкви?

В основу легли зарисовки людей, выдающихся подвигами и святостью жизни, тому же служат описания их лиц и составление их житий, записанных после их кончины. В особенности тщательно передавалась из поколения в поколение иконография Иисуса Христа и Богородицы, расширялся цикл событий Их земной жизни. Установившиеся системы храмовых росписей давали богатейший иконографический материал для его отражения в иконописи. Той же цели служила иконография, отраженная в миниатюрах.

Весьма большое значение приобретали выдающиеся произведения церковной живописи, которые имели широкое распространение в бесчисленных вариантах иконописи и стенописей. Весь накопленный Церковью иконографический материал впоследствии систе-

¹⁰ Там же. С. 213.

¹¹ Там же. С. 216.

матизирован в так называемые иконописные лицевые подлинники с подробным описанием типов святых, характера их, одежды и целых композиций.

Церковь таким образом явилась хранителем и выразителем этого предания, сокровищницей, из которой черпали вдохновение иконотворцы последующих времен и народов, вошедших в состав Церкви. Византийский стиль с его канонической устойчивостью, законами условного художественного построения образа запечатлел с исключительной убедительностью сущность Церкви Христовой. Поистине, верно сказано одним из иконографов, что в иконах отображено видение Бога людьми: «Люди видели Бога, Бог им открывался, и свои видения они запечатлевали в иконах».

Однако было бы ошибочным думать, что сам по себе византийский стиль всегда существовал на одной высоте своего духовного совершенства. Мы не будем касаться вопросов, связанных с формой его развития и характеристикой отдельных периодов. Отметим, что художественные формы, его выражавшие, тотчас же закостеневали, если они оставались без оживотворившего их Духа Божия. В таком случае они принимали схематический отвлеченный характер, делались жесткими, официальными, безжизненными. Но и в таком виде они невольно влекут нас к себе и будят в нас чувство глубочайшего преклонения пред ними. Отзвуки отжившего византийского стиля мы можем наблюдать в современных нам копиях и подражаниях древнему стилю, свойственных славянским народам.

Совершенно особняком от Византии стоит иконопись Древней Руси. Мы попытаемся лишь вкратце выяснить характер этого различия. Пройдя известный путь ученичества, древнерусские иконописцы вышли на самостоятельный путь развития. В пору младенческого подхода к великому завершенному искусству Византии русские давали характерные образцы иконного и стенного письма, исполненного глубокой веры, которая выражалась через младенческие наивные перепевы высоко стиля. Достаточно для этого вспомнить примитивные произведения русской живописи XIII в. с народными наименованиями имен святых, изображения на полях икон XII в. и житийные иконы.

В целом они воспринимаются как первые попытки усвоения стиля на заре развития византийского стиля. Их роднит известная примитивность форм, моделировка лиц, одежд, носящих полуреалистический характер выражения. Но вот наступает период художественного самосознания, творческой зрелости, мастерства — и тогда русские живописцы идут рядом с выдающимися живописцами Византии, выражая особое лицо Русского Православия. Как пример можно указать на искусство двух гениальных художников прп. Андрея Рублева и Феофана Грека. Излишне говорить о творчестве каждого из них, известных всему художественному и культурному миру именам. Русские ученики принесли в дар Церкви Христовой сторичный плод своего спасительного делания. Они несли в своем искусстве раскрытие Небесного Царства глубоко верующей русской души. Свеча, зажженная от древней Церкви во исполнение Божиего домостроительства, возгорелась ярким светом на Руси.

Мягкий душевный мир русского верующего сердца нашел подлинное выражение в лице ее благодатного представителя — смиренного инока Свято-Троицкой Сергиевой Лавры прп. Андрея Рублева и зазвучал особенно сильно и благодатствованно в его изумительном произведении — иконе Святой Живоначальной Троицы.

Вспоминаются слова того же иконографа: «Если спросят, что сделало русское искусство, то в ответ следует показать образ Святой Троицы прп. Андрея Рублева». Этот образ открывает не только глубину постижения самого таинственного догмата Церкви Христовой, он показывает в непревзойденной степени любовь русской души к Богу и созданному Им миру. И в ответ на эту любовь получили русские церкви Божий дар — изображения любви Святой Троицы, объединяющей вокруг себя Святуго Русь.

II. РЕАЛИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ЦЕРКОВНОЙ ЖИВОПИСИ И СТЕПЕНЬ ЕГО ПРИЕМЛЕМОСТИ ДЛЯ ВЫРАЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

Реалистический способ выражения истин в Церкви Христовой есть первичный богодухновенный способ, получивший начало от Неру-

котворного Образа Христа Спасителя. Этот исключительно знаменательный факт всегда следует иметь в виду при суждении о реалистическом способе передачи образа в Церкви. Господь наш Иисус Христос преподал его нам в такой же простой форме, в какой Он раскрывал тайны Царства Небесного слушавшему Его Божественную проповедь народу.

Вторым последовавшим за ним весьма значительным фактом явился рукотворный образ Богоматери с Предвечным Младенцем, написанный святым евангелистом Лукой и преподнесенный Божией Матери для получения чрез него освящающей благодати Святого Духа. «С сим образом благодать Моя и сила да пребудут», — так рекла Пречистая Дева Мария, Богородица, благоволившая в сем образе отразить Свое благоволение к людям, жаждавшим сохранить память о Ней в сем святом образе, чрез него воздавая Ей должную честь и поклонение. Правда, до нас не дошел сей подлинный образ, но, имея представление о творчестве периода возникновения христианства, можно с уверенностью сказать, что он был реалистичен в своем выражении, имея портретное сходство с первообразом.

Византийский образ Богоматери XI в. — «Владимирский», находившийся в Государственной Третьяковской галерее, передает нам черты того образа, сохраняющие определенное портретное сходство, которое заявляет себя несхожестью с образами того времени. Важно отметить, что лицо Богомладенца, более светлое по тону, выражает еще сильнее реалистическую основу оригинала.

Уяснение черт первохристианского искусства нам показало те же реалистические основы, из которых впоследствии выработался иконный стиль как таковой.

В период становления церковного искусства вопросы стиля не могли иметь того значения, какое они получили впоследствии, пройдя длительный путь очищения при наличии постепенного усвоения глубин богословия и возрастания.

Для первых столетий христианского искусства характерно будет наличие в них живости в изображении жизни духа, исходя из возможностей реального подхода к данному роду искусства. Так, святые отцы

IV в. говорят о большой убедительности и выразительности этого искусства, живости представленных в образах изображений. Они находят в них элемент повествовательный для простых неграмотных людей, которые посредством [изображений] могут заменить чтение Священного Писания¹². Изображения евангельских событий еще более убеждают нас в возможности передать в простых формах историческую обстановку совершавшихся событий, одежд, характер лиц, пейзажа, в особенности в восточном искусстве, в котором они находили правдивое отображение священной истории.

Эта безыскусственность церковного искусства вполне соответствовала евангельскому рассказу, духу простецов, младенцев во Христе.

Итак, неволью напрашивается вывод, что реалистические формы искусства вполне оправдывают себя, когда они призваны служить Церкви Христовой в момент прихода в нее новых членов Церкви, которые, будучи только что просвещены светом Христовой веры, нуждаются в преподании им «словесного млека».

Это согласно с волей Божией, выраженной Господом нашим Иисусом Христом в хвалебном воззвании¹³ к Небесному Отцу, благоволившему открыть Себя младенцам.

Однако это младенческое восприятие христианства, Церкви Христовой является характерным во все времена.

Когда свт. Иоанн Златоуст выступал с проповедью, тогда одна из простых женщин просила его говорить проще, доступным для нее языком, и была им услышана.

Итак, простота выражения не противоречит природе Церкви как матери, пекущейся о спасении всех ее чад.

Совершенно другое следует сказать, когда необходимо выразить глубину Христовой молитвы: здесь потребно говорить языком богодарованного условного искусства.

Мы незаметно пришли к выводу о возможности сосуществования в Церкви обоих видов одного и того же церковного искусства. Надлежит однако же решить, в каком соотношении они находятся друг к другу.

¹² Успенский 1957. С. 136.

¹³ См.: Мф. 6, 9; Лк. 11, 2.

III. СООТНОШЕНИЕ ИКОНОПИСНОГО И ЖИВОПИСНОГО
НАПРАВЛЕНИЙ В ЦЕРКОВНОМ ИСКУССТВЕ
В ИХ ВЫРАЖЕНИИ ПРАВОСЛАВИЯ

Возможность передачи церковного образа или стенных росписей способами реалистической живописи встает особенно остро в моменты, когда решается вопрос о том, какими путями в дальнейшем должна идти церковная живопись в своем развитии.

Этот вопрос, в частности, уже неоднократно возникал в Русской Церкви во второй половине XIX в., в период выхода русского церковного искусства на путь самостоятельного развития, после длительного влияния на него итальянской реалистической живописи.

Освоение великого наследия древней церковной иконописи, ее иконописного Предания сделалось источником вдохновения выдающихся русских художников, из которых особенно выделялся художник В. М. Васнецов. В своей росписи Владимирского собора в Киеве он показал возможность соединения обоих родов искусства с целью приближения форм церковного искусства к современному религиозному сознанию.

Сам художник утверждал идею бесконечного развития элементов иконописной формулы¹⁴. Его выдающаяся по внутреннему содержанию и формам церковная живопись строилась на основе церковного иконописного предания, приближая и делая понятными догматы веры с помощью современных живописных приемов. Он старался правильно понять и истолковать язык древних икон, приблизить их формы, сделать их доступными народному пониманию, ибо и язык древних икон сделался мало доступным простому верующему народу и стал предметом восхищения немногих «аристократов церковности», и то в лучших своих образцах¹⁵.

Перед В. М. Васнецовым стоял вопрос в чисто практической его постановке: «Какими путями должно идти дальнейшее развитие церковной живописи»¹⁶.

¹⁴ Зырянов В., свящ. 1957. С. 123.

¹⁵ Там же. С. 185.

¹⁶ Там же. С. 185.

Для русского современного религиозного сознания церковное искусство В. М. Васнецова сделало великое дело, ибо благодаря ему русский народ получил в доступной к пониманию форме подлинное древнее русское искусство.

По этому поводу В. М. Васнецову от имени Московской Академии писали, в связи с избранием его Почетным членом Академии: «Ваши художественные работы в области религиозного искусства были откровением для многих православных людей, преданных искусству, и вместе с тем являются неиссякаемым источником религиозных воодушевлений и благоговейных чувств для миллионов русских людей, посещающих те благолепные храмы, которые украшены Вашей гениальной кистью. Ваши дивные творения, как самые красноречивые проповеди, как мудрые богословские трактаты, утверждают и взращивают семена веры в сердцах православных людей»¹⁷.

Нельзя умолчать, что подобное «приближение» к древним иконописным формам шло за счет снижения достоинства и глубины выражения иконописного предания Церкви. Поэтому настоящие ценители древнего византийского и русского искусства оценят его как шаг назад. Однако тут надо иметь в виду иконопись как выразительницу учения Церкви для всего народа в целом, и необходимо в определенный период существования Церкви дать верным членам Церкви образы, понятные для них. Это побуждает нас неминуемо прийти, как [пришел] и художник В. М. Васнецов, к вопросам практического характера.

Не случайно в русской церковной практике распространения икон для народа имелись в продаже иконы обоих видов (иконописного и живописного направления). Равно и в русских храмах присутствуют налицо оба вида церковной живописи. Не кроется ли здесь признак свободы выражения истины в Церкви Христовой по слову Христа Спасителя: *Дух, идеже хошет, дышет*¹⁸?

Верным доказательством сего будет служить наличие в Церкви чтимых чудотворных икон обоих направлений искусства, в которых Господь благословил явить Свою Божественную силу, подающую исцеления

¹⁷ Там же. С. 175–176.

¹⁸ Ин. 3, 8.

немощей душевных и телесных через веру приходящих к ним. Не погрешают ли люди, делающие резкое различие между обоими проявлениями Духа Божия в Церкви Христовой? Не отдают ли они дань чрезмерного увлечения одному виду искусства в ущерб другому, хотя для всех очевидна огромная разница в выражении одной и той же истины.

Задумываясь над подобными вопросами, невольно приходится делать аналогичные сопоставления в родном языке — с выдержками Священного Писания на славянском, то же в отношении издания Святого Евангелия на русском и славянском языках.

Сохраняя за византийским искусством доминирующее значение выразителя церковного учения об образе, возможно допустить, при необходимости, церковное искусство, основанное на том иконописном Предании, но с формами выражения, доступными современному религиозному сознанию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Признание лишь одного из видов церковной живописи иконописного или живописного направления неминуемо ведет к сужению рамок постижения не только церковного искусства, но Церкви во всей совокупности благодатных приношений даров от верующих сердец, ибо в Нее во все времена вкладывали члены Ее дары от своих смиренных сердец, подобно лепте вдовицы¹⁹, и не были отринуты.

Поэтому каждый художник, с любовью и благоговением приносящий плоды своего делания в дар Церкви, основываясь на верности ее иконописному Преданию, может сказать, подобно художнику В. М. Васнецову: «Я, как православный и искренне верующий русский, не мог хотя копеечную свечку не поставить Господу Богу. Может быть, свечка и из простого, грубого воска, но поставлена от души. В Православной Церкви мы родились, православными дай Бог и помереть»²⁰.

(Публикация игумена Андроника (Трубачева))

¹⁹ См. Мк. 12, 42–44.

²⁰ Зырянов В., свящ. 1957. С. 172.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Успенский 1957 — Успенский Л. А. Иконоведение. П., 1957. [*Uspenskii L. A. Ikonovedenie (The study of Iconography). P., 1957.*]
- Зырянов В., свящ. 1957 — Зырянов В., свящ. Религиозная живопись В. М. Васнецова и ее значение в истории Русского искусства. Сергиев Посад, 1956—1957. Рукопись. [*Zyrianov V., sviashch. Religioznaia zhivopis' V. M. Vasnetsova i ee znachenie v istorii Russkogo iskusstva (Religious art of V. M. Vasnetsov and its importance in the history of Russian art). Sergiev Posad, 1956—1957. Rukopis'.*]

Abstract

Sergius (Golubtsov), bishop. The various expressions of the byzantine style in relation to the realistic tendency in church art. (16 June 1961) (Published by hegumen Andronicus (Trubachev))

The work of bishop Sergius (Golubtsov) (1906—1982), which the A. is publishing for the first time, examines the means of expression of the byzantine iconographical style. Bishop Sergius contrasts this with the more recent realistic tendencies of Church art. In this work, he acknowledges the byzantine iconographical style as the best means of expression of Christian truths. His work also looks at the history of the realistic transition in church art and its appropriateness for Orthodoxy as a means of expression accessible to the modern church mentality.

Keywords: bishop Sergius (Golubtsov), iconography, Byzantine iconographical style, realistic art, iconographical forms.

ПИСЬМА

ПЕРЕПИСКА
ЕПИСКОПА ФЕОДОРА (ПОЗДЕЕВСКОГО)
И АРХИЕПИСКОПА НИКОНА (РОЖДЕСТВЕНСКОГО)
СО СВЯЩЕННИКОМ ПАВЛОМ ФЛОРЕНСКИМ

ЧАСТЬ II. ПИСЬМА 35–51
(1 АВГУСТА 1916 ГОДА – 23 НОЯБРЯ 1918 ГОДА)¹

Аннотация

Настоящий текст представляет собой вторую часть переписки епископа Феодора (Поздеевского) и архиепископа Никона (Рождественского) со священником Павлом Флоренским. Переписка затрагивает вопросы текущей научной академической жизни, редактуру богословских текстов. Также Владыка Феодор и отец Павел обсуждают возникшие после революции 1917 года новые реалии церковной жизни и преподавание в духовных школах согласно правилам Совнаркома, которые регулировали образовательную деятельность.

Ключевые слова: епископ Феодор (Поздеевский), архиепископ Никон (Рождественский), священник Павел Флоренский, акафист святителю Питириму, акафист святителю Ермогену, Высшая Богословская школа, патриархат.

35. АРХИЕПИСКОП НИКОН (РОЖДЕСТВЕНСКИЙ) –
ЕПИСКОПУ ФЕОДОРУ (ПОЗДЕЕВСКОМУ)

<Сергиев Посад>

1 августа 1916 года

Ваше Преосвященство, возлюбленный о Господе Владыко!

Позвольте мне, на правах почетного члена Вашей Академии, поревновать за ее честь и — не говорю научность, в этом не сомневаюсь, а за ее грамотность... уж простите: не умею иначе выразиться! Про-

¹ Первая часть опубликована в: Переписка епископа Феодора (Поздеевского)... 2010. С. 388–433.

чтите помещенный в июне акафист св<ятителю> Питириму² и скажите мне: какой смысл выражения: «Радуйся, Богоматери народною любовью к тебе умиление»? Как понять кондак IV: «Бури недоумения не убоаяся еси, святителю Питириме, егда икону, несмысленно начертанную, поклонения отъя, но злохулению подвергшиися, вопия Богу: Аллилуия»? Вероятно «отъя» стоит вместо «отъял еси», а «вопия» вместо «вопил еси». Такая замена 2-<го> лица 3-м в акафисте нередка: «яви» вместо «явил еси» (икос III), «ты же утиши» вместо «утишил еси» (икос V), «ты же здрав бываше» (конд<ак> VIII); у автора слово «свет» оказывается женского рода: «радуйся, свете, омраченныя души освещающая» (ик<ос> I), немало отвлеченных понятий, прилагаемых к святителю как похвалы: автор называет его «проповеданием светлостей Божиих» (?) (ик<ос> XI), «изображением ликов Заступницы» (?) (XI), «насаждением святых дров» (XI), «удобрением (?) злых премудрыми словесы» (IV), «искоренением суеверия» и «устроением благочестныя жизни» и под<обное>. Посмотрите VII кондак и икос: как нескладно они составлены! Знающий славянский язык простец-начетчик напишет лучше... А это: «весь еси всем помощник» (ик<ос> VIII), это: «видя отец лжи в стране нашей (?) правде укрепление» (V), это: «камень во главу церкви» — ужели все это красиво и заслуживает украшать страницы *ученого* богословского журнала? А грешки против славянской грамматики — в каждом песнопении!..

Затем: если акафист «не рассмотрен высшею церковною властью и печатается не для чтения при богослужении», то предполагается, что он назначается для домашнего употребления. Но это не извиняет его безграмотности, а его появление в органе Импер<аторской> Дух<овной> Академии просто блазнит читателя: ну, пусть бы его напечатал какой-нибудь «Христианин» или «Отклики на жизнь» — куда ни шло; а то ведь печатает Академия... В довершение соблазна редакция поместила пред акафистом портрет кн. Хилкова, коего письма следуют за акафистом: этого еще не доставало! Я посоветовал бы, если это с моей стороны уместно, просто вырезать акафист из книжки и

² Аносов 1916. С. 211–218, 2-я пагин.

сжечь. А в след<ующей> книжке можно хоть на обложке сказать, что в оглавление попало по недоразумению...

Я спросил бы, если позволите: какой смысл печатать подобные произведения безграмотных авторов в Вашем академическом издании?³ Ну, будь это исторический памятник, будь составлен акафист историческим лицом прошлых веков — так; а то ведь неведомый Аносов³ только *подвел* благодушного о<тца> редактора, и хорошо еще, если на такое произведение не обратят внимания в Петрограде, а то некрасиво будет...

Надеюсь, моя ревность о чести Академии не послужит нареканию, что не в свое дело мешаюсь. Митрополит Киевский не раз настойчиво требовал от меня, чтобы Изд<ательский> Совет был и наблюдательным. Ну вот и вышло бы, что я вынужден был бы обратить внимание Синода на такое явление... Теперь я ушел. Пусть мой преемник полагает начало такому наблюдению.

Прошу святых молитв Ваших и с любовью братскою объемяю Вас,
Ваш сомолитвенник Архиепископ Никон

Публикуется по авторизованной машинописи.

Адрес на конверте: «Его Преосвященству, Преосвященнейшему Епископу Феодору, Ректору Д<уховной> Академии».

Рукой епископа Феодора: «Переслать о<тцу> Павлу Флоренскому».

Рукой отца Павла: «№ 1».

³ Иван (Иоани) Александрович Аносов (ум. после 1951 г.). Поэт, публицист, активный деятель Союза русского народа. По специальности инженер-технолог. С ним архиепископ Феодор сотрудничал еще в свою бытность председателем Тамбовского Серафимовского Союза русских людей. Вместе с ним, а также с П. Б. Мансуровым, П. В. Никольским и др. Аносов издавал в Тамбове листки и брошюры по отдельным вопросам политической программы Союза, большая часть которых предварительно печаталась в «Тамбовских епархиальных ведомостях» и в «Тамбовских губернских ведомостях». В 1913 г. Тамбовский Серафимовский Союз русских людей особо отмечал готовящееся прославление Питирима Тамбовского. В 1921 г. И. А. Аносов был избран на Русский Зарубежный Собор в Сремских Карловцах, в котором принимал активное участие. В эмиграции принял священнический сан; протоиерей; служил в Германии, затем в США.

36. СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ –
ЕПИСКОПУ ФЕОДОРУ (ПОЗДЕЕВСКОМУ)

Сергиев Посад
8 августа 1916 года



Ваше Преосвященство!

Глубокочтимый и дорогой Владыко!

Можно быть благодарным Высокопреосвященнейшему Никону за его внимание к нашему журналу; дай Бог, чтобы многие так же вчитывались в печатаемое нами. Вот почему очень жаль, что его ревность о чести Академии в данном случае едва ли, по разумению моему, достигает своей цели.

Лично я вовсе не притязая на какое-либо знание церковнославянского языка и потому не смог бы отрицаться и упреков в безграмотности. Но печатание «Акафиста святителю Питириму» опиралось в хронологическом порядке:

1. на рекомендацию известного филолога А. В. Ветухова⁴;
2. на Ваше разрешение и одобрение;
3. на проверку его <тщом> Иоанном Смирновым⁵, специалистом по церковнославянскому языку и
4. на просмотр и одобрение нескольких лиц, не занимающихся специально церковнославянской филологией, но осведомленных в истории

⁴ Алексей Васильевич Ветухов (1869–1941/1946). Родился в слободе Терновая Волчанского уезда Харьковской губернии, сын священника Пантелеимоновской церкви в Харькове о. Василия Ветухова. Филолог, преподаватель русского языка в средних учебных заведениях г. Харькова. В разных источниках дата смерти указывается разной (от 1941 до 1946 г.).

⁵ Иоанн Михайлович Смирнов, священник (1879–1937). Из Московской епархии, 5-й магистрант LXVI курса МДА (1907–1911 гг.). Экстраординарный профессор (1918 г.) по кафедре Церковнославянского и русского языков с палеографией, магистр богословия (1918 г.). В 1919–1923 гг. служил в Бутурлинске Воронежской губернии. В 1923–1932 гг. служил священником в церкви Святого Духа на Лазаревском кладбище в Москве, в 1932–1935 гг. — в Тихвинской церкви в Сузеве, затем — в Троицкой церкви на Пятницком кладбище, с декабря 1935 г. — в церкви во имя иконы Знамения Божией Матери у Крестовой заставы. В ноябре 1937 г. арестован и по приговору расстрелян в Бутово.

языка и, во всяком случае, не безграмотных, к каковым, если Высокпреосвященнейший Никон настаивает, согласен отнести лишь себя одного.

Кому ни показывал я этого Акафиста, ото всех получал одобрение и похвалы; о себе, как о подсудимом, не стану говорить.

Теперь вопрос, следовательно, об основательности возбуждаемых обвинений по пунктам.

Из этих обвинений признаю только два, а именно явные опечатки: «свете освещающая» (ик<ос> XI) и «в стране наша» (ик<ос> V) — вместо «освещающий» и «нашей». Опечатки эти беру на себя; корректуру эту я делал наскоро, уезжая на погребение своего шурина, и удивляюсь не тому, что есть 2 опечатки, а тому, что их не гораздо более. Да и вообще во всем июньском номере, начиная от Акафиста и кончая протоколами, есть опечатки, обусловленные, очевидно, какими-то общими причинами, ибо корректуры делались разными лицами.

Наиболее важным из обвинений архиепископа Никона, несомненно, должно признать его указание на будто бы допущенное г. Аносовым смещение 2-го и 3-го лица в формах «отъя» (конд<ак> IV), «вопя» (конд<ак> IV), «яви» (конд<ак> III), «утиши» (ик<ос> 5), «бываше» вместо «отъял еси», «вопял еси», «явил еси»... По мнению архиеп<ископа> Никона, это 3-и лица, тогда как нужны были бы вторые. Но эти формы, как происходящие от глаголов с основой на *i* и на *e*, правильны, ибо суть именно 2-е лица ед<инственного> ч<исла> аориста. Те же формы, которые предлагает архиеп<ископ> Никон, разнятся от этих вовсе не лицом, как полагает он, а временем, ибо суть формы perfectum'a (прошедшее описательное первое). Недоразумение явно! Если поднимается вопрос о смешении между собою только одних лиц (2-го и 3-го), то тем самым форма времени признается одной и той же. Между тем дело обстоит вовсе не так: в 1-м случае (т.е. в Акафисте) употреблен аорист, рекомендуемая же архиепископом Никоном форма принадлежит perfectum'у; 3-е л<ицо> в аористе тоже «яви», «отъя» и пр<очее>, в perfectum'e — «явил есть», «отъял есть». Если же перенести спор на другую почву, не морфологии, а синтаксиса, т.е. заговорить о большей *уместности* в разбираемых пунктах Акафиста какой-либо из этих двух форм времени, то опять-таки более прав г.

Аносов, нежели его Высокопреосвященнейший критик. Аорист, как известно, прежде всего констатирует факт, *наступивший в прошедшем*; perfectum же (= недавно прошедшее) выражает настоящий результат действия; понятие *окончания* этого действия не всегда с ним соединяется. Форма «бываше», которую архиеп. Никон отметил тоже в качестве формы 3-го лица, есть imperfectum 2-го лица ед. ч. и совершенно правильна. Что же касается синтаксической ее точности, то все зависит от того, как понимать упоминаемый здесь (конд<ак> VIII) факт исцеления. Если смысл *единократный* (исцелился, а что было дальше — неизвестно), то тогда следует употребить аорист (а не perfectum, как думает Е<го> Высокоп<реосвященство>) и, кроме того, более соответствующий глагол «быти» «здрав бы или бысть(-ъ)»; если же смысл *многократный* (так, очевидно, думал и автор), то совершенно правильно поставлен imperfectum с «бываше» (т.е. не только исцелился в этот раз, но и вообще получил здоровье).

Далее делается архиепископом Никоном упрек в применении к святителю в качестве похвалы отвлеченных понятий, а именно называния его «проповеданием светлостей Божиих» (ик<ос> XI), «изображением ликов Заступницы» (ик<ос> XI), «насаждением святых дров» (ик<ос> XI), «удобрением злых премудрыми словесы» (ик<ос> IV), «искоренением суеверия» и «устроением благочестной жизни». Но пользование отвлеченными понятиями, олицетворяемыми в лице восхваляемого святого, есть самый обычный прием церковной поэзии. Я даже затрудняюсь выбрать примеры такого пользования, потому что сюда относятся чуть ли не сплошь все акафисты. Что касается, в частности, до выражений, приводимых Высокопреосвященнейшим Никоном, то все они уместны, правильны и употребительны, что, если угодно, можно подтвердить имеющимися у меня справками. Архиепископу Никону не нравится выражение «камень во главу Церкви», но в икосе I-м под «ея» разумеется вовсе не Церковь вообще, а Церковь Тамбовская (см. текст); полагаю, что это все-таки разница. А может ли отрицать архиепископ Никон, что просветителя Тамбовского края уместно назвать «камнем во главу» основанной им там Церкви? И догматически и грамматически подобное выражение непогрешительно. Что же касается «красивости» его, то это дело вкуса, равным образом как

и оценка со стороны «нескладности» кондака 7-го и икоса 7-го, в которых Высокопреосвященнейший Никон никаких ошибок не указывает. Наконец, остается выражение икоса 1-го: «Радуйся, Богоматери народною любовию к тебе умиление». «Скажите мне, какой смысл в этом выражении?» — спрашивает архиепископ Никон. Как мне, так и тем, кому я показывал Акафист, смысл этот ясен. А именно: ты, святитель Питирим, умиляешь Богоматерь («еси умиление Богоматери») народною любовью к тебе, т.е. тем, что народ тебя любит. Итак, г. Аносов говорит, что народная любовь к святителю Питириму так велика, что ею умиляется Божия Матерь. Разве это непонятно?

Вот и все возражения, предъявленные нам архиепископом Никон. Смею, после сказанного, думать, что его слова: «А грешки против славянской грамматики в каждом песнопении!..» — несколько поспешны, так что предполагаемый им блазнящийся читатель блазнился бы напрасно.

Вот почему совет Его Высокопреосвященства о необходимости вырезать и сжечь Акафист едва ли есть основание исполнять, тем более что он и запоздал: письмо архиепископа Никона получилось тогда, когда номер был уже разослан.

В одном только согласен я с Его Высокопреосвященством, а именно, что портрет князя Хилкова следовало бы поместить в тексте его писем, как я и распорядился (см. оглавление); типография, однако, сделала по-своему. Соблазнительного тут, конечно, ничего нет, но, пожалуй, не совсем удобно; однако за эту неловкость архиепископу Никону должно винить не редакцию, а типографию.

Итак, хотя и не соглашаясь почти ни с одним из возражений Высокопреосвященнейшего Никона, я, как редактор, хотел бы тем не менее выразить ему свою благодарность за внимание.

†

Может быть, при встрече с ним он будет добр разрешить ему дело в этом смысле⁶.

⁶ Вероятно, смысл высказывания следующий: «Может быть, он изволит при встрече выслушать эти соображения и принять в качестве разрешения вопроса». — *Примеч. ред.*

Прошу Ваших святых молитв и благословения.
Преданный Вам священник Павел Флоренский

Публикуется по авторизованной машинописи.

Письмо без конверта. Сверху первой страницы рукой отца Павла: «№ 2. Копия».

От слов: «Недоразумение явное...» — и до конца абзаца отец Павел цитирует записку священника И. Смирнова от 7 августа 1916 г.:

1. Формы: —яви (ик<ос> III, —явити, гл<агол> с основой наст<оящего> вр<емени> на -i), отъя (конд<ак> IV, —отъяти, гл<агол> с осн<овою> наст<оящего> вр<емени> на -е), вопия (ibid, —въпити, осн. на гл<аголе> -i), утишии (ик<ос> V, —оутишити) — правильны: = 2 л<ицо> ед<инственного> ч<исла> аориста.

2. Предлагаемые взамен (как более точные) ф<орма> 2 л<ица> — «явилъ еси», «отъял еси», «вопаял еси», «утишил еси» — берутся от иной совершенно временной формы, именно perfectum (= прошедшее описательное первое).

Недоразумение явное. Если поднимается вопрос о смешении между собою только одних лиц (2 и 3), то тем самым форма времени признается одной и той же. Между тем дело обстоит вовсе не так: в 1 случае (= Акаф<ист>) употреблен аорист, рекомендуемая же форма принадлежит к perfectum; —3 л<ицо> в аор<исте> б<удет> тоже «яви», «отъя» и пр<очее>, в perfectum — «явилъ есть», «отъялъ есть» и пр<очее>.

Если же перейти на другую почву — не морфологии (которая здесь для рецензента безусловно <неустойчива>), а синтаксиса, т.е. заговорить о большей уместности в разбираемых пунктах Ак<афист> а к<аких> -л<ибо> из этих двух форм времени, то опять-таки г. Аносов более прав, нежели... Аорист, как известно, прежде всего констатирует факт наступивший в прошедшем; Perfectum же (= недавно прошедшее) выражает настоящий результат действий; понятие окончания этого действия не всегда с ним соединяется.

3. Ф<о>р<ма> «бываше» (конд<ак> VIII, — бывати, осн<ова> наст<оящего> вр<емени> на -je) есть imperfectum 2 л<ица>

ед<инственного> ч<исла> и совершенно *правильна*. Что же касается синтаксической ее точности, то все зависит от того, как понимать упоминаемый здесь (конд<ак> VIII) факт исцеления. Если смысл *единократный* (исцелился, а что с ним было дальше — неизвестно), то тогда следует употребить 1) аорист и 2) б<олее> соответствующий глаголу «*быти*» = «здрав *бѣе* или *бѣсть* (-ѣ)»; если же смысл *многократный* (так, очевидно, думал и автор), то совер<шенно> правильно поставлен *imperfectum 2 л<ица>* «*бываше*» (*то есть не только исцелился в этот раз, но и вообще получил здоровье*).

4. «Свыше... освящающая», «в земле наша» — явные недосмотры корректора.

Свящ<енник> И<оанн> Смирнов

37. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
10 августа 1916 года

†
Дорогой о<тец> Павел!

Очень рад, что утерли нос Высоко<преосвященнейшему> критику. Если бы даже и были более крупные недочеты в Акафисте, то и тогда можно только критиковать, как всякую литературную вещь, а не отрицать совершенно, тем более она не для церковного употребления.

Посылаю на Ваше усмотрение опять акафист святителю Ермогену: автор его о<тец> Илья Гумилевский⁷; его просил причт Успенского собора написать службу и акафист свят<ителю> Ермогену. То и другое написано; я не знаток славянизмов, есть кое-что мне не нравящееся,

⁷ Священник Илья Васильевич Гумилевский (20 июля 1881 г. — 7 декабря 1965 г.) — экстраординарный профессор МДА по кафедре Литургики (1912–1919); клирик храма Христа Спасителя. С 1914 г. служил в разных московских храмах. В 1928 г. был арестован и сослан. Вернулся в Москву; вышел за штат (см. о нем: Голубцов 1999а. С. 38).

но, исполняя желание автора и как опыт религиозно-богослужебного творчества, думаю, если Вы найдете возможным, печатать и его, сделав соответствующее примечание, а м<ожет> б<ыть>, и указание кой-чего и пожелания в примечаниях⁸. Акафист я просмотрел очень бегло — дорогой.

Храни Вас Господь.

С любовью Е<пископ> Феодор

Публикуется по автографу.

Адрес на конверте: «Е<го> В<ысоко> п<реподобию> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому от Е<пископа> Феодора».

Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1916.VIII.11. Переписка с архиеп<ископом> Никоном».

На письме в правом верхнем углу рукой отца Павла: «№ 3».

38. АРХИЕПИСКОП НИКОН (РОЖДЕСТВЕНСКИЙ) – СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Троице-Сергиева Лавра
24 августа <1916 года>

Многоуважаемый отец Павел, мир Вам.

Жалею, что своим дружеским письмом на имя преосвященнейшего отца Ректора⁹ отнял у Вас время и заставил сотрудников Ваших трудиться над объяснением, в чем не было бы нужды, если бы я имел честь лично быть с Вами знаком. Стоило бы повидаться — и делу конец.

Между тем приходится все же сказать, что я славянские аористы знаю, но употреблять в акафистах язык времен Остромира не подobaет, ибо его плохо будут понимать современные читатели; что слова должно употреблять так, чтобы не могло быть перетолкований, а по-сему слово, например, «удобрение», в обычном употреблении озна-

⁸ Служба и акафист святителю Ермогену были опубликованы в «Богословском вестнике»: Гумилевский И., свящ., 1916. С. 3–26, 2-я пагин.

⁹ Епископ Феодор (Поздеевский).

чающее «украшение», не может быть употреблено в смысле обращения злого в доброго («святителей удобрение и отцев слава»), как написал г. Аносов, а равно и слово «умиление» в отношении к небожителям никогда не употребляется, ибо означает переживание во плоти сущих людей, а не перешедших уже в блаженную жизнь...

Можно бы и еще поспорить с автором акафиста кое о чем, и я уверен, что такой акафист не прошел бы в С<вятейшем> Синоде. Но это бесполезно, тем более, что С<вятейший> Синод уже одобрил другой акафист¹⁰, составленный более удачно.

Дело в том, что акафисты следует писать языком Четых-Миней Дмитрия Ростовского, а не Остромирова Евангелия.

Раз Вы желаете, чтобы читатели высказывали свое мнение о редактируемом Вами журнале, то позволю себе сказать: недоумеваю, какое отношение имеет к «богословской» науке и Духовной академии, например, Ваша статья «Приведение чисел»¹¹... Знаю, что это неприятно автору, но ведь надо же пожалеть и читателя; скажу откровенно: такими статьями можно так запутать его, что он вперед не будет подписываться...

Ну вот, я опять уколол Вас: простите. Был бы очень благодарен, если бы Вы когда-нибудь заглянули в мою келью: нашлось бы о чем поговорить¹².

Божие Вам благословение.

Ваш сомолитвенник, просящий Ваших святых молитв
Архиепископ Никон

Публикуется по авторизованной машинописи.

Адрес: «Его Благословиению Редактору “Богословского Вестника”, Профессору Павлу Александровичу» Флоренскому от Архиепископа Никона». Ручкой отца Павла: «Получ<ил> 1916.VIII.24. № 4».

¹⁰ В 1914 г. был одобрен акафист, составленный прот. Василием Тигровым. — *Примеч. ред.*

¹¹ Флоренский П., свящ. 1916. С. 292–321, 2-я пагин.

¹² Возможно, намек на афонский спор об имени Божиим, в котором архиепископ и священник Павел Флоренский занимали разные позиции.

39. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
29 сентября 1916 <года>

†
Дорогой отец Павел!

Прочитал сейчас в «Богословском Вестнике» Вашу рецензию на Херсонского¹³, и хочется Вас целовать и благодарить.

С любовью Епископ Феодор

Закрытка. Адрес: «Е<го> В<ысоко>п<реподобно> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому. Профессору Академии. От Е<пископа> Феодора». Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1916.IX.29 Серг<иев> Пос<ад>».

40. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
13 октября 1916 <года>

†
Дорогой отец Павел!

Госпожа Верховцева просила сделать ей 1200 оттисков в обложке¹⁴, причем деньги она уплатит по стоимости бумаги и проч. Нужно

¹³ В БВ за июль—август 1916 г. был помещен отзыв о. Павла о кандидатском сочинении студента МДА Василия Херсонского «Этико-социальная теория А. С. Хомякова». В этой небольшой работе о. Павлом был намечен подход к изучению славянофильства в духе философского символизма и «конкретной метафизики», подробно развитой им позднее (Флоренский П., свящ. 1990): основным в учении А. С. Хомякова признавалась мысль «о необходимости конкретных форм для воплощения абсолютного начала жизни». Этот отзыв, вместе с более обширной рецензией на исследование В. В. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» (опубликована в том же номере БВ), был издан отдельной книгой: Флоренский П., свящ. 1916. Рецензия на книгу В. В. Завитневича была впоследствии переиздана в кн.: Флоренский П., свящ. 1996. С. 278–336.

¹⁴ Воспоминания Веры Тимофеевны Верховцевой (1862–1940) «Светлой памяти отца Иоанна Кронштадтского» были опубликованы в БВ (1916. Т. 3. № 10/11/12.

исполнить ее желание и желание Митрополита и приготовить брошюры поскорее.

Прошу святых молитв.

С любовью Епископ Феодор

Р.С. Может быть, желаете для «Богословского Вестника» мою речь¹⁵ при открытии женских богословских курсов?»

Адрес на конверте: «Его Высокопреподобию отцу Павлу Александровичу Флоренскому. Редактору “Богословского Вестника”». Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1916.X.13».

Закрытка. Адрес: «Е<го> В<ысоко>п<реподобию> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому. Профессору Академии. От Е<пископа> Феодора». Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1916.IX.29 Серг<иев> Пос<ад>».

41. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад
Ноябрь 1916 года

Дорогой отец Павел!

Посылаю корректуру¹⁶; если можно, пришлите мне не позднее 30-го один оттиск отзыва на хорошей бумаге для отсылки в Питер Митрополиту Владимиру.

С любовью Епископ Феодор

С. 511–535, 2-я пагин.). В письме М. А. Новоселова от 7 ноября 1916 г., адресованном о. Павлу, читаем: «Владыка (еп. Феодор (Поздеевский). — Ред.), увидев у меня рукопись Веры Тимофеевны Верховцевой и узнав ее содержание, возжелал напечатать ее в “Богословском Вестнике” и даже подписал “разрешение”. Рукопись пересылаю Вам вместе с этим письмом. Не затеряйте! Дубликата, кажется, нет».

¹⁵ Феодор (Поздеевский), еп. 1916. С. 177–181, 2-я пагин.

¹⁶ Имеется в виду «Речь при открытии женских богословско-педагогических курсов в Москве», корректура которой была вложена в конверт. Курсы были открыты 8 ноября 1916 г. в Скорбященском монастыре.

Визитная карточка в конверте. Адрес: «Его В<ысоко>п<реподобию>
о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому».

42. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Сергиев Посад

16 декабря 1916 <года>



Дорогой отец Павел!

Посылаю Вам статью П. Б. Мансурова¹⁷; я ее прочитал с большим удовольствием, тем более что эту же точку зрения я всегда оспаривал в беседах с Н. Д. Кузнецовым¹⁸, <о том, чтобы> дополни<ть> требо-

¹⁷ Павел Борисович Мансуров (1860–1932). Дипломат, историк Церкви, с 1916 г., после кончины Ф. Д. Самарина, председатель Совета Братства Святителей Московских. По-видимому, в статье-записке П. Б. Мансурова речь шла о принципах устройства Церкви в России после завершения Первой мировой войны, предполагавшегося для России победоносным. Ожидалось, что к России будет присоединен Константинополь. О подобной, но более ранней записке П. Б. Мансурова можно прочитать в дневнике Л. А. Тихомирова: «Сегодня (т.е. 1 апреля [1916 г.]) был у Мих. Петр. Степанова. Дело очень интересное: Павел Борисович Мансуров подал Великой Княгине записку об устройении отношений между Константинопольским патриархом и Русской Церковью по присоединении Константинополя к России...» (Дневники Л. А. Тихомирова 2008. С. 216). Л. А. Тихомиров, в свою очередь, составил собственную записку — проект, предусматривающий независимое и отдельное от Русской Церкви существование в России Константинопольского Патриархата. Вероятно, что такого мнения придерживался и П. Б. Мансуров. Тогда возможно, что Н. Д. Кузнецов, с которым спорил владыка Феодор, имел противоположное мнение, считая, что в пределах Российского государства Церковь должна быть единой. (См. также: Лисовой Н. Н. Русская Церковь и Патриархаты Востока. Три церковно-политические утопии XX века // Религии мира. История и современность. М., 2002. С. 143–219. — Примеч. ред.)

¹⁸ Николай Дмитриевич Кузнецов (1863–1930) — правовед, присяжный поверенный, доцент МДА по кафедре Церковного права в 1911–1913 гг., участник Предсоборного Присутствия 1906 г., автор ряда проектов церковных реформ и многих церковно-юридических документов в защиту прав Православной Церкви. Умер в ссылке в Алма-Ате. Доцентом МДА, в условиях сложившейся в Совете МДА в 1911 г. конфликтной ситуации, Н. Д. Кузнецов стал благодаря решительной поддержке владыки Феодора (см.: Голубцов 1999. С. 227–229).

ванием патриаршества и у нас, так чтобы в Русском государстве были 2 патриархата, в чем ничего нет странного, если прежде в Византийской Империи были 4-е и теперь в Оттоманской тоже. А почему бы и не напечатать эту статью-записку? Впрочем, раз автор не дает для печати, то, конечно, нельзя. Благодарю <нрзб.> за память. Удобно ли, что «Богословский Вестник» поздно выйдет? Теперь должна быть подписка. Не забудьте напечатать извещение, что юбилейные значки можно купить у Хлебникова за 38 рублей штуку¹⁹.

Приятно было читать о Ф. Д. Самарине²⁰.

Прошу святых молитв.

Епископ Феодор

P.S. Вашим докладом о Федоре Дмитриевиче остались весьма довольны²¹.

Кафедру новую «восточную» необходимо уничтожить — так и в Питере мы решили, — действительно, ее лучше заменить агиологией с аскетикой, создать особую из сих наук кафедру²², тем более что при пастырском богословии ей уделяется много времени.

¹⁹ В оглавлении БВ (1916. № 10—12) упоминается объявление о продаже юбилейных значков, однако в самом выпуске такого объявления нет.

²⁰ Федор Дмитриевич Самарин (1858—1916) — общественный, государственный и церковный деятель славянофильского направления; племянник славянофила Ю. Ф. Самарина. Один из членов-учредителей «Кружка ищущих христианского просвещения», председатель Совета Братства Святителей Московских со дня его основания 27 декабря 1909 г., член Государственного Совета по выборам (1906—1908). Участвовал в работе Предсоборного Присутствия. Владыка Феодор благосклонно отозвался о публикации докладов, сделанных на заседании Братства Святителей Московских 1 декабря 1916 г., на 40-й день кончины Федора Дмитриевича: Федору Дмитриевичу Самарину († 23 октября 1916 г.) от друзей (Заметки Вл. А. Кожевникова 1916. С. 543—581, 2-я пагин.; и отдельный оттиск (Сергиев Посад, 1916)).

²¹ Создается впечатление, что владыка Феодор передает о Павлу мнение о его докладе некоего высокопоставленного лица, хорошо известного им обоим и высказанное ему лично или через П. Б. Мансурова. Возможно, речь идет о прмц. великой кн. Елизавете Феодоровне.

²² В мае 1917 г. отец Павел подал в Совет МДА «Докладную записку о необходимости введения кафедры Агиологии». Опубликована в: БВ. 5—6. 2005—2006. С. 465—473 (текст записки вместе с черновиком), 629—638 (библиография по агиологии, составленная о Павлом как приложение к «Докладной записке»).

Адрес на конверте: «Его Высокопреподобию отцу Павлу Александровичу Флоренскому».

Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1916.XII.16 Сергиев Посад».

43. СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ –
ЕПИСКОПУ ФЕОДОРУ (ПОЗДЕЕВСКОМУ)

Сергиев Посад
18 января 1917 года



Глубокочитимый и дорогой Владыка!

Вы разрешили к печати воспоминания госпожи Верховцевой; но я не уверен, что Вы прочли их. Посему я присылаю Вам взглянуть начало их. Мне думается, что поставленное в фиолетовые скобки на страницах 511–513 совершенно банально и, главное, портит впечатление от дальнейшего; следовало бы выкинуть это, но я лично не решаюсь, усвоив себе представление о Верховцевой как об особе не малого о себе мнения. В оттисках, уже сделанных, напечатано каждое слово ее. Полагаю, что можем и мы иметь свои редакционные соображения.

Присылаемый лист корректуры прошу вернуть, по возможности скорее, обратно мне.

Простите, что беспокою Вас. Но чую, что из-за Верховцевой будут у нас толки и помимо предлагаемого к изъятию; а потому хотелось бы устранить хоть часть поводов к разговорам.

Прошу Вашего благословения и остаюсь преданный Вам недостойный священник Павел Флоренский.

Адрес на конверте: «Его Преосвященству Преосвященнейшему Епископу Феодору, Ректору Моск<овской> Дух<овной> Ак<адемии>».

44. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Москва – Сергиев Посад>
27 июля 1918 года

†

Дорогой о<тец> Павел,

по моему мнению, к сделанному Вам предложению²³ отнестись нужно просто: хотят послушать — пусть и послушают. Не нужно Вам задаваться целями какими-н<ибудь> специальными, миссионерско-апологетическими; что Бог даст, то и ладно. И о последствиях постарайтесь предусмотреть, о хороших или худых.

М<ожет> б<ыть>, только изложить читанное Вами в форме удобоприемлемой для аудитории, если она мало интеллигента и философия, чтобы не сделала выводов обратных тем, кои следуют. Вот мое простое мнение, и если оно приемлемо, то Бог благословит. Вспоминаю с сердечным умилением дни Троицы и Св<ятого> Духа; — да укрепит Господь иерея Сергия²⁴, и про другого иерея Сергия (Соловьева)²⁵ прошу Вас — не оставляйте его; теперь он у Вас в академии²⁶. <Нрзб.> Вас благодарю и целую, равно и прочих.

²³ Вероятно, речь идет о лекциях, подобных прочитанным в Москве в мае и июне 1918 г. (цикл «Философия культа») (Андроник (Трубачев), игумен 1986. С. 239–242).

²⁴ Речь идет об о. Сергии Булгакове, рукоположенном епископом Феодором в день Святой Троицы (10/23 июня 1918 г.) в сан диакона и на следующий день, в день Святого Духа (11/24 июня 1918 г.), — в сан священника (Булгаков С., прот. 1991. С. 41–42).

²⁵ Священник Сергей Михайлович Соловьев (13 октября 1885 г. — 2 марта 1942 г.). Внук С. М. Соловьева и племянник В. С. Соловьева. Поэт, филолог, религиозный публицист. После окончания в 1911 г. Московского университета учился в МДА (1915–1918 гг.). Там же преподавал патрологию. В 1916 г. рукоположен в сан священника. В 1920 г. перешел в католичество. Написал книгу «Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция», которая впервые была издана в Брюсселе в 1977 г. В 1931 г. был арестован. Находясь в заключении, заболел нервно-психическим расстройством, от которого не излечился до конца жизни.

²⁶ С апреля 1917 г. еп. Феодор перестал быть ректором Академии.

Прошу св<ятых> молитв.

С люб<овью> Е<пископ> Ф<еодор>

Публикуется по автографу. Опубликовано с сокращениями: *Андроник (Трубачев), иг.* Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии // БТ. Московская духовная академия. 300 лет (1685—1985). Юбилейный сборник. М., 1986. С. 240.

Адрес на конверте: «Е<го> В<ысоко>п<реподобно> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому».

Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1918.VII.27. Серг<иев> Пос<ад>. Чрез о<тца> эконома дух<овной> академии».

45. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) —
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

<Москва — Сергиев Посад>
22 сентября 1918 <года>

†

Дорогой о<тец> Павел!

Пишу Вам пока секретно, но прошу ответа определенного. Мысль об открытии Высшей Б<огословской> школы, имеющей специальные задачи (разработка богословия на строго церковном святоотеческом принципе с подготовкой пастырей), принята Св<ятейшим> Патриархом и благословлена, несмотря на всякое противодействие профессоров. Мы уже добились регистрации этой школы у Совдепа; занятия пока у меня в Дан<иловом> монастыре. Теперь состав профессоров: на 1-й курс у нас намечены предметы: Св<ященное> Писание Ветхого Завета — чит<ает> о<тец> иером<онах> Венедикт²⁷, др<евняя> ц<ерковная> ист<ория> — С. П. Мансуров²⁸, патроло-

²⁷ Не удалось установить, о ком идет речь.

²⁸ Сергей Павлович Мансуров (1890—1929). Сын П. Б. Мансурова. Учился в 5-й Московской гимназии и на философском отделении историко-филологического факультета Московского университета вместе с Н. С. Трубецким и Д. Ф. Самариным. Был женат на Марии Федоровне Самариной, дочери Ф. Д. Самарина. В 1918—1919 гг. ра-

гия — свящ<енник> С. М. Соловьев²⁹, литургика — свящ<енник> Гумилевский³⁰, аскетика — Е<пископ> Ф<еодор>, философия — о<тец> П<авел> Флоренский, языки — Соболевский³¹; намечаем и лекторов, указанных над семи предметами³². Согласны ли Вы читать философию — пока 3 часа с платой 300 р. в месяц. А м<ожет> б<ыть>, Вы пожелали бы другой предмет, напр<имер> агиологию или системат<ическое> богосл<овие>?!

Ф. К.³³ Андреева <мы бы просили или может быть просить> тоже взять к<акой>-н<ибудь> предмет — у нас есть и психология. Спросите и его: согласен ли он у нас работать? Когда у нас все выяснится, мы, конечно, соберемся обсудить план учебных лекций.

Храни Вас Господь.

С люб<овью> Е<пископ> Ф<еодор>

ботал вместе с о. Павлом в Комиссии по охране памятников Троице-Сергиевой Лавры. Арестовывался. В 1926 г. принял священный сан и служил в Сергиево-Дубровинской женской обители села Дуброво Верейского района. Известный его труд — «Очерки из истории Церкви» (М., 1994).

²⁹ См. примеч. 846.

³⁰ Илья Васильевич Гумилевский, священник. Подробнее о нем см. в примеч. 7.

³¹ Сергей Иванович Соболевский (13 августа 1864 г. — 6 мая 1963 г.). Филолог; с 1928 г. — член-корреспондент АН СССР. До 1917 г. преподавал в различных высших учебных заведениях. В МДА с 1909 г. преподавал греческий язык.

³² В оригинале фамилии лекторов указаны над соответствующими названиями предметов. При публикации для удобства фамилии лекторов поставлены через тире. — Ред.

³³ Феодор Константинович Андреев (1 апреля 1887 — 23 мая 1929) учился в Институте гражданских инженеров (1905–1908), окончил экстерном Московскую духовную семинарию (1909), а в 1913 г. — МДА со степенью кандидата богословия, был учеником, а затем близким другом о. Павла Флоренского, оказавшего на него огромное влияние. С 1913 г. (фактически с 1914) — исправляющий должность доцента кафедры систематической философии и логики МДА. После вынужденного перенесения деятельности МДА в Москву вернулся в Петроград. В 1920–1923 гг. — профессор Петроградского Богословского института по кафедре Христианской апологетики. 17 декабря 1922 г. рукоположен в диакона, а через два дня во священника. Дважды арестовывался. В декабре 1928 был освобожден из-за тяжелой болезни, от которой скончался.

P.S. Не знаю адреса С. П. Мансурова, спросите и его о согласии, м<ожет> б<ыть>, и он, кроме истории, что-л<ибо> желает.

Е<пископ> Ф<еодор>

Опубликовано с сокращениями в журнале: Даниловский благовестник. М. 1996. Вып. 8. С. 43–44. Публикуется по автографу.

Адрес на конверте: «Академия. Е<го> В<ысоко>п<реподобно> о<тцу> Павлу Флоренскому».

Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1918.IX.22, ответ 1918.IX.22–23».

Ответ опубликован: Андроник (Трубачев), игумен. Священник Павел Флоренский – профессор Московской духовной академии // БТ. Московская духовная академия. 300 лет (1685–1985). Юбилейный сборник. М., 1986. С. 240–241.

46. СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ – ЕПИСКОПУ ФЕОДОРУ (ПОЗДЕЕВСКОМУ)

Сергиев Посад – Москва. Данилов монастырь
22 сентября 1918 года



Дорогой и глубокочтимый Владыко!

Разумеется, с Вами я согласен делать что угодно и где угодно, так что не для чего, собственно, было и спрашивать меня принципиально. Если могут быть затруднения, то только технические – например, не будет трамвая к Вам в Данилов или что-нибудь подобное. Но приложу все усилия, чтобы и таковые препятствия, если бы они возникли, устранить.

Ваши планы, разумеется, я приветствую. В смысле же тактическом ни философии, ни психологии, ни языков под сими заглавиями быть не может, ибо (Вам вероятно еще неизвестный) декрет запрещает общеобразовательные предметы в частных школах, и посему в Посадской академии уже предпринята (о ирония судьбы! Совнарком делает то, чего не мог сделать Синод) замена общеобразовательных предметов специально-богословскими. Несомненно, и Вам придется

сделать то же, да это будет и правильнее, ибо ни я, ни Ф. К. Андреев не будем читать *просто* философии, *просто* психологии и т<ому> п<одобное> вне отношения к вопросам веры, как не читали доселе и в Посаде, м<ожет> б<ыть>, вопреки букве устава, но согласно духу его. Полагаю, надо будет ввести и Вам что-нибудь вроде: «Философские предпосылки религиозного непонимания», м<ожет> б<ыть>, с прибавкою: «в историческом развитии». Агиологию мне стыдно было бы отбивать у своего же ученика о<тца> Павла³⁴, тем более что он должен же проявлять себя в избранной им области. Против основного богословия я ничего тоже не имею, но буду тогда читать каждый год разное (это впрочем и вообще), например философию культа³⁵ и т.п. Вообще же, я согласен на всякие комбинации, хотя и спешу, в интересах дела, выторговать себе заранее возможно меньшую стесненность ученическими рамками — чтобы лекции носили характер свободных импровизаций, что у меня выходит живее и одухотвореннее. А основная задача, которую нужно поставить мне по свойствам моего образования, это по преимуществу «кафартика», т.е. очищение ума от ложных предпосылок и догматов современности, от ложной науки, ложной философии, чтобы чистым оком ума учащиеся научились взирать на область духовную, благодатью открываемую. Могу заниматься я и другим, но в интересах дела, думаю, полезнее всего заниматься мне именно вышесказанным: я считаю, что вовсе не столь нужно научить системе того или другого философа, как выпрямить самые понятия, и тем облегчить путь («уравнять пути») грядущему в душу Христу.

Поговорить с Ф. К. Андреевым³⁶ сейчас нет возможности. У него скончался брат, и потому Ф. К. уехал в Петроград, когда же приедет — неизвестно.

[Далее о Г. Х. Мокринском по поводу его «психического заболевания» и об устройстве его в Данилов монастырь. — *иг. Андроник.*]

³⁴ Иеромонах Павел (Волков; 1888 — после 1952 г.) — ученик о. Павла по МДА (См.: Из наследия выпускника... 2008). В 1916 г. о. Павел написал отзыв на его кандидатское сочинение «Жития святых как основа для построения гносеологии» (не опубликован) (Андроник (Трубачев), игумен 1986. С. 235).

³⁵ См.: Флоренский П., свящ. 2004.

³⁶ О Ф. К. Андрееве см. примеч. 854.

Послано с Сергеем Фуделем³⁷ с <нрзб.> ко мне говорить о Мо-
кринском.

Публикуется по авторской копии.

47. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Москва – Сергиев Посад
10 ноября 1918 года

†
Дорогой о<тец> Павел!

Посылаю Вам объявление о нашей школе. Что Бог даст – попро-
буем. Правда, живу все время в страхе от нападений на монастырь бе-
сов, коим хочется нас изгнать, но пока Бог милостив. Предполагаю
18 н<оября> служить молебен, а с 19-го (понед<ельник>) и лекции.
Посылаю Вам объявление, из коего увидите, кто и что у нас есть. Еще
когда я хлопотал об регистрации, я помнил предметы все в степ<ени>
богословских и Ваш предмет просто означил [как] рел<игиозно>-
фил<ософский> предмет.

Лекции Ваши по понед<ельникам>; если приедете к 5 ч<асам>
веч<ера>, то хорошо и начать с 5 или 5 1/2 часа и 2 часа; так пока 2 или
2 1/2 часа и б<удем> читать. Ради Вас занимаются некоторые добрые
и почтенные люди, и, конечно, Вам теперь хорошо бы почитать «фило-
софию культа» — это особ<енно> многие желают слышать.

Объявления только напечатали, и распространять не знаю как — все
же с вольнослушателями 15 ч<еловек> есть, поровну действительных
и вольнослушающих. Св<ятейший> Патриарх дал мне 1000 р., да
другие мои добрые знакомые кое-что дали, так что у меня на 4–5 ме-
сяцев персонал обеспечен жалованием³⁸. Конечно, жалование нищен-

³⁷ Сергей Иосифович Фудель (13 января 1900 г. — 7 марта 1973 г.) — православ-
ный богослов и философ, духовный писатель.

³⁸ 3 сентября 1918 г. ВЦУ и ВЦС определили с начала 1919 г. прекратить финан-
сирование духовных академий из-за недостатка средств.

ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ)

ское — высшее 300 р. в месяц, но, м<ожет> б<ыть>, это не устрасит и Вы до более благоприятных дней поможете мне в этом деле. Конечно, ночевать б<удете> у меня.

Данилов монастырь указом Синода и Патр<иарха> определен для организации уч<еного>иноч<ества>. Я временно д<олжен> организовать это дело, и, конечно, в первую очередь надо школу, а там что Бог даст; во всем этом дадите мне добрый совет.

Целую Вас и Вашу домашнюю церковь.

С люб<овью> Е<пископ> Ф<еодор>

Публикуется по автографу.

Адрес на конверте: «Его Высокопреподобию о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому от Е<пископа> Ф<еодора>».

Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1918.ХІ.11 Сер<гиев> Пос<ад>».

48. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Москва — Сергиев Посад
<не позднее 17 ноября 1918 года>

Дорогой о<тец> Павел!

В воскресенье 18-го служу молебен пред началом занятий у нас в В<ысшей> б<огословской> шк<оле>.

Молебен после вечерни (сия в 5 ч<асов>), а с понедельника лекции — Вы начинаете.

С люб<овью> Е<пископ> Ф<еодор>

Сообщите о сем С. П. Мансурову.

Публикуется по автографу.

Закрывка. Адрес: «Сергиев Посад Моск<овской> губ<ернии>. Дом, бывший докт<ора> Якуба, священнику о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому».

Рукой отца Павла: «Получ<ил> 1918.ХІ.19».

Штемпель: «Сергиевский Посад Моск<овской> губ<ернии>. 212.18».

49. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Москва – Сергиев Посад
23 ноября 1918 года

Дорогой о<тец> Павел!

Пожалуйста, не откажитесь приехать в следующий понедельник на лекцию. Слушателей, слава Богу, 38 ч<еловек>, и все жаждут Вашего слова. В прошлый понедельник пришлось мне занять их внимание, но, боюсь, их разочаровал.

С любовью, Е<пископ> Ф<еодор>

Публикуется по автографу.

Закрытка. Адрес: «Е<го> В<ысоко>п<реподобно> о<тцу> Павлу Ал<ександровичу> Флоренскому».

Рукой отца Павла: «1918.ХІ.23. Сер<гиев> Пос<ад>».

**Недатированные записки владыки Феодора
по поводу редактирования «Богословского вестника»**

50. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) – СВЯЩЕННИКУ
ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

[Записка над текстом, озаглавленным «Основы веры»³⁹]

Прошу отца Павла прочесть и, если годна для печати, дать автору на хлеб, дабы не погубить души.

Епископ Феодор

³⁹ Статья с таким названием не была опубликована в «Богословском вестнике» в годы, когда редактором журнала работал отец Павел Флоренский (1912–1917). Возможно, заголовок был изменен. — *Примеч. ред.*

51. ЕПИСКОП ФЕОДОР (ПОЗДЕЕВСКИЙ) –
СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Если с лаврой нет договора, то, конечно, можно печатать где угодно, а поддержать И. Ив.⁴⁰ сможет.

С любовью, Епископ Феодор

Закрытка. Адрес: «о<тцу> Павлу Флоренскому».

Над публикацией работали: игумен Андроник (Трубачев), иером. (впоследствии епископ Якутский и Ленский) Зосима (Давыдов) (сконч. 9 мая 2010 года) и священник Александр Дубинин.

БИБЛИОГРАФИЯ

Андроник (Трубачев), игумен 1986 – Андроник (Трубачев), игумен. Священник Павел Флоренский – профессор Московской духовной академии // БТ. Московская духовная академия. 300 лет (1685–1985). Юбилейный сборник. 1986. С. 226–246. [*Andronik (Trubachev), igumen. Sviashchenik Pavel Florenskii – professor Moskovskoi dukhovnoi akademii (Priest Paul Florenskii – professor of the Moscow Theological Academy) // Bogoslovskie Trudy. Moskovskaia dukhovnaia akademiia. 300 let (1685–1985). Iubileinyi sbornik (Theological works. Moscow Theological Academy. 100 years (1685–1985). Anniversary collection). 1986. P. 226–246.*]

Аносос 1916 – Аносос И. А. Акафист иже во Святых отцу нашему святителю Питириму, епископу Тамбовскому и Козловскому // БВ. 1916. Т. 2. № 6. С. 211–218, 2-я пагин. [*Anosov I. A. Akafist izhe vo Sviatykh ottsu nashemu sviatiteliu Pitirimu, episkopu Tambovskomu i Kozlovskomu (Acathistus to our father among the Saints hierarch Pitim, bishop of Tambov and Kozlov) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Journal). 1916. T. 2. № 6. P. 211–218, 2-ia pagin.*]

Голубцов С., протод. 1999а – Голубцов С., протод. Московская Духовная Академия в начале XX века: Профессура и сотрудники: Основные биографические сведения. М., 1999. [*Golubtsov S., protod. Moskovskaia*

⁴⁰ Иван Иванович Писеев-Иванов (1870–неизв.) – владелец типографии в Сергиевом Посаде.

- Dukhovnaia Akademiia v nachale XX veka: Professura i sotrudniki: Osnovnye biograficheskie svedeniia (Moscow Theological Academy in the beginning of the XXth century: Faculty and staff: Main biografical information). Moscow, 1999.]
- Голубцов С., протод. 1999b — Голубцов С., протод. Стратилаты Академические: Работорцы за Церковь из корпорации Московской Духовной Академии. М., 1999. [Golubtsov S., protod. Stratilaty Akademicheskie: Rabotortsy za Tserkov' iz korporatsii Moskovskoi Dukhovnoi Akademii (Leaders of the Academy: Defenders of the Church from the corporation of the Moscow Theological Academy). Moscow, 1999.]
- Гумилевский И., свящ. 1916 — Гумилевский И., свящ. Служба и акафист святителю Ермогену, патриарху всея Руси // БВ. 1916. Т. 2. № 9. С. 3—26, 2-я пагин. [Gumilevskii I., sviashch. Sluzhba i akafist sviatiteliu Ermogenu, patriarkhu vseia Rusi (Service and acathistus to hierarch Hermogenes, patriarch of all Russia) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Journal). 1916. Т. 2. № 9. P. 3—26, 2-ia pagin.]
- Дневники Л. А. Тихомирова 2008 — Дневники Л. А. Тихомирова. 1915—1917 гг. М., 2008. [Dnevniky L. A. Tikhomirova. 1915—1917 gg. (Diaries of L. A. Tikhomirov. 1915—1917.). Moscow, 2008.]
- Заметки Вл. А. Кожевникова... 1916 — Заметки Вл. А. Кожевникова, кн. Гр. Н. Трубецкого, П. Б. Мансурова, свящ. П. А. Флоренского, М. А. Новоселова, Ф. К. Андреева и С. Н. Булгакова // БВ. 1916. Т. 3. № 10/11/12. С. 543—581. [Zametki Vl. A. Kozhevnikova, kn. Gr. N. Trubetskogo, P. B. Mansurova, sviashch. P. A. Florenskogo, M. A. Novoselova, F. K. Andreeva i S. N. Bulgakova // Bogoslovskii Vestnik. 1916. Т. 3. № 10/11/12. P. 543—581.]
- Из наследия выпускника... 2008 — Из наследия выпускника Московской духовной академии иеромонаха (впоследствии единоверческого епископа) Павла (Волкова) // БВ. 2008. № 7. С. 305—391; 2008—2009. № 8—9. С. 472—500. [Iz naslediia vypusknika Moskovskoi dukhovnoi akademii ieromonakha (vposledstviu edinovercheskogo episkopa) Pavla (Volkova) (From the heritage of an alumnus of the Moscow Theological Academy hieromonk (later a unibeliever bishop) Paul (Volkov)) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Journal). 2008. № 7. P. 305—391; 2008—2009. № 8—9. P. 472—500.]
- Переписка епископа Феодора (Поздеевского)... 2010 — Переписка епископа Феодора (Поздеевского) и архиепископа Никона (Рождественского) со священником Павлом Флоренским. Часть I. Письма 1—34 (5 августа

- 1910–24 апреля 1916) / Публикация подготовлена игуменом Андроником (Трубачевым), иеромонахом (ныне епископом Якутским и Ленским) Зосимой (Давыдовым) и священником Александром Дубининым // БВ. 2010. № 10. С. 388–433. [Perepiska episkopa Feodora (Pozdeevskogo) i arkhiepiskopa Nikona (Rozhdestvenskogo) so sviashchennikom Pavlom Florenskim. Chast' I. Pis'ma 1–34 (5 avgusta 1910–24 aprelia 1916) / Publikatsiia podgotovlena igumenom Andronikom (Trubachevym), ieromonakhom (nyne episkopom Iakutskim i Lenskim) Zosimoi (Davydovym) i sviashchennikom Aleksandrom Dubininy (Correspondence of bishop Theodor (Pozdeevskii) and archbishop Nikon (Rozhdestvenskii) with priest Paul Florenskii. Part I. Letters 1–34 (August 5, 1910 – April 24, 1916) / Publication prepared by hegumen Andronicus (Trubachev), hieromonk (now bishop of Iakutsk and Lena) Zosimus (Davydov) and priest Alexander Dubinin) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Journal). 2010. T. 10. P. 388–433.]
- Булгаков С., прот. 1991 – Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. П., 1991. [Bulgakov Sergii, prot. Avtobiograficheskie zametki (Autobiographical notes). P., 1991.]
- Феодор (Поздеевский), еп. 1916 – Феодор (Поздеевский), еп. Речь при открытии женских богословско-педагогических курсов в Москве // БВ. 1916. Т. 3. № 10/11/12. С. 177–181, 2-я пагин. [Feodor (Pozdeevskii), ep. Rech' pri otkrytii zhenskikh bogoslovsko-pedagogicheskikh kursov v Moskve (Speech at the opening of women's theological-pedagogical courses in Moscow) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Journal). 1916. T. 3. № 10/11/12. P. 177–181, 2-ia pagin.]
- Флоренский П., свящ. 1916 – Флоренский П., свящ. Приведение чисел: (К математическому основанию числовой символики) // БВ. 1916. Т. 2. № 6. С. 292–321, 2-я пагин. [Florenskii P., sviashch. Privedenie chisel: (K matematicheskomu osnovaniuu chislovoi simvoliki) (Showing numbers: (For a mathematical basis of numeralogical symbolism)) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Journal). 1916. T. 2. № 6. P. 292–321, 2-ia pagin.]
- Флоренский П., свящ. 1990 – Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). Ч. 1 // Он же. Сочинения. М., 1990. Т. 2. [Florenskii P., sviashch. U vodorazdelov mysli (cherty konkretnoi metafiziki). Chast' 1 // Ibid. Sochineniia. T. 2. Moscow, 1990.]
- Флоренский П., свящ. 1916 – Флоренский П., свящ. Около Хомякова: (Критические заметки. С таблицей родственных связей ранних славянофи-

лов, составленной Ф. К. Андреевым). Сергиев Посад, 1916. [*Florenskii P., sviashch. Okolo Khomiakova: (Kriticheskie zametki. S tablitsej rodstvennykh svyazei rannikh slavianoflov, sostavlennoi F. K. Andreevym) (Critical Remarks. With a table of family ties of early Slavophiles, composed by F. K. Andreev). Sergiev Posad, 1916.*]

Флоренский П., свящ. 1996 — *Флоренский П., свящ.* Рецензия на книгу В. В. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» // *Он же. Сочинения. М., 1996. Т. 2. С. 278–336.* [*Florenskii P., sviashch. Retseziia na knigu V. V. Zavitnevicha «Aleksi Stepanovich Khomiakov» (Review of V. V. Zavitnevich's "Aleksi Stepanovich Khomiakov") // Ibid. Sochineniia (Same author. Works). Moscow, 1996. Т. 2. P. 278–336.*]

Abstract

Correspondence of Bishop Theodore (Pozdeevskij) and archbishop Nikon (Rozhdestvenskij) with priest Paul Florenskij. Part II. Letters 35–51 (1 August 1916 – 23 November 1918) (Publication of *hegumen Andronicus (Trubachev)*)

The present text is a continuation of the publication (letters 35–51) of the correspondence of bishop Theodore (Pozdeevskij) and archbishop Nikon (Rozhdestvenskij) with priest Paul Florenskij. This took place from the 1st of August 1916 to 23 November 1918. The correspondence touches upon the problems of the current scientific academic life, the editing of theological texts and, after the Revolution of 1917, talks about the new realities of Church life. The letters discuss theological education under the new conditions imposed by the SovNarKom, which regulated education on the Soviet Union.

Keywords: bishop Theodor (Pozdeevskij), archbishop Nikon (Rozhdestvenskij), priest Paul Florenskij, acathistus to St. Pitirim, acathistus to St. Hermogenes, Higher Theological school, patriarchy.

ПАМЯТИ ПОЧИВШИХ

ИЕРОМОНАХ ВЕНСАН (ДЕПРЭ)

ОТЕЦ АДАЛЬБЕР ДЕ ВОГЮЭ¹
(1924–2011)

Отец Адальбер родился 4 декабря 1924 года в Париже. Он получил филологическое образование и в марте 1944 года поступил в аббатство Ла-Пьер-Ки-Вир (Abbaye de la Pierre Qui Vire)², где 18 апреля 1945 года принес монашеские обеты, а 3 июля 1950 года был рукоположен в священника. Диссертация «Община и настоятель в Уставе преподобного Венедикта», которую он защитил в 1960 году и через год опубликовал в Париже, положила начало ряду его исследований и публикаций, посвященных древним монашеским текстам.

Помимо преподавания для собратьев внутри монастырских стен, он принял приглашение читать лекции в Риме, в частности, в Папском институте Ансельма Лигурия. Благодаря этому в 1968–1969 или в следующем академическом году я имел удовольствие (сопряженное с большой пользой) посещать его лекции по латинским уставам. В те шестидесятые годы он каждый вечер уходил на два часа исследовать археологические памятники, руководствуясь «Римскими заметками» Ж. Мори и Р. Першерона³. Так он приобрел основательные познания в римских древностях и впоследствии говорил о себе как об археологе, занимающемся стратиграфическими⁴ исследованиями текстов.

¹ Перевод с французского выполнен С. С. Кимом. Редакция журнала приносит автору В. Депрэ извинения за запоздалую публикацию материала, написанного в 2011 г. специально для «Богословского вестника».

² Бенедиктинское аббатство, название которого можно перевести как аббатство Отвергнутого Камня, создано в 1850 году, находится на востоке Франции, в Бургундии. — *Примеч. ред.*

³ Маугу 1950.

⁴ В археологии стратиграфией называют взаимное расположение культурных слоев относительно друг друга и перекрывающих их природных пород. Установление этого расположения имеет принципиальную важность для датирования находок. — *Примеч. пер.*

Начиная с 1974 года отец Адальбер стал постоянно жить в Ла-Пьер-Ки-Вир, но вплоть до девяностых годов продолжал преподавать в Риме (отсюда его постоянная осведомленность в новейшей библиографии), а также участвовать в некоторых конференциях и коллоквиумах. С 1965 по 1990 год он совершил много поездок с лекциями в Ирландию, Англию, Соединенные Штаты, Канаду и Бразилию.

С 1974 по 2009 год он жил отшельником сначала на ферме, потом в скиту, стараясь сообразовывать свой жизненный уклад с древними источниками: так, он соблюдал строгий пост до наступления вечера, принимая пищу один раз в день. О преимуществах подобного образа жизни он писал в монографии «Любить пост».

Соблюдая аскезу, отец Адальбер писал фундаментальные труды, в частности «Историю древней монашеской литературы». В 1994 году он составлял библиографию и, прося прощения у читателя за нескромность, говорил, в частности, о пользе, которую принесли его духовной жизни занятия древними источниками. В последние три года отец Адальбер наставлял братьев «просто своим постоянным присутствием при всех событиях жизни общины»⁵, включая ночные службы.

Его диссертация — комментарий на избранные главы Устава прп. Венедикта Нурсийского⁶ — стала для него точкой опоры и предвосхитила направление и метод дальнейших исследований: отмежевавшись от обычного «сыновнего благоговения» бенедиктинцев, которые старались показать главным образом гениальность и исключительность прп. Венедикта, он, напротив, принял точку зрения Бенедикта Анианского⁷, говорившего о прп. Венедикте как об авторе, «который заимствовал свой Устав у других и связал, так сказать, свой сноп из снопов своих предшественников». Таким образом, отец Адальбер сконцентрировался на «более внимательном прочтении источников и литературных параллелей», «констатируя явную зависимость [прп. Венедикта] от предшественников... в контексте единства общежительных идеалов»⁸.

⁵ Из некролога, опубликованного аббатством Ла-Пьер-Ки-Вир.

⁶ Ок. 480 — ок. 547 гг.

⁷ Реформатор католического монашества (747—821). О нем см.: ПЭ. Т. 4. 2002. С. 608—610. — *Примеч. ред.*

⁸ De Vogüé 1961. P. 17, 18, 26.

Внимательное отношение к ссылкам и реминисценциям из Священного Писания, основного источника всех этих текстов, стояло у него на первом месте.

Для его трудов в целом характерна крайняя скрупулезность при сравнении и анализе генетических зависимостей происхождения текстов. Она достигает апогея в IV-м и VI-м томах труда «Устав прп. Венедикта. Исторический и критический анализ». Жан Леклерк, хотя и считал эту серию исследований слишком сухой, признал убедительность аргументов отца Адальбера и вновь приобрел уважение к бенедиктинскому уставу. Исследование взаимных влияний дало возможность де Вогюэ сгруппировать монашеские уставы IV–VI веков в семьи (часто географические) и поколения: таблицу на 14-й странице «Типологии источников» можно считать стеммой⁹. Если рассматривать в этом контексте развитие лексики и институтов, а также литературные пересечения, то оказывается, что Устав прп. Венедикта — в том виде, как он дошел до нас, — восходит ко второй половине VI века, то есть ко времени несколько более позднему, чем 547 год (традиционная датировка кончины прп. Венедикта), и является современником Уставов Аврелиана Арелатского и Ферреола, епископа Юзесского¹⁰.

Всегда с готовностью принимая поправки и замечания, отец Адальбер, не колеблясь, обновлял и переписывал уже опубликованные статьи. Он был взыскателен к тем, кто писал исследования под его руководством, проявлял требовательность, просто читая и рецензируя те или иные тексты. Он хотел видеть у других ту точность метода, которой следовал сам. Из-за этого, конечно, возникали споры, а именно — с Арманом Вейе по вопросу о формировании пахомиевского корпуса, с Жаном Грибомоном по вопросу о влиянии Василия Великого на Венедикта и, в особенности, с Фрэнсисом Кларком, который с 1982 г. стал отрицать за святителем Григорием Двоесловом авторство «Собеседований». Особенно оживленными спорами по этому поводу отличалась одна из секций XIV Международной конференции патристических исследований в Оксфорде в 2003 году, на которую отец Адальбер не

⁹ Родословным древом. — *Примеч. ред.*

¹⁰ 530–581 гг.

смог приехать. Поль Мейвер, Сальваторе Прикоко, София Бош Гайано и Штефан Кесслер следовали аргументации отца Адальбера в утверждении авторства свт. Григория, в частности, в мысли о том, что чудеса, описанные в «Собеседованиях», являлись для свт. Григория своевременным ответом Промысла на политический хаос, царивший в Италии того времени¹¹.

Однако утверждения отца де Вогюэ не всегда получали одобрение. Если те аргументы, которые он сформулировал (вслед за Жаком Фроже) в доказательство того, что «Правило Учителя» (*Regula Magistri*) является более древним памятником, нежели Устав прп. Венедикта, были приняты научным сообществом, то его утверждение о том, что «Наставления святых отцов»¹² были созданы в монашеских кругах Лерина¹³, остается спорным.

Впрочем, оставляя в стороне подобные гипотезы, скажем, что его исследования по лексике, особенно в «Истории литературы...», подвергли анализу все, что можно было проанализировать в древней латинской монашеской литературе. Результат, достигнутый благодаря этим сопоставлениям, надолго останется важным достижением.

Наряду с написанием личных трудов, он руководил созданием критического издания древних уставов или просто всячески содействовал данному и другим проектам. Я мог оценить меру его самоотверженности и неутомимости во время работы над сборником переводов монашеских правил Запада¹⁴, который был осуществлен совместно с некоторыми монахами и монахинями и издан в 1980 году при публикации мной «Правил Ферреола» в *Revue Mabillon*¹⁵, а также при переиздании моей книги «Раннее монашество» («*Monachisme primitif*»¹⁶)

¹¹ De Vogüé 1999. P. 9. N. 1. Подробнее см.: De Vogüé 1999. P. 9–35.

¹² *Regulae patrum*.

¹³ Леринское аббатство — один из старейших монастырей Европы. Основан ок. 410 г. на острове Сент-Онора свт. Гоноратом Арелатским, который составил «Правило четырех отцов» — первый монашеский устав Франции. Из его стен вышли многие известные церковные деятели. — *Примеч. ред.*

¹⁴ *Règles monastiques...* 1980.

¹⁵ Vincent (Desprez) 1982.

¹⁶ Vincent (Desprez) 1998.

в 1998 г. Но если в результате сотрудничества, которое сложилось у него с отцом Антенем в деле издания «Собеседований», удалось найти искусный компромисс, то работа с другим упомянутым автором была менее безоблачна...

Его наследие (как оригинальные сочинения, так и изданные в соавторстве) можно разделить на несколько разделов.

I. КОММЕНТИРОВАННЫЕ ИЗДАНИЯ ТЕКСТОВ

1. В серии *Sources chrétiennes*. Paris (= SC):

La Règle du Maître (SC 105, 106); в SC 107 помещен индекс слов, составленный Jean-Marie Clément, Jean Neufville, Daniel Demeslay.

La Règle de saint Benoît / Texte J. Neufville (SC 181, 182); в следующих томах представлен метод исследования рукописной традиции (SC 183), а также исторический и критический комментарий (SC 184–186). И наконец, в томе 7-м вне серии: *Commentaire doctrinal et spirituel*; немецкий перевод: *Sankt Ottilien* 1986.

Les Règles des saints Pères (SC 297, 298).

Césaire d'Arles. Œuvres monastiques / Avec Joël Courreau. Vol. 1: *Œuvres pour les moniales* (SC 345). Vol. 2: *Œuvres pour les moines* (SC 398).

Christophe Guillaume sous la direction de père Adalbert. Pierre de Cava (приписывается свт. Григорию Великому). *Commentaire du premier livre des Rois* (SC 351, 432, 449, 469, 482).

Один из томов (SC 391) написан под руководством о. Адальбера.

2. В серии *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. W. (= CSEL):

Regula Eugippii (CSEL 87), в сотрудничестве с Fernandus Villegas, флорилегий из парижского манускрипта (Paris, BNF, ms lat. 12634).

II. МОНОГРАФИИ

De Vogüé A. La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît. P., 1961 (Textes et études théologiques).

De Vogüé A. Aimer le jeûne. L'expérience monastique. P., 1988 (Perspectives de vie religieuse 3).

De Vogüé A. Les règles monastiques anciennes (400–700). Turnhout, 1985 (Typologie des sources du monachisme occidental 46).

De Vogüé A. Aux sources du monachisme colombanien. 2 vol. Bégrolles-en-Mauges, 1988–1990 (Vie monastique 19–20). Vol. 1: *Jonas de Bobbio*. Vie de saint Colomban et de ses disciples. Vol. 2: *Colomban (saint)*. Règles et pénitentiels monastiques.

De Vogüé A. Saint-Benoît, homme de Dieu. P., 1995.

Ряд популярных изданий (отличающихся высоким научным уровнем) опубликован им в серии *Vie monastique*, выпускаемой аббатством Бельфонтен (в Бегроль-ан-Мож). В них он часто призывает монахов нынешних времен возвратиться к деланию своих предшественников, в частности, к чтению недельного круга Псалтири, к безмолвию и размышлению над Писанием, к ограничению выхода за монастырские стены и к посту.

Отцом Адальбером написано много предисловий и сделаны некоторые переводы.

III. В СОАВТОРСТВЕ:

Dizionario degli istituti di perfezione /Dir. Guerrino Pelliccia et Giancarlo Rocca. R., 1974–2003.: см. множество статей.

Revue Mabillon, новая серия:

Moines, clercs et laïcs dans les Dialogues de Grégoire le Grand // RM. 1999. Vol. 10 (= 71). P. 9–35.

La législation de Justinien au sujet des moines // RM. 2003. Vol. 14 (= 75). P. 139–151.

La place des livres dans les plus anciennes règles monastiques // RM. 2005. Vol. 16 (= 77). P. 99–112.

В сотрудничестве с *Gabriel Bunge*. Quatre érmite égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque. Bégrolles-en-Mauges, 1994 (Spiritualité orientale 60).

А также отдельные статьи в: *Studia monastica*, *Collectanea cisterciensia*, *Regula Benedicti studia* (Hildesheim, затем Sankt Ottilien).

IV. СБОРНИКИ СТАТЕЙ

Autour de saint Benoît. La Règle en son temps et dans le nôtre. Bégrolles-en-Mauges, 1975 (Vie monastique 4), с таблицей соотношения монашеских правил (Р. 30).

Saint Benoît, sa vie et sa règle. Études choisies. Bégrolles-en-Mauges, 1981 (Vie monastique 12).

Le Maître, Eugippe et saint Benoît. Recueil d'articles. Hildesheim, 1984 (Regulae Benedicti studia. Supplementa 17).

De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts. 1996 (Studia Anselmiana 120).

Regards sur le monachisme des premiers siècles. 2000 (Studia Anselmiana 130): общие вопросы, Василий Великий, Августин, Лерин, Учитель (Magister) и Венедикт, «Собеседования» Григория Великого, частные вопросы.

V. «ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ...»

После работ, перечисленных выше, Адалбер де Вогюэ обратился к последовательному и исчерпывающему рассмотрению в хронологическом порядке тех тем, которые уже были им исследованы, создавая, таким образом, «литературную историю» монашества. Он обозначал этим термином жанр научного исследования, который «обращает внимание на то, как в письменных памятниках отражена жизнь. Его предметом изучения является тот образ сущностей и явлений, который остался запечатленным в литературе». Речь не идет, таким образом, об истории монашества: «Наша цель — не осязать живую действительность вне ее литературного выражения, но ограничиться последним и осмыслить его». Однако интерес к этим памятникам не остается чисто литературоведческим или научным: «Что такое монах? Этот простой вопрос, который мы задаем себе уже длительное время, движет, среди прочего, настоящим трудом» (Vol. 1. Р. 9–10). Лексические и тематические индексы позволяют проследить интересующие вопросы во все изучаемые периоды.

К сожалению, он не опубликовал греческой и восточной части своей «Истории литературы»¹⁷, от которой можно было ожидать новых прозрений в чтении этих источников, как, например, в 12-й главе, посвященной «Большому посланию» Псевдо-Макария, которую он мне прислал.

Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie. Le monachisme latin («История древней монашеской литературы. Часть первая. Латинское монашество»). Paris (серии Patrimoines. Christianismes).

Vol. 1 (1991): De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356–385).

Vol. 2 (1993): De l'Itinéraire d'Égérie à l'éloge funèbre de Népotien (384–396).

Vol. 3 (1996): Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391–405).

Vol. 4 (1997): Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393–409). Jérôme, homéliste et traducteur des «Pachomiana».

Vol. 5 (1998): De l'építaphe de saint Paule à la consécration de Démétríade (404–414).

Vol. 6 (2002): Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414–428).

Vol. 7 (2002): L'essor de la littérature léринienne et les écrits contemporains (410–500).

Vol. 8 (2003): De la Vie des Pères du Jura aux œuvres de Césaire d'Arles (500–542).

Vol. 9 (2005): De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525–590).

Vol. 10 (2006): Grégoire de Tours et Fortunat, Grégoire le Grand et Colomban (autour de 600).

Vol. 11 (2007): La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VI–VII).

Vol. 12 (2008): Le monachisme latin à l'aube du Moyen Âge (650–830).

¹⁷ Первые три тома посмертного издания готовятся к публикации в серии Analecta Monastica 15–17, Studia Anselmiana 165–167 в 2015 г.

VI. БИБЛИОГРАФИЯ АДАЛЬБЕРА ДЕ ВОГЮЭ

См. в журнале: *Studia monastica: Commentarium ad rem monasticam historice investigandam*. Montserrat (Барселона) (учтены предисловия, рецензии и переводы).

№ 1–71 / *A. L. Conde* // SM. 1974. Vol. 16. P. 451–458;

№ 72–210 / *J.-B. Juglar* // SM. 1982. Vol. 24. P. 401–413;

№ 211–424 / *A. De Vogüé* // SM. 1994. Vol. 36. P. 319–338;

№ 425–622 / *A. De Vogüé* // SM. 2003. Vol. 45. P. 235–250.

Две другие статьи, опубликованные после 2003, указаны в Индексах в выпуске SM. 2009. Vol. 51/2. P. 72.

Эти неослабные труды, особенно насыщенные в шестидесятые и семидесятые годы, совершавшиеся ради духовной пользы и ради служения своей общине и монашескому ордену, написанные точным, трезвым и изящным языком, не могут не вызывать восхищения.

Он скончался, «по всей вероятности, в пятницу 14 октября 2011 года, при загадочных и скорбных обстоятельствах, потерявшись накануне в лесу во время вечерней прогулки. Его тело было обнаружено лишь после восьмидневных поисков за два километра от монастыря, недалеко от Тренкелена»¹⁸.

¹⁸ Из некролога.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Vincent (Desprez) 1982 — *Desprez V.* La Regula Ferrioli. Texte critique // RM. 1982. Vol. 60. № 287, 288. P. 117–128, 129–148.
- Vincent (Desprez) 1998 — *Desprez V.* Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse. Bégrolles-en-Mauges, 1998 (Spiritualité orientale 72).
- De Vogüé 1961 — *De Vogüé A.* La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît. P., 1961 (Textes et études théologiques).
- Maury 1950 — *Maury J., Percheron R.* Itinéraires romains. P., 1950. 2 éd. 1958.
- Règles monastiques... 1980. — Règles monastiques d'Occident (IV–VI) / Trad., éd. Vincent Desprez, Irène Binont, Joël Courreau et al. Bégrolles-en-Mauges, 1980 (Vie monastique 9).

ПРОПОВЕДИ

АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ
О ПОКАЯНИИ И ПРОЩЕНИИ¹

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа!

Дорогие отцы, братья и сестры! Только что мы с вами слышали две молитвы, которые читаются в преддверии святого Великого поста. В этих молитвах мы испрашиваем у Бога благословения на предстоящие великопостные труды, надеемся достичь покаяния и смирения и молим, дабы нам достойно причаститься святых Христовых Таин. По содержанию эти молитвы носят покаянный характер, вообще весь Великий пост — это время покаяния. За первые четыре дня первой седмицы поста будет прочитан канон преподобного Андрея Критского, который так и называется — Великий покаянный канон. Накануне воскресных богослужений вечером будет исполняться песнопение «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче». Накануне четверга пятой седмицы Великого поста прочитывается весь канон преподобного Андрея Критского. Мы будем постоянно слышать краткую молитву преподобного Ефрема Сирина «Господи и Владыка живота моего». Таким образом, в течение всего Великого поста тема покаяния будет раскрываться постоянно во всех песнопениях и чтениях.

Что же такое покаяние? И почему Церковь уделяет ему так много внимания? Чтобы ответить на этот вопрос, стоит еще раз вспомнить притчу, которую мы все хорошо знаем, — притчу о мытаре и фарисее², читаемую в одну из подготовительных к посту недель. Великий пост — самый строгий, самый продолжительный из всех постов и единственный, имеющий подготовительные недели. Так вот, в этой притче рассказывается о том, как в храм пришли два человека, один из которых —

¹ Проповедь произнесена 22 февраля (н/ст) 2015 г. в Покровском академическом храме.

² См. Лк. 18, 10–14.

фарисей. Он перечисляет свои добродетели и благодарит Господа. Мы знаем, что многие святые отцы советуют всегда благодарить Господа, не только обращаться в молитве с прошением, со своими проблемами, но и благодарить³. Однако давайте обратим внимание, как именно делает это фарисей. Он говорит: «Благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди» — и перечисляет свои добродетели: постится, дает десятину, исполняет многое другое, предписанное законом. И, бросая взгляд на рядом стоящего мытаря, добавляет: «Благодарю Тебя, что я не таков, как этот мытарь».

А что же мытарь? Он стоял в храме и не смел поднять глаза к небу. Он только взывал: «Боже, милостив буди мне, грешному». Больше Евангелие ничего об этом человеке не повествует. Показано только его искреннее покаяние, сокрушение о своих собственных грехах. И Господь говорит: «Этот человек ушел из храма оправданным». А тот, который перечислял свои добродетели, перечеркнул их пренебрежением и гордостью.

Великим постом мы будем постоянно слышать молитву преподобного Ефрема Сирина, в которой воссылается прошение о том, чтобы Господь избавил нас от духа праздности, уныния, любоначалия, празднословия, а также чтобы Господь даровал нам дух смиренномудрия, терпения, любви, чтобы Господь даровал нам «зрети свои согрешения и не осуждати брата своего». Но что означает «зреть свои согрешения»? Это значит с покаянным настроением звать к Богу о прощении своих согрешений, и сам факт того, что человек их видит, — уже великое благо. Но давайте задумаемся о смысле всей этой краткой молитвы.

Преподобный Ефрем перечисляет, от чего нужно избавиться каждому из нас и какие добродетели стяжать. Хотя для всех нас Великий пост связан прежде всего с ограничением в пище, преподобный Ефрем вообще ничего не говорит в этой молитве о еде. Значит ли это, что он пренебрегает постом телесным? Конечно, нет. Здесь следует вспомнить слова преподобного Серафима Саровского о цели христи-

³ Ср.: *Василий Великий, свт.* Беседа 5. На память мученицы Иулитты и окончание сказанного в предыдущей беседе «О благодарении» (Собрание сочинений: в 2 тт. М., 2012. Т. 1. С. 903).

анской жизни. Он заключает ее в стяжании Духа Святаго — Духа мирного⁴, а всё остальное: бдение, молитвы, посты это всё средства, пусть очень важные и нужные, но средства для достижения главной цели — стяжания Духа Святаго. Вот и покаяние — это в какой-то степени состояние души, некая стратегическая цель каждого подвижника. Отсюда ясно, что преподобный Ефрем Сирий не пренебрегает постом телесным, ибо он сам был подвижником, строжайшим аскетом своего времени.

Как часто в жизни мы, православные христиане, обращаем внимание на телесный пост и догматизируем его. Но опять же нужно помнить, что это средство и нельзя средство догматизировать, хотя оно важное и нужное. Об этом говорит святитель Иоанн Златоуст, сравнивая подвижника на поприще поста с птицей, имеющей два крыла: одно крыло — это телесный пост, а другое — молитва⁵. Если подвижник будет все внимание уделять только телесному посту и пренебрегать молитвой, то он уподобится птице с одним крылом. И наоборот, если он посчитает, что будет усиленно молиться, а пост совершенно неважен, то также уподобится птице с одним крылом. Вот почему для нас важно идти золотым царским путем, сообразовываясь со своими силами. И сама мера телесного поста предписывается уставом для того, чтобы мы могли на нее ориентироваться и знать важность этого средства для достижения главной цели. Посему каждый из нас, принимая на себя подвиг поста, должен сообразовываться с очень многими факторами: с возрастом, состоянием здоровья и с опытом духовной жизни. Можно очень строго провести несколько дней Великого поста и возгордиться оттого, что не вкушал почти ничего. Так, святитель Игнатий (Брянчанинов) говорит: «Молитвенное правило, взятое на себя больше своих духовных сил, рано или поздно приведет к оставлению всякого молитвенного делания»⁶, поэтому здесь очень важен совет опытного духовника.

⁴ О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. КПЛ, 2013. С. 4.

⁵ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея. Беседа 57 (на Мф. 17, 10) (СПб., 1901. Т. 7. Кн. 2. С. 590).

⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о келейном молитвенном правиле (Собрание сочинений: в 8 тт. М., 2001. Т. 2. С. 441).

Мы часто говорим о милосердии Божиим. Действительно, многие святые научают тому, что Господь милосерд, многомилостив и милосердие Его безгранично. Так и есть, потому что *нет человека, который бы не согрешил*⁷, как говорит святой апостол Иоанн Богослов. И нам дано чувство покаяния, смирения для того, чтобы изглаживать из своей души различные греховные наслоения. Но в то же время на милосердие Божие можно надеяться только тогда, когда в человеке будет насаждено чувство покаяния. Если же этого чувства покаяния не будет, то милосердие Божие может уступить правосудию Божию — и тогда никакая плоть не сможет спастись. Но Господь даровал нам покаяние, даровал возможность очищать душу трудами, на которые Он откликается Своей благодатью.

Накануне Великого поста Святая Церковь напомнила нам также притчу о блудном сыне⁸. Каждый из нас уподобляется этому блудному сыну, уходя в страну далече своими грехами. В образе блудного сына, возвращающегося к отцу, изображается кающийся человек, которого принимает Небесный Отец при чистосердечном раскаянии. Церковь напомнила нам о Страшном Суде: о том, что рано или поздно каждый из нас предстанет пред этим Судом. Также Церковь нам напомнила об изгнании наших прародителей из рая.

Сегодняшний день, по традиции, идущей из глубины веков, именуется, кроме того, прощеным воскресеньем. Наши далекие предки-христиане собирались в этот день в храмах для того, чтобы испросить прощения и благословения у духовных наставников, пастырей, а те, в свою очередь, испрашивали прощения у паствы. В христианских семьях просили прощения друг у друга. В монастырях братия испрашивала прощения у настоятеля — настоятель испрашивал прощения у братии. И взаимно простив друг друга, все умиротворялись и вступали на поприще Великого поста. Это не просто дань традиции, но прежде всего условие, о котором мы слышали в Евангельском чтении сегодня на Божественной Литургии: *Если вы прощаете прегрешения людям, то и Отец ваш Небесный простит прегрешения вам, если вы не*

⁷ Ср. 1 Ин. 1, 8.

⁸ См. Лк. 15, 11–32.

прощаете прегрешения, то и Отец ваш Небесный не простит согрешений ваших⁹.

Точно тому же учит нас притча о займодавце¹⁰. Когда государь потребовал долг у своего должника, тот взмолился и просил потерпеть. Тогда государь умилосердился и простил ему долг. Прощеный тотчас же пошел и потребовал значительно меньшую сумму со своего товарища. Этот займодавец не согласился ждать, когда товарищ так же взмолился о продлении долга, и заключил несчастного в темницу. Государь, узнав об этом, призвал займодавца и сказал: «Я тебе простил весь долг, не надлежало ли и тебе простить твоего товарища?» — и, разгневавшись, заточил его в темницу. Это очень яркий образ, яркий пример. В этой притче Господь ясно показывает, как мы должны поступать с ближними: нам прощают — и мы должны прощать.

В сегодняшний день каждый из нас, наверное, желает, чтобы очень важный период в жизни каждого православного христианина, период Великого поста, прошел прежде всего с пользой для души, поэтому мы все стремимся к тому, чтобы простить друг друга. Легко ли простить ближнего? Пусть подчас мы с легкостью испрашиваем прощения у другого человека, который, собственно говоря, ничего нам плохого не сделал. Но, наверное, каждый замечал за собой, насколько трудно простить, когда мы имеем что-то против ближнего, ибо ветхий человек, гнездящийся в нашей душе, противодействует такому благому деянию. Часто мы говорим: «Я ничего не могу с собой поделать. Эта злоба затаилась и все равно сидит где-то внутри. Даже если я внешне попрошу прощения, внутренне я все равно не могу с этим согласиться». Но Господь нас призывает сделать хотя бы первый шаг и понудить себя к прощению ближнего. Да, может действительно пройти длительное время, но первый шаг нужно сейчас сделать для того, чтобы с более спокойной совестью вступить на поприще святого Великого поста и с великой радостью встретить славное Христово Воскресение.

Я, как человек грешный, хотел бы тоже испросить прощения моих грехов. Какие-то грехи я вижу, но какие-то в силу своего несовер-

⁹ Ср. Мф. 6, 14.

¹⁰ См. Мф. 18, 23—35.

О ПОКАЯНИИ И ПРОЩЕНИИ

шенства не вижу. Конечно же, их видите вы. И я, пользуясь тем, что сегодня мы собрались накануне Великого поста все вместе: студенты, преподаватели, прихожане нашего святого храма, — прошу у всех вас прощения. Благословите, отцы, братья и сестры, и простите мне, грешному, елико согреших в сей день, во вся дни жизни моей делом, словом, помышлением и всеми моими чувствами!

ОТДЕЛ IV.
РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 261.5 (002.53)

А. Г. БОНДАЧ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ
К «ДЕЯНИЯМ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ»

ЧАСТЬ 2. IV ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР
(ПРОДОЛЖЕНИЕ)¹

Аннотация

Публикуется завершающая часть росписи актов IV Вселенского Собора, которая служит продолжением библиографического указателя к дореволюционному русскому переводу Деяний Вселенских Соборов. В данной части описаны документы, связанные с Халкидонским Собором, но составленные после окончания его работы (послесоборные акты); для каждого акта, переведенного на русский язык, указываются сведения о публикации его оригинала в научных изданиях (АСО, *Mansi* и др.) и даются ссылки на специальные справочники (СРГ, СРЛ и проч.), содержащие дополнительную информацию о нем. В приложениях помещены указатели ко всему массиву актов IV Вселенского Собора («СРГ — русский перевод», «*Mansi* — русский перевод» и «АСО — русский перевод»), позволяющие определить, какие документы из состава Деяний Собора не были переведены на русский язык.

Ключевые слова: Деяния Вселенских Соборов, IV Вселенский Собор, история Церкви, библиография.

IV–3: [ДОКУМЕНТЫ ПОСЛЕСОБОРНОГО ПЕРИОДА]

347. Речь святого (Вселенского Халкидонского) Собора к благочестивейшему и христоролюбивому имп. Маркиану. С. 160–166. [Т. 3. С. 160–166.] *Ad locutio ad imp. aug. Marcianum* (СРГ 9021t) // АСО II, 1, 3. Р. 110–116 (№ [1]). *Mansi* VII, 456–473. TLG* 5000/3².

¹ Начало см.: ч. 1 — БВ 7. 2008. С. 401–436; БВ 8–9. 2009. С. 507–550; ч. 2 — БВ 10. 2010. С. 455–491.

² Греч. текст опубликован также: *Katmiris* 1960. I, 170. Примеч. 1 (fragm.).

- 347а. О том, что святые отцы исповедовали во Христе два естества... С. 164–166³. [Т. 3. С. 164–166.] *Sanctorum patrum, qui et duas naturas in Christo confessi sunt... Testimonia (Florilegium) (СРГ 902t) // АСО II, 1, 3. Р. 114–116 (№ [1.1]–16). Mansi VII, 468–473. TLG* 5000/3.*
348. Послание, отправленное от св. Собора к святейшему папе Римской Церкви Льву (о всех вообще Деяниях). С. 166–169. [Т. 3. С. 166–169.] *Concilii Chalcedonensis Epistula ad Leonem papam (СРГ 5957; ср. СРГ 9022t, CPL 1656 [ep. 98]) // PL 54, 952–960 (греч. оригинал с лат. переводом), 959–965 (др. лат. перевод). АСО II, 1, 3. Р. 116–118 (№ [1]). Mansi VII, 473 (incipit); VI, 145–156 (греч. оригинал с лат. переводом), 155–161 (др. лат. перевод). TLG* 5000/3. Grumel 1932, № 129⁴.*
349. Указ имп. Валентиниана и Маркиана, в котором запрещаются рассуждения о предметах христианской веры перед народом. С. 169–170. [Т. 3. С. 169–170.] *Imp. Marciani Edictum (de prohibitis disputationibus) (СРГ 9029t) // АСО II, 1, 3. Р. 120–121 (№ [1]). Mansi VII, 476–477. TLG* 5000/3. Haenel 1857. Р. 255.*
350. Указ благочестивейшего и христолюбивого имп. Маркиана, изданный в Константинополе после (Халкидонского) Собора, утверждающий его Деяния. С. 170–171. [Т. 3. С. 170–171.] *Imp. Marciani Constitutio (de eodem) (СРГ 9030t) // АСО II, 1, 3. Р. 119–120 (№ [1]). Mansi VII, 477–480. TLG* 5000/3. Haenel 1857. Р. 255–256.*
351. Список с высочайшей грамоты благочестивейшего имп. Маркиана, посланной александрийским монахам (через декуриона Ио-

³ Данный акт приводится в тексте ДВС с самостоятельным заголовком, но не упомянут в оглавлении.

⁴ Лат. перевод опубликован также: Denzinger 1976. № 306 (fragm.).

- анна). С. 171–174. [Т. 3. С. 171–174.] *Imp. Marciani Epistula ad episc. Macarium et archimandritam ceterosque monachos Sinaitas* (CPG 9040) // АСО II, 1, 3. Р. 131–132 (№ [1]). *Mansi VII*, 481, 484–488. TLG* 5000/3.
- 351а. (Другое послание имп. Маркиана...). С. 173–174⁵. [Т. 3. С. 173–174.] *Imp. Marciani Epistula ad monachos Alexandrinos* (CPG 9072t) // АСО II, 1, 3. Р. 129–130 (№ [1]). *Mansi VII*, 481–484⁶. TLG* 5000/3.
352. Список с высочайшей грамоты, посланной... государем нашим Маркианом... к архимандритам и прочим монахам, обитающим в Элии и около нее. С. 174–177. [Т. 3. С. 174–177.] *Imp. Marciani Epistula ad archimandritas Aelienses* (CPG 9038t) // АСО II, 1, 3. Р. 124–127 (№ [1]). *Mansi VII*, 488–496. TLG* 5000/3.
353. [Указ] об отменении того, что (несправедливо было произнесено) против св. памяти Флавиана... и об утверждении того, что после этого было о нем постановлено св. Собором (Халкидонским). С. 177–178. [Т. 3. С. 177–178.] *Imp. Marciani Constitutio de Flaviani memoria* (CPG 9035t) // АСО II, 1, 3. Р. 121–122 (№ [1]). *Mansi VII*, 497–500. TLG* 5000/3. Haenel 1857. Р. 256–257 (начало акта опущено).
354. [Указ] об утверждении того, что определено св. Халкидонским Собором против Евтихия и его монахов. С. 178–180. [Т. 3. С. 178–180.] *Imp. Marciani Constitutio contra Eutychem* (CPG 9036t) // АСО II, 1, 3. Р. 122–124 (№ [1]). *Mansi VII*, 501–505. TLG* 5000/3. Haenel 1857. Р. 257–258.

⁵ Данный акт представляет собой дополнительную редакцию ДВС № 351. Он снабжен отдельным заголовком в тексте ДВС, но не выделен в оглавлении.

⁶ Начало данного акта (col. 481), совпадающее с началом ДВС № 351, приводится в греч. оригинале, остальная часть акта — только в лат. переводе.

355. Список с императорской грамоты, написанной к Вассе, игуменье монастыря в Элии, от благочестивейшей и христоробивой августы Пульхерии. С. 181–182. [Т. 3. С. 181–182.] Pulcheriae augustae Epistula ad Bassam abbatissam Aeliensem (CPG 9042) // АСО II, 1, 3. Р. 135–136 (№ [1]). Mansi VII, 505–508. TLG* 5000/3.
356. Список с императорской грамоты, написанной к архимандритам и прочим монахам, живущим в Элии и около нее, от... Пульхерии, постоянной августы. С. 182–183. [Т. 3. С. 182–183.] Pulcheriae augustae Epistula ad monachos Aelienses (CPG 9039t) // АСО II, 1, 3. Р. 128–129 (№ [1]). Mansi VII, 509–512. TLG* 5000/3.
357. Список с императорской грамоты благочестивейшего имп. Маркиана, посланной св. Собору в Палестине. С. 183–185. [Т. 3. С. 183–185.] Imp. Marciani Epistula ad synodum Palaestinensem (CPG 9041) // АСО II, 1, 3. Р. 133–134 (№ [1]). Mansi VII, 513–517. TLG* 5000/3.
358. Послание папы Льва к епископам, которые собирались на св. Халкидонском Соборе. С. 185–186. [Т. 3. С. 185–186.] Leonis papae Epistula ad concilium Chalcedonense (CPG 9047; ср. CPL 1656 [ep. 114]) // PL 54, 1027–1031+. АСО II, 4. Р. 70–71 (№ 64). Греч. перевод: АСО II, 1, 2. Р. 61–62 (№ 20). Mansi VII, 517 (incipit); VI, 226–227+. Jaffé № 490.
359. Его же послание к Максиму, еп. Антиохийскому. С. 186–188. [Т. 3. С. 186–188.] Leonis papae Epistula ad Maximum Antiochenum (CPG 9052; ср. CPL 1656 [ep. 119]) // PL 54, 1040–1046. АСО II, 4. Р. 72–75 (№ 66). Mansi VII, 517 (incipit); VI, 238–243. Jaffé № 495.
360. Послание того же папы Льва к Маркиану августу. С. 189. [Т. 3. С. 189.] Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9066; ср.

CPL 1656 [ep. 134] // PL 54, 1094–1096. ACO II, 4. P. 87–88 (№ 78). Mansi VII, 517 (incipit); VI, 288–289. Jaffé № 508.

361. Высочайшее повеление имп. Маркиана против еретиков. С. 190–192. [Т. 3. С. 190–192.] Marciani Constitutio de Eutychianistis (CPG 9076) // ACO II, 2, 2. P. 24–27 (№ 15). Mansi VII, 517–520.
362. Письмо, (по поводу) соборных посланий, Ювеналия, святейшего еп. Иерусалимского, к почтеннейшим пресвитерам и архимандритам и прочим монахам Палестинской области, находящимся в его округе. С. 192–193. [Т. 3. С. 192–193.] Iuvenalis Hierosolymitani Epistula ad presbyteros et archimandritas Palaestinenses (CPG 6711) // ACO II, 5. P. 9 (№ 1.4). Mansi VII, 520–521.
363. Список с послания имп. Льва I к Анатолию, еп. Константинопольскому. С. 193–194⁷. [Т. 3. С. 193–194.] Imp. Leonis Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 9089.2)⁸ // PG 86, 2528–2529 (apud Evagr. HE II, 9⁹). ACO II, 5. P. 11 (№ 1.6). Mansi VII, 521–524. Haenel 1857. P. 258–259.
364. Послание египетских епископов и клира епископского ко Льву августу. С. 194–200. [Т. 3. С. 194–200.] Aegyptiorum orthodoxorum Preces ad imp. Leonem (CPG 9089.3) // ACO II, 5. P. 11–17 (№ 1.7). Mansi VII, 524–530¹⁰.

⁷ В конце данного акта находится список епископов и монахов, которым были направлены аналогичные императорские послания (см. с. 194:3–33). Это приложение сохранилось только на лат. языке. В АСО издан его инципит: АСО II, 5. P. 11. 33–34 (№ 6), а полный текст помещен ниже в качестве отдельного акта: Ibid. P. 22–24 (№ 11). В СРГ данное приложение описано в составе анонимной Narratio interposita (CPG 9089.6). Перевод в ДВС сделан по изданию Mansi (VII, 523–524).

⁸ Акты ДВС № 363–403 объединены в СРГ 9089 под общим названием «Codex Euseucius».

⁹ Греч. текст сохранился лишь в «Церковной истории» Евагрия Схоластика; в остальных изданиях данный акт приводится на лат. языке.

¹⁰ Акты ДВС № 364–403 (за исключением ДВС № 368, см. следующее примечание) сохранились только на лат. языке.

365. Послание епископов Египетского округа к Анатолию, архиеп. Константинопольскому. С. 200—204. [Т. 3. С. 200—204.] *Eorundem Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum* (CPG 9089.4) // АСО II, 5. Р. 17—21 (№ 1.8). Mansi VII, 531—535.
366. Послание некоторых епископов Египетского округа в пользу Тимофея, незаконного архиепископа Александрийской Церкви, к имп. Льву августу. С. 204—205. [Т. 3. С. 204—205.] *Partis Timothei Libellus ad imp. Leonem* (CPG 9089.5) // АСО II, 5. Р. 21—22 (№ 1.9). Mansi VII, 536—537.
367. Послание папы Льва к имп. Льву. С. 205—208. [Т. 3. С. 205—208.] *Leonis papae Epistula ad imp. Leonem* (CPG 9089.7; ср. CPL 1656 [ср. 156]) // PL 54, 1127—1132. АСО II, 5. Р. 24 (№ 1.12, incipit); II, 4. Р. 101—104 (№ 97). Mansi VII, 537 (incipit); VI, 323—327. Jaffé № 532.
368. Послание еп. Анатолия к имп. Льву. С. 208—209. [Т. 3. С. 208—209.] *Anatolii Constantinopolitani Epistula ad Leonem imperatorem* (CPG 5960; ср. CPG 9089.8) // АСО II, 5. Р. 24—26 (№ 1.13). Mansi VII, 537—539. Grumel 1932, № 141¹¹.
369. Послание епископов Европы к имп. Льву. С. 210—211. [Т. 3. С. 210—211.] *Episcoporum Europae Epistula* (CPG 9089.9) // АСО II, 5. Р. 26—28 (№ 1.14). Mansi VII, 539—541.
370. Послание Лукиана, еп. Бизского, к имп. Льву. С. 211—212. [Т. 3. С. 211—212.] *Luciani Byzae metropolitani episcopi Epistula* (CPG 9089.10) // АСО II, 5. Р. 28 (№ 1.15). Mansi VII, 541.
371. Послание Валентина, еп. Филиппопольского, к имп. Льву. С. 212—213. [Т. 3. С. 212—213.] *Valentionis episc. Philipporo-*

¹¹ Имеется также сир. перевод начала данного акта в «Церковной истории» Захарии Схоластика: Zach. HE IV, 8 (р. 180. 1—4).

- lis (Thrac.) Epistula (CPG 9089.11) // АСО II, 5. Р. 28–30 (№ 1.16). Mansi VII, 542–543.
372. Послание еп. Севастиана к имп. Льву. С. 213–214. [Т. 3. С. 213–214.] Sebastiani episc. Beroeae (Maced. I) Epistula (CPG 9089.12) // АСО II, 5. Р. 30–31 (№ 1.17). Mansi VII, 543–544.
373. Послание Феотима, еп. Скифского, к имп. Льву. С. 214–215. [Т. 3. С. 214–215.] Theotimi episc. Scythiae Epistula (CPG 9089.13) // АСО II, 5. Р. 31 (№ 1.18). Mansi VII, 545.
374. Послание епископов второй Мизии к имп. Льву. С. 215–216. [Т. 3. С. 215–216.] Episcoporum Mysiae II Epistula (CPG 9089.14) // АСО II, 5. Р. 32 (№ 1.19). Mansi VII, 546–547.
375. Послание епископов первой Сирии к имп. Льву. С. 216–218. [Т. 3. С. 216–218.] Basilii episcopi et episcoporum Syriae I Epistula (CPG 9089.15) // АСО II, 5. Р. 32–35 (№ 1.20). Mansi VII, 547–549.
376. Послание епископов второй Сирии к имп. Льву. С. 218–220. [Т. 3. С. 218–220.] Eriphanii episcopi et episcoporum Syriae II Epistula (CPG 9089.17) // АСО II, 5. Р. 38–40 (№ 1.22). Mansi VII, 550–551.
377. Послание епископов Озройской области к имп. Льву. С. 220–221. [Т. 3. С. 220–221.] Nonni episc. Edessenae metropolis et episcoporum Osroenae Epistula (CPG 9089.18) // АСО II, 5. Р. 40–41 (№ 1.23). Mansi VII, 552–553.
378. Послание (епископов) Месопотамии к имп. Льву. С. 221–222. [Т. 3. С. 221–222.] Marae et episcoporum Mesopotamiae Epistula (CPG 9089.19) // АСО II, 5. Р. 41–42 (№ 1.24). Mansi VII, 553–555.

379. Послание епископов приморской Финикии к имп. Льву. С. 223—224. [Т. 3. С. 223—224]. *Dorothei episc. Tyri et episcoporum oraе maritimae Phoeniciae Epistula* (CPG 9089.20) // АСО II, 5. Р. 42—44 (№ 1.25). Mansi VII, 555—557.
380. Послание епископов второй Финикии к имп. Льву. С. 224—226. [Т. 3. С. 224—226.] *Iohannis episcopi et episcoporum Phoeniciae II Epistula* (CPG 9089.21) // АСО II, 5. Р. 44—46 (№ 1.26). Mansi VII, 557—559.
381. Послание епископов области Исаврийской к имп. Льву. С. 226—230. [Т. 3. С. 226—230.] *Vasilii episc. Seleuciaе et aliorum episcoporum Isauriae Epistula* (CPG 9089.22) // АСО II, 5. Р. 46—50 (№ 1.27). Mansi VII, 559—563.
382. Послание епископов первой Киликии к имп. Льву. С. 230—231. [Т. 3. С. 230—231.] *Pelagii episc. Tarsi cum episcopis Ciliciae I Epistula* (CPG 9089.23) // АСО II, 5. Р. 50 (№ 1.28). Mansi VII, 564.
383. Послание епископов Писидии к имп. Льву. С. 231—236. [Т. 3. С. 231—236.] *Pergamii episc. Antiochiaе Pisidiaе et episcoporum Pisidiaе Epistula* (CPG 9089.24) // АСО II, 5. Р. 51—56 (№ 1.29). Mansi VII, 565—571.
384. Послание епископов Сардийского Собора в Лидии к имп. Льву. С. 236—238. [Т. 3. С. 236—238.] *Eutherii episc. Sardonorum et synodi episcoporum Lydiae Epistula* (CPG 9089.25) // АСО II, 5. Р. 56—57 (№ 1.30). Mansi VII, 571—573.
385. Послание епископов области Памфилии к имп. Льву. С. 238—240. [Т. 3. С. 238—240.] *Epiphaniі episc. Pergensis cum concilio episcoporum Pamphyliae Epistula* (CPG 9089.26) // АСО II, 5. Р. 58—60 (№ 1.31). Mansi VII, 573—576.

386. Послание Собора Мирского к имп. Льву. С. 240—244. [Т. 3. С. 240—244.] *Petri Myronum et synodi episcoporum Lyciae Epistula* (CPG 9089.27) // АСО II, 5. Р. 60—63 (№ 1.32). Mansi VII, 576—580.
387. Послание еп. Агапита к имп. Льву. С. 244—246. [Т. 3. С. 244—246.] *Agapiti episc. Rodi Epistula* (CPG 9089.28) // АСО II, 5. Р. 63—65 (№ 1.33). Mansi VII, 580—583.
388. Послание Юлиана, еп. Косского, к имп. Льву. С. 246—247. [Т. 3. С. 246—247.] *Iuliani episc. Coensis Epistula* (CPG 9089.29) // АСО II, 5. Р. 66 (№ 1.34). Mansi VII, 583—584.
389. Послание епископов Собора Кизического к имп. Льву. С. 247—249. [Т. 3. С. 247—249.] *Euethii episc. Cyzici cum concilio episcoporum Hellespontinae regionis Epistula* (CPG 9089.30) // АСО II, 5. Р. 67—69 (№ 1.35). Mansi VII, 584—587.
390. Послание епископов первой Армении к имп. Льву. С. 249—251. [Т. 3. С. 249—251.] *Iohannis episc. Sebastiae cum concilio episcoporum Armeniae I Epistula* (CPG 9089.31) // АСО II, 5. Р. 69—71 (№ 1.36). Mansi VII, 587—589.
391. Послание епископов второй Армении к имп. Льву. С. 252—256. [Т. 3. С. 252—256.] *Otrii episc. metropolis Melitenae cum episcopis Armeniae II Epistula* (CPG 9089.32) // АСО II, 5. Р. 71—75 (№ 1.37). Mansi VII, 589—594.
392. Послание епископов первой Каппадокии к имп. Льву. С. 256—258. [Т. 3. С. 256—258.] *Alyrii episc. Caesareae Cappadociae Epistula* (CPG 9089.33) // АСО II, 5. Р. 75—77 (№ 1.38). Mansi VII, 595—597.
393. Послание епископов второй Каппадокии к имп. Льву. С. 258—261. [Т. 3. С. 258—261.] *Patricii episc. Tyaronum cum concilio*

- episcoporum Cappadociae II Epistula (CPG 9089.34) // АСО II, 5. Р. 77–79 (№ 1.39). Mansi VII, 597–599.
394. Послание епископов области Понтийской к имп. Льву. С. 261–266. [Т. 3. С. 261–266.] Euipri episc. Neocaesariae et episcoporum Ponti Polemoniaci Epistula (CPG 9089.35) // АСО II, 5. Р. 79–84 (№ 1.40). Mansi VII, 600–605.
395. Послание епископов области Геллеспонтской к имп. Льву. С. 266–268. [Т. 3. С. 266–268.] Seleuci episc. Amasinae metropolis cum concilio episcoporum Helenoponti provinciae Epistula (CPG 9089.36) // АСО II, 5. Р. 84–86 (№ 1.41). Mansi VII, 605–608.
396. Послание епископов области Пафлагонии к императору августу Льву. С. 268–270. [Т. 3. С. 268–270.] Petri Gangrorum cum episcopis Paphlagoniae regionis Epistula (CPG 9089.37) // АСО II, 5. Р. 86–87 (№ 1.42). Mansi VII, 608–610.
397. Послание епископов Дардании к имп. Льву. С. 270–271. [Т. 3. С. 270–271.] Ursilii et episcoporum Dardaniae Epistula (CPG 9089.38) // АСО II, 5. Р. 88 (№ 1.43). Mansi VII, 610–611.
398. Послание епископов митрополии Коринфа к имп. Льву. С. 271–272. [Т. 3. С. 271–272.] Petri episc. Corinthi et reliquorum Achaetae Epistula (CPG 9089.39) // АСО II, 5. Р. 88–90 (№ 1.44). Mansi VII, 611–612.
399. Послание епископов первой Галатии к имп. Льву. С. 272–275. [Т. 3. С. 272–275.] Anastasii episc. Ancyrae cum synodo episcoporum Galatae I Epistula (CPG 9089.40) // АСО II, 5. Р. 90–93 (№ 1.45). Mansi VII, 612–616.
400. Послание епископов Древнего Эпира к августу имп. Льву. С. 275–277. [Т. 3. С. 275–277.] Eugenii episc. Epiri Epistula (CPG

- 9089.41) // АСО II, 5. Р. 93–95 (№ 1.46). *Mansi VII*, 617–619.
401. Послание епископов Нового Эпира к имп. Льву. С. 277–279. [Т. 3. С. 277–279.] *Lucae episc. Dugrachenii cum concilio episcoporum novae Epiri Epistula* (CPG 9089.42) // АСО II, 5. Р. 95–96 (№ 1.47). *Mansi VII*, 619–621.
402. Послание епископов Крита к имп. Льву. С. 279–280. [Т. 3. С. 279–280.] *Martyrii episc. Gortynaе cum concilio episcoporum Cretae Epistula* (CPG 9089.43) // АСО II, 5. Р. 96–98 (№ 1.48). *Mansi VII*, 621–622.
403. Послание монаха Варадата к имп. Льву. С. 280–283. [Т. 3. С. 280–283.] *Varadoti monachi Epistula* (CPG 9089.16) // АСО II, 5. Р. 35–38 (№ 1.21). *Mansi VII*, 623–627.

Приложение 1

СРАВНИТЕЛЬНАЯ НУМЕРАЦИЯ ДЕЯНИЙ
IV ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА¹²

| ДВС ¹³ | АСО ¹⁴ | СРГ | Датировка ¹⁵ |
|-------------------|-------------------|---------------------|-------------------------|
| I (236–274) | I/I | I (9000) | 8 октября 451 г. |
| II (275–280) | III/II | II (9001) | 14 октября 451 г. |
| III (281–297) | II/III | III (9002) | 13 октября 451 г. |
| IV (298–305) | IV/IV | IV (9003) | 17 октября 451 г. |
| IV (306) | 18 | XVIII–XIX (9004) | 20 октября 451 г. |
| IV (307–308) | 19 | XVIII–XIX (9004) | 20 октября 451 г. |
| V (309–310) | V/V | V (9005) | 22 октября 451 г. |
| VI (311–316) | VI/VI | VI (9007) | 25 октября 451 г. |
| VII (317) | VIII/VII | VIII (9009) | 26 октября 451 г. |
| VIII (318) | IX/VIII | IX (9010) | 26 октября 451 г. |
| IX (319–320) | X/IX | X (9011) | 26 октября 451 г. |
| X (321–327) | XI/X | XI (9013) | 27 октября 451 г. |

¹² Номера Деяний в таблице даются римскими цифрами, за исключением Деяний 18–31 в АСО. Нумерация арабскими цифрами была введена издателями АСО, чтобы подчеркнуть отличие дополнительных Деяний (которые у Mansi, в ДВС и СРГ рассматриваются как послесоборные акты) от Деяний в строгом смысле слова (I–XVII). После номера Деяния в скобках указываются номера входящих в его состав актов (для ДВС) либо номер, под которым описано Деяние (для СРГ). Прочерк вместо номера означает, что Деяние не снабжено порядковым номером (для АСО в таком случае в скобках приводятся номера страниц, на которых опубликован текст Деяния). Двойной прочерк («– (–)») означает, что в данном издании Деяние отсутствует.

¹³ В ДВС принята нумерация, существующая у Mansi.

¹⁴ Указывается двойная нумерация: первое число означает номер греч. Деяния (АСО II, 1, 1–3), второе — после дробной черты — номер соответствующего ему лат. Деяния в сборнике Рустика (АСО II, 3, 1–3). Если лат. текст в этом сборнике отсутствует (или издан в составе другого Деяния), то приводится только номер греч. Деяния.

¹⁵ Датировка указывается согласно СРГ с учетом поправок в статье Э. Хрисоса (Χρυσός 1971).

| ДВС | АСО | СРГ | Датировка |
|------------------------|------------------------------------|---------------------------|-----------------------|
| X (328) | — ¹⁶ (II, 3, 3. P. 5–6) | — (9012) | 27 октября 451 г. |
| XI (329–332) | XII/XI | XII (9014) | 29 октября 451 г. |
| XII (333) | XIII/XII | XIII (9016) | 30 октября 451 г. |
| XIII (334–3366) | XIV/XIII | XIV (9017) | 30 октября 451 г. |
| XIV (337–343) | XV/XIV | XV (9019) | 31 октября 451 г. |
| XV (344) | VII/XV; XVII/ XVI (fragm.) | VII (9008); — (9015) | 30, 31 октября 451 г. |
| XV (345) ¹⁷ | — (II, 2, 2, p. 65–77) | — (—) | ? |
| XVI (346–346д) | XVII/XVI | XVII (9018) ¹⁸ | 1 ноября 451 г. |
| — (347) | 20/17 | — (9021) | ? |
| — (348) | 21 | — (9022) | Ноябрь 451 г. |
| — (349) | 23 | — (9029) | 7 февраля 452 г. |
| — (350) | 22 | — (9030) | 13 марта 452 г. |
| — (351) | 29 | — (9040) | Начало 453 г. |
| — (351a) | 28 | — (9072) | Конец 454 г. |
| — (352) | 26 | — (9038) | Начало 453 г. |
| — (353) | 24 | — (9035) | 6 июля 452 г. |
| — (354) | 25 | — (9036) | 18 июля 452 г. |
| — (355) | 31 | — (9042) | ? |
| — (356) | 27 | — (9039) | Начало 453 г. |
| — (357) | 30 | — (9041) | ? |
| — (233, fragm.) | XVI ¹⁹ | XVI (9020, ср. 8993) | 31 октября 451 г. |
| — (—) | — (II, 2, 2. P. 20– 21) | — (СРГ 9006) | 23 октября 451 г. |

¹⁶ Деяние о Домне Антиохийском опубликовано в конце Деяния VIII (по нумерации, принятой в сборнике Рустика, — Деяния VII).

¹⁷ Ср. ДВС № 315.

¹⁸ См. также СРГ 9015.

¹⁹ Окончание данного Деяния — послание папы Льва к Халкидонскому Собору — см.: АСО II, 4. P. 51–53 (греч. перевод: АСО II, 1, 1. P. 31–32). Из всего Деяния только это послание переведено на рус. язык.

УКАЗАТЕЛИ

Методика составления указателей, изложенная в части 1 росписи²⁰, не претерпела каких-либо изменений. Следует лишь пояснить, что количество латинских переводов указывается для акта (группы актов) в целом. Отдельные части акта (или отдельные акты, входящие в группу) могут иметь больше или меньше латинских версий; ссылки на такие переводы имеются в аппарате АСО.

Указатель «АСО — русский перевод» охватывает всю «греческую» часть второго тома издания (АСО II, 1, 1—3). Выпуски же, содержащие латинские тексты (АСО II, 2—5), отражены в нем частично: приводятся сведения только о тех актах, у которых отсутствуют греческие версии (переводы или оригиналы), а в отдельных случаях также об актах, греческий текст которых сильно сокращен по сравнению с латинским. Для остальных латинских актов в аппарате АСО указываются координаты их греческих версий в АСО II, 1, 1—3. Зная последние, можно найти в указателе информацию о наличии русского перевода. Если какой-либо акт издан в АСО только по-латыни, но в двух или более редакциях, то в указателе даются сведения лишь о первой из них (остальные можно найти с помощью перекрестных ссылок в аппарате АСО).

Как видно из указателей, акты IV Вселенского Собора в объеме старых изданий (Mansi) переведены на русский язык почти полностью. Из 239 актов Халкидонского Собора, опубликованных у Mansi, не переведено восемь, что составляет менее 4% от общего числа. По сравнению с Mansi, в критическом издании АСО количество непере-
веденных документов значительно выше, тогда как их доля в общем числе актов остается на том же уровне. Всего в АСО опубликовано 2375 халкидонских актов²¹, из которых не переведено 102 (более 4%). Непереведенные акты распределяются по коллекциям документов и выпускам АСО крайне неравномерно. Из 2088 актов, относящихся к

²⁰ БВ 8—9. 2009. С. 518—519.

²¹ Это число отражает более подробное структурирование актов в АСО, где один документ (в соответствии с изданием Mansi) может быть разбит на несколько десятков актов. В указанное нами общее количество актов не вошли те переводы (греческие и латинские), оригиналы которых также изданы в АСО.

соборным Деяниям (АСО II, 1, 1–3), не переведено лишь пять (около 0,25%). В то же время из 84 писем свт. Льва Великого (АСО II, 4) не переведено 72 (более 85%). В СРГ при описании халкидонских актов были учтены, наряду со вторым томом АСО, некоторые другие издания²². В ДВС из 362 актов, перечисленных в СРГ, переведено 63; еще восемь переведено вне ДВС. Таким образом, не переведен 291 акт (более 80%). Оценивая эти данные, надо иметь в виду, что из переведенных актов многие имеют подпункты (иногда более 10, а в одном случае – СРГ 9089 – 43), каждому из которых в ДВС, как правило, соответствует отдельный акт. Кроме того, некоторые имеющиеся в ДВС акты описаны в СРГ не в составе Халкидонского Собора, а в других местах. Основная часть непереуведенного (259 актов, т.е. 89%) приходится на послесоборные послания, к которым в СРГ отнесены акты, изданные до 521 г. включительно (в ДВС же наиболее поздние акты датируются 458 г.). Почти все эти акты были опубликованы в РL (в разрозненном виде) и тем самым могли быть доступны переводчикам ДВС. То, что они не вошли в ДВС, объясняется, вероятно, ориентацией переводчиков исключительно на собрание халкидонских актов у Mansi (т. VI–VII), бывшее на тот момент наиболее полным.

1. СРГ – РУССКИЙ ПЕРЕВОД

IV Вселенский Собор

СРГ 8945–8999, 9000–9023, 9025–9307²³

| СРГ | | Рус. пер. | СРГ | | Рус. пер. |
|------------------------------|--------|-----------|----------------|--------|-----------|
| греч. | латин. | | греч. | латин. | |
| 8945 (5936) ²⁴ | I | – | 8946 (5944) | I | – |

²² АСО III; CSEL («Collectio Avellana»); Evagr. HE; Zach. HE и др.

²³ Указатель построен так же, как и аналогичный указатель к актам III Вселенского Собора, т.е. наличие восточных переводов актов отмечается не в отдельном столбце, а в сносках к конкретным актам (сноска ставится после числа лат. переводов акта). См. подробнее: БВ 8–9. 2009. С. 523. Примеч. 33.

²⁴ Греч. текст актов СРГ 8945, 8946 не сохранился.

УКАЗАТЕЛЬ К «ДЕЯНИЯМ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ»

| СРГ | | Рус. пер. | СРГ | | Рус. пер. |
|--------------------|--------------------|-----------|-----------------|----------------|-----------|
| греч. | латин. | | греч. | латин. | |
| I | 8947 | 213 | I | 8973 | 227 |
| I | 8948 | 212 | I | 8974 | 228 |
| I | 8949 | 214 | — | 8975 | — |
| I | 8950 | 217 | — | 8976 | — |
| — | 8951 ²⁵ | — | — | 8977 | — |
| — | 8952 | — | — | 8978 | — |
| — | 8953 | 211 | — | 8979 | — |
| I | 8954 | 215 | — | 8980 | — |
| I | 8955 | — | — ²⁸ | 8981 | 229 |
| — | 8956 | — | 8982 | II | 230 |
| I | 8957 | 218 | — | 8983 | — |
| I | 8958 | 219 | — | 8984 | — |
| I | 8959 | 220 | — | 8985 | — |
| I | 8960 | 221 | — | 8986 | — |
| I | 8961 | 222 | — | 8987 | — |
| I | 8962 | 223 | — | 8988 | — |
| I | 8963 | 224 | — | 8989 | — |
| 8964 ²⁶ | — | — | — | 8990 | — |
| — | 8965 | 216 | — | 8991 | — |
| — | 8966 | — | — | 8992 | — |
| — | 8967 | — | I | 8993 (9020) | 233 |
| — | 8968 | 225 | | | |
| — | 8969 | — | — | 8994 | — |
| — | 8970 | — | — | 8995 | — |
| I | 8971 | 226 | — | 8996 | 231 |
| — | 8972 ²⁷ | — | 8997 | I | 232 |

²⁵ Подлинность актов СРГ 8951–8953 подвергается сомнению (см.: Silva-Tarouca 1931. P. 595).

²⁶ Данный акт сохранился только в сир. переводе.

²⁷ Подлинность данного акта подвергается сомнению (см.: Silva-Tarouca 1932. P. 570, 574, 590, 595).

²⁸ Греч. перевод данного акта отсутствует в составе АСО и не упоминается в СРГ, однако издан у Mansi.

| СРГ | | Рус. пер. | СРГ | | Рус. пер. |
|--------------------|-----------------|-------------------------------|--------------------|------------------|-----------------------|
| греч. | латин. | | греч. | латин. | |
| 8998 | II | 234 | 9007 | I | 311–316 |
| 8999 | II | 235 | 9008 | VI ³⁵ | 344 (сан.) |
| 9000 | I ²⁹ | 236–274 ³⁰ | 9009 | III | 317 |
| 9001 | I | 275–278, 280 ³¹ | 9010 | I | 318 |
| | | | 9011 (8903) | I | 319–320 |
| 9002 | I | 281–297 ³² | 9012 ³⁶ | II | 328 |
| 9003 | I | 298–305 ³³ | 9013 | I | 321–327 ³⁷ |
| 9004 | — | 306–308 | 9014 | I | 329–332 |
| 9005 | I | 309–310 | 9015 | II | 344 (сан.), |
| 9006 ³⁴ | I | — | | | 346а (сан.), 346б |

²⁹ Здесь и далее количество лат. переводов указывается для номера СРГ в целом; у отдельных актов, описанных в подпунктах этого номера, оно может быть иным. Кроме того, некоторые такие акты первоначально были написаны не на греческом, а на латинском языке.

³⁰ Соответствия подпунктов СРГ 9000 и номеров ДВС: 9000.1 (5942) = 237; 9000.2 = 239, 245–246, 248–249, 251–252, 254–259, 261–273. В СРГ 9000.2 («Gesta synodi Ephesinae II») дана отсылка только к СРГ 8937, но фактически к этому подпункту относятся и многие др. номера СРГ: 5304, 5339, 5930–5932, 5941, 5945–5947, 5952, 8629, 8848, 8904–8907, 8916, 8933, 8938. 1а–б. Все описанные под этими номерами документы связаны с «разбойничьим собором» (написаны в ходе его подготовки, цитировались на заседаниях) и в качестве таковых были прочитаны на первом заседании Халкидонского Собора.

³¹ Соответствия подпунктов СРГ 9001 и номеров ДВС: 9001.1 = 276; 9001.2 = 277; 9001.3 (5304, 8629) и 9001.4 (5339, 8848) = 277 (см.: БВ 10. 2010. С. 474, Примеч. 43); 9001.5 (8922) = 278.

³² Соответствия подпунктов СРГ 9002 и номеров ДВС: 9002.1 (5943) = 282; 9002.2 = 285; 9002.3 = 286; 9002.4 = 287; 9002.5 = 288; 9002.6 = 289; 9002.7 = 290; 9002.8 = 291; 9002.9 = 293; 9002.10 = 294; 9002.11 = 295; 9002.12 = 296; 9002.13 = 297.

³³ Соответствия подпунктов СРГ 9003 и номеров ДВС: 9003.1 = 299; 9003.2 = 301; 9003.3 = 302; 9003.4 = 304.

³⁴ Греч. текст не сохранился.

³⁵ Имеются также сир., грузин., араб. и слав. переводы.

³⁶ Греч. текст не сохранился.

³⁷ Соответствия подпунктов СРГ 9013 и номеров ДВС: 9013.1 (8902) = 323–325; 9013.2 = 326.

УКАЗАТЕЛЬ К «ДЕЯНИЯМ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ»

| СРГ | | Рус. пер. | СРГ | | Рус. пер. |
|----------------|----------------|---|-------|--------------------|-----------|
| греч. | латин. | | греч. | латин. | |
| 9016 | I | 333 | — | 9032 | — |
| 9017 | I | 334–336б ³⁸ | I | 9033 | — |
| 9018 | I | 346, 346а (сан.), 346б–346в, 346г–346д (сан.) ³⁹ | — | 9034 | — |
| | | | 9035 | I | 353 |
| | | | 9036 | I | 354 |
| | | | — | 9037 | — |
| 9019 | I | 337–343 ⁴⁰ | 9038 | I | 352 |
| I | 9020 (8933) | 233 ⁴¹ | 9039 | I | 356 |
| | | | 9040 | — | 351 |
| 9021 | I | 347, 347а | 9041 | — | 357 |
| 9022 (5957) | II | 348 | 9042 | — | 355 |
| | | | 9043 | — | — |
| 9023 | I | — | — | 9044 ⁴² | — |
| 9025 | I | — | — | 9045 | — |
| — | 9026 (5958) | — | — | 9046 | — |
| — | | | I | 9047 | 358 |
| — | 9027 | — | I | 9048 | — |
| — | 9028 | — | — | 9049 | — |
| 9029 | I | 349 | — | 9050 | — |
| 9030 | I | 350 | — | 9051 ⁴³ | — |
| I | 9031 | — | — | 9052 | 359 |

³⁸ Соответствия подпунктов СРГ 9017 и номеров ДВС: 9017.1 = 335; 9017.2 = 336а; 9017.3 = 336б.

³⁹ Соответствия подпунктов СРГ 9018 и номеров ДВС: 9018.1 (9015) = 346а; 9018.2 = 346в; 9018.3 = 346г; 9018.4 = 346д.

⁴⁰ Соответствия подпунктов СРГ 9019 и номеров ДВС: 9019.1 = 338; 9019.2 = 339; 9019.3 (5377) = 340; 9019.4 (5910) = 341; 9019.5 (8900) = 342.

⁴¹ Переведено только послание свт. Льва; начало акта осталось непереуведенным.

⁴² Подлинность актов СРГ 9044–9046 подвергается сомнению (см.: Silva-Tarouca 1931. P. 585–587). В поддержку подлинности СРГ 9046 выступил П. Петерс (Peeters P. [Rec. ad op.:] Concilium universale Chalcedonense / Ed. E. Schwartz...; Silva-Tarouca 1932).

⁴³ Подлинность данного акта подвергается сомнению (см.: Silva-Tarouca 1932. P. 581, 595).

| СРГ | | Рус. пер. | СРГ | | Рус. пер. |
|------------------------------|--------------------|-----------|--------------------|--------------------|-----------------------|
| греч. | латин. | | греч. | латин. | |
| — | 9053 ⁴⁴ | — | — | 9071 | — |
| — | 9054 | — | 9072 | I | 351a |
| — | 9055 | — | — | 9073 | — |
| — | 9056 | — | — | 9074 | — |
| — | 9057 | — | — | 9075 ⁴⁷ | — |
| — | 9058 | — | — | 9076 | 361 |
| — | 9059 | — | — | 9077 | — |
| — | 9060 | — | — | 9078 | — |
| — | 9061 | — | — | 9079 | — |
| — | 9062 | — | — | 9080 | — |
| — | 9063 | — | — | 9081 | — |
| — | 9064 | — | — | 9082 | — |
| 9065 (5959) ⁴⁵ | I | — | — | 9083 | — |
| | | | — | 9084 | — |
| — | 9066 | 360 | — | 9085 | — |
| — | 9067 | — | — | 9086 | — |
| — | 9068 | — | — | 9087 ⁴⁸ | — |
| — | 9069 ⁴⁶ | — | — | 9088 | — |
| I | 9070 | — | 9089 ⁴⁹ | I ⁵⁰ | 363–403 ⁵¹ |

⁴⁴ Ряд исследователей признают данный акт подложным, однако вопрос остается дискуссионным (см.: CPL 1656 [р. 120]).

⁴⁵ Греч. текст не сохранился.

⁴⁶ Подлинность данного акта подвергается сомнению (см.: Silva-Tarouca 1932. P. 590–595).

⁴⁷ Подлинность данного акта подвергается сомнению (см.: Silva-Tarouca 1932. P. 570, 590, 595).

⁴⁸ Подлинность данного акта подвергается сомнению (см.: Silva-Tarouca 1932. P. 570, 595).

⁴⁹ Греч. текст не сохранился, за исключением СРГ 9089.2.

⁵⁰ Имеется также сир. перевод СРГ 9089.8 (переведено только начало акта, см. примеч. 11).

⁵¹ Соответствия подпунктов СРГ 9089 и номеров ДВС: 9089.2 = 363; 9089.3 = 364; 9089.4 = 365; 9089.5 = 366; 9089.6 = 363 (переведен только список еписко-

| СРГ | | Рус. пер. | СРГ | | Рус. пер. |
|-------|--------------------|-----------|------------------------------|-----------------|-------------------|
| греч. | латин. | | греч. | латин. | |
| — | 9090 ⁵² | — | Ι | 9097 | 279 ⁵³ |
| — | 9091 | — | 9098 (5485) ⁵⁴ | — ⁵⁵ | — |
| — | 9092 | — | 9099 (5977) | — ⁵⁶ | — ⁵⁷ |
| — | 9093 | — | | | |
| — | 9094 | — | 9100–9307 | | — ⁵⁸ |
| — | 9095 | — | | | |
| — | 9096 | — | | | |

пов, см. примеч. 7); 9089.7 = 367; 9089.8 (5960) = 368; 9089.9 = 369; 9089.10 = 370; 9089.11 = 371; 9089.12 = 372; 9089.13 = 373; 9089.14 = 374; 9089.15 = 375; 9089.16 = 403; 9089.17 = 376; 9089.18 = 377; 9089.19 = 378; 9089.20 = 379; 9089.21 = 380; 9089.22 = 381; 9089.23 = 382; 9089.24 = 383; 9089.25 = 384; 9089.26 = 385; 9089.27 = 386; 9089.28 = 387; 9089.29 = 388; 9089.30 = 389; 9089.31 = 390; 9089.32 = 391; 9089.33 = 392; 9089.34 = 393; 9089.35 = 394; 9089.36 = 395; 9089.37 = 396; 9089.38 = 397; 9089.39 = 398; 9089.40 = 399; 9089.41 = 400; 9089.42 = 401; 9089.43 = 402. Не переведены на рус. язык СРГ 9089.6 (в части, соответствующей АСО II, 5. Р. 22 [№ 10]) и 9089.1.

⁵² Подлинность актов СРГ 9090–9093 подвергается сомнению (см.: Silva-Tarouca 1932. Р. 570, 584, 595).

⁵³ Переведен только флорилегий — подборка святоотеческих цитат в приложении к посланию свт. Льва. Само послание не переведено.

⁵⁴ Данный акт написан на сирийском языке; имеется частичный греч. перевод.

⁵⁵ Имеется груз. перевод.

⁵⁶ Имеются груз. и араб. переводы.

⁵⁷ Это окружное послание свт. Геннадия Константинопольского вошло в канонические сборники Православной Церкви. Имеются слав. переводы в составе Кормчей книги и Книги правил. Критическое издание греч. текста (в составе одной из редакций Синтагмы XIV титулов) с параллельным слав. переводом, не указанное в СРГ: ДСК I, 598–604.

⁵⁸ Несколько актов, греч. версии которых приводятся Евагрием Схоластиком в кн. III его «Церковной истории», переведены на рус. язык в составе этого произведения. Соответствия номеров СРГ и глав «Церковной истории» (в скобках указана пагинация по изданию J. Bidez, L. Parmentier): 9105 = 4 (р. 101.6–104.19); 9106 = 5 (р. 105.1–28); 9111 = 7 (р. 107.1–28); 9122 = 14 (р. 111.1–114.5); 9129 = 17 (р. 115.14–116.33); 9134 = 20 (р. 118.9–13); 9135 = 21 (р. 119.19–120.2); 9176 = 33 (р. 132.19–133.14).

2. MANSI – РУССКИЙ ПЕРЕВОД

IV Вселенский Собор

Mansi VI⁵⁹, 539–1102⁶⁰

| Mansi | Рус. пер. | Mansi | Рус. пер. |
|----------------------------------|------------------|---------------------------|------------------|
| 539; V, 1223 ⁶¹ | 194 | 546; V, 1247–1250 | 208 |
| 539; V, 1238–1241 | 195 | 546 (I); V, 1323–1324 (I) | 209 |
| 539 (I); V, 1241–1242 (I) | 196 | 546 (I); V, 1324–1325 (I) | 210 |
| 540; V, 1252–1256, 1255–1258 (I) | 197 | 546 (I), 28–30 (I) | 211 |
| | | 546, 14–19 | 212 |
| 540–541 | 198 | 545 ⁶² | – |
| 541; V, 1229–1233, 1233–1238 (I) | 199 | 547, 7–10, 11–14 (I) | 213 |
| | | 547, 19–23 | 214 |
| 543; V, 1315–1323 | 201 | 547, 30–31 | 215 |
| 543; V, 1306–1307 | 202 | 547 (I), 57–63 (I) | 216 |
| 543; V, 1291–1294 | 203 | 547, 31–35 ⁶³ | – |
| 543; V, 1298–1302 | 204 | 547, 23–27 | 217 |
| 543 (I); V, 1301–1307 (I) | 205 | 550, 50–51 | 218 |
| 543; V, 1310–1311 | 206 | 550, 51–54 | 219 |
| 543, 91 | 207 | 550, 54–55 | 220 |

⁵⁹ Полные тексты большинства посланий свт. Льва Великого и ряда др. актов напечатаны у Mansi в т. V и в начале т. VI (см. подробнее: БВ 10. 2010. С. 458. Примеч. 6).

⁶⁰ В приложении к т. VI (col. 1113–1230) помещены древние лат. переводы канонов Вселенских и Поместных Соборов (т. наз. «Prisca sanonum editio latina»).

⁶¹ У Mansi в т. V, начиная с col. 1047 и до конца, в оглавлении указаны ошибочные номера колонок (увеличенные на 100). В тексте издания номера колонок проставлены правильно; в указателе также приводится правильная нумерация.

⁶² Свообразная редакция греч. текста 4-го канона Сердикского Собора (СРГ 8570), являющаяся приложением к предыдущему акту, в котором она ошибочно отнесена к числу «никейских канонов». В АСО этот фрагмент издан в приложении к др. посланию Льва Великого (СРГ 8947), где тоже упоминается о каноне Никейского Собора: АСО II, 1, 1. Р. 4.31–38 (№ 1). Критическое издание греч. текста 4-го сердикского канона с параллельным слав. переводом: ДСК I, 282.

⁶³ Leonis Epistula ad Faustum, Martinum, Petrum, Emmanuelem presbyteres et archimandritas (СРГ 8955).

УКАЗАТЕЛЬ К «ДЕЯНИЯМ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ»

| Mansi | Рус. пер. | Mansi | Рус. пер. |
|--------------------------------------|------------------|----------------------|------------------|
| 550, 55–58 | 221 | 649–652 | 254 |
| 550, 67 | 222 | 652–653 | 255 |
| 550, 70 | 223 | 653–660 | 256 |
| 551, 70–71 | 224 | 660–664 | 257 |
| 551 (I), 83–85 (I) | 225 | 665 | 258 |
| 551, 94 | 226 | 665–673 | 259 |
| 551 (I), 98–99 | 227 | 673–697 | 260 |
| 551 (I), 99–103 | 228 | 697–704 | 261 |
| 551–554 | 229 | 704–712 | 262 |
| 553 | 230 | 712 | 263 |
| 553–554 | 231 | 712–716 | 264 |
| 556 | 232 | 716–724 | 265 |
| 555, 131–135; VII, 456 ⁶⁴ | 233 | 724–729 | 266 |
| 557 | 234 | 729–753 | 267 |
| 560–561 | 235 | 732–733 | 267a |
| 564–584 | 236 | 748–753 | 267б |
| 584–585 | 237 | 753–821 | 268 |
| 585 | 238 | 757–761 | 268a |
| 588–589 | 239 | 764–765 | 268б |
| 589–593 | 240 | 821–828 | 269 |
| 593 | 241 | 824 | 269a |
| 593 | 242 | 828–861 | 270 |
| 596 | 243 | 861–869 | 271 |
| 597 | 244 | 871–902 (I) | 272 |
| 597–600 | 245 | 901–936 | 273 |
| 600–601 | 246 | 936–937 | 274 |
| 601–605 | 247 | 937–956 | 275 |
| 605–613 | 248 | 956 | 276 |
| 613–616 | 249 | 957–960 | 277 |
| 616–629 | 250 | 960; V, 1263–1290 | 278 |
| 629 | 251 | 962–971, 369–384 (I) | 279 |
| 629–632 | 252 | 972–976 | 280 |
| 632–649 | 253 | 976–985 | 281 |

⁶⁴ См. примеч. 77–78.

| Mansi | Рус. пер. | Mansi | Рус. пер. |
|--------------|------------------|---------------|------------------|
| 985–988 | 282 | 1036–1041 | 290 |
| 988–989 | 283 | 1041–1080 | 291 |
| 989–997 | 284 | 1080–1094 | 292 |
| 997–1005 | 285 | 1093–1096 | 293 |
| 1005–1010 | 286 | 1096 | 294 |
| 1012–1021 | 287 | 1097 | 295 |
| 1021–1029 | 288 | 1097–1100 (I) | 296 |
| 1029–1036 | 289 | 1101–1102 (I) | 297 |

Mansi VII, 1–627⁶⁵

| Mansi | Рус. пер. | Mansi | Рус. пер. |
|--------------|------------------|--------------|------------------|
| 49–1 | 298 | 130 (I)–129 | 312 |
| 52–49 | 299 | 133–132 | 313 |
| 64–52 | 300 | 136–133 | 314 |
| 68–65 | 301 | 169–136 | 315 |
| 72–69 | 302 | 177–169 | 316 |
| 76–72 | 303 | 184–177 | 317 |
| 77–76 | 304 | 193–185 | 318 |
| 80–77 | 305 | 196–193 | 319 |
| 84–80 | 306 | 204–197 | 320 |
| 96–85 | 307 | 209–204 | 321 |
| 88–85 | 307 _a | 209 | 322 |
| 97–96 | 308 | 217–212 | 323 |
| 108–97 | 309 | 217–216 | 323 _a |
| 117–108 | 310 | 220 | 324 |
| 129–117 | 311 | 241–220 | 324 _a |

⁶⁵ Ниже (col. 675–744) издан сборник лат. переводов халкидонских актов — так называемая *Versio antiqua* (у Mansi она приводится со значительными сокращениями: в большинстве случаев вместо полного текста актов опубликованы инципиты). Информация об актах из *Versio antiqua* не включена в данный указатель, поскольку этот сборник издан критически и в полном объеме в АСО II, 3, 1–3. В указателе «АСО — русский перевод» содержатся сведения об актах из *Versio antiqua*, не имеющих греч. версий.

УКАЗАТЕЛЬ К «ДЕЯНИЯМ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ»

| Mansi | Рус. пер. | Mansi | Рус. пер. |
|-------------|------------|--|-------------------|
| 249–241 | 325 | 380 (I) ⁶⁶ –371 | 344 (can.) |
| 256–249 | 326 | 392 (I) ⁶⁷ –381 | 344 (can.) |
| 269–256 | 327 | 400 (I) ⁶⁸ –393 | 344 (can.) |
| 272 (I)–269 | 328 | 408 (I)–400 | 345 |
| 273–272 | 329 | 422 (I) ⁶⁹ –407 | 344 (can.) |
| 273 | 330 | 453–424 | 346 |
| 276–273 | 331 | 428 | 346а |
| 293–276 | 332 | | (can.) |
| 300–293 | 333 | 441–429 | 346б |
| 301 | 334 | 444 | 346в |
| 304–301 | 335 | 444 | 346г |
| 313–304 | 336 | 445 | 346д |
| 309 | 336а | 456 ⁷⁰ –453 | 233 ⁷¹ |
| 312 | 336б | 473–456 | 347 |
| 316–313 | 337 | 473–468 | 347а |
| 317–316 | 338 | 473; VI, 145–156, 155–161 (I) | 348 |
| 320–317 | 339 | | |
| 321–320 | 340 | 477–476 | 349 |
| 325–321 | 341 | 480–477 | 350 |
| 353–325 | 342 | 479 (I); VI, 198–206 ⁷² | – |
| 357–353 | 343 | 480 (I); VI, 187–194 ⁷³ | – |
| 372–357 | 344 (can.) | 480 (I); VI, 195–198 (I) ⁷⁴ | – |

⁶⁶ Лат. перевод Дионисия Малого.

⁶⁷ Лат. перевод из Пс.-Исидорова сборника.

⁶⁸ Древний лат. перевод.

⁶⁹ Лат. перевод с арабского.

⁷⁰ Фрагмент выступления папских легатов (АСО II, 1, 3. Р. 85 [№ 3–6]; СРГ 9020), относящийся к Деянию XVI (по нумерации АСО и СРГ) и заканчивающийся инципитом послания свт. Льва.

⁷¹ Переведено только папское послание.

⁷² Leonis papae Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (СРГ 9033; ср. CPL 1656 [ep. 106]).

⁷³ Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (СРГ 9031; ср. CPL 1656 [ep. 104]).

⁷⁴ Leonis papae Epistula ad Pulcheriam augustam (СРГ 9032; ср. CPL 1656 [ep. 105]).

| Mansi | Рус. пер. | Mansi | Рус. пер. |
|----------------------------|-------------------|--------------|------------------|
| 481, 484–488 | 351 | 551 (I)–550 | 376 |
| 484 (I) ⁷⁵ –481 | 351a | 553 (I)–552 | 377 |
| 496–488 | 352 | 555 (I)–553 | 378 |
| 498 (I) ⁷⁶ –495 | – | 557 (I)–555 | 379 |
| 498 (I) ⁷⁷ –497 | – | 559 (I)–557 | 380 |
| 500–497 | 353 | 563 (I)–559 | 381 |
| 505–501 | 354 | 564 (I) | 382 |
| 508–505 | 355 | 571 (I)–565 | 383 |
| 512–509 | 356 | 573 (I)–571 | 384 |
| 517–513 | 357 | 576 (I)–573 | 385 |
| 517 (I); VI, 226–227 | 358 | 580 (I)–576 | 386 |
| 517 (I); VI, 238–243 (I) | 359 | 583 (I)–580 | 387 |
| 517 (I); VI, 288–289 (I) | 360 | 584 (I)–583 | 388 |
| 520 (I)–517 | 361 | 587 (I)–584 | 389 |
| 521 (I)–520 | 362 | 589 (I)–587 | 390 |
| 522 (I)–521 | 363 | 594 (I)–589 | 391 |
| 524 (I)–523 | 363 ⁷⁸ | 597 (I)–595 | 392 |
| 530 (I)–524 | 364 | 599 (I)–597 | 393 |
| 535 (I)–531 | 365 | 605 (I)–600 | 394 |
| 537 (I)–536 | 366 | 608 (I)–605 | 395 |
| 537 (I); VI, 323–327 (I) | 367 | 610 (I)–608 | 396 |
| 539 (I)–537 | 368 | 611 (I)–610 | 397 |
| 541 (I)–539 | 369 | 612 (I)–611 | 398 |
| 541 (I) | 370 | 616 (I)–612 | 399 |
| 543 (I)–542 | 371 | 619 (I)–617 | 400 |
| 544 (I)–543 | 372 | 621 (I)–619 | 401 |
| 545 (I) | 373 | 622 (I)–621 | 402 |
| 547 (I)–546 | 374 | 627 (I)–623 | 403 |
| 549 (I)–547 | 375 | | |

⁷⁵ Начало акта, совпадающее с началом ДВС № 351 (col. 481), приводится также в греч. оригинале.

⁷⁶ Theodosii augusti Constitutio de Nestorianis (СРГ 8941).

⁷⁷ Краткая заметка о содержании предыдущего акта, принадлежащая, видимо, диакону Рустику как составителю сборника актов. В СРГ не упоминается; лат. текст издан в АСО в качестве отдельного документа: АСО II, 3, 2. Р. 89 (№ 106а).

⁷⁸ См. примеч. 7.

3. АСО – РУССКИЙ ПЕРЕВОД

IV Вселенский Собор

Epistularum collectio M
АСО II, 1, 1

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. | АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|-----------------|------|-----------------|--------------|------------------|-------|-----------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1 ⁷⁹ | 3–4 | I ⁸⁰ | 213 | 10 | 10 | I ⁸¹ | 226 |
| 2 | 5 | I ⁸² | 218 | 11 ⁸³ | 10–25 | I ⁸⁴ | 278– 279 |
| 3 | 5–6 | I ⁸⁵ | 219 | 12 | 25–27 | I ⁸⁶ | 212 |
| 4 | 6–7 | I ⁸⁷ | 220 | 13 | 27–28 | II | 230 |
| 5 | 7 | I ⁸⁸ | 222 | 14 | 28–29 | II | 234 |
| 6 | 7–8 | I ⁸⁹ | 223 | 15 | 29 | I | 232 |
| 7 | 8 | I ⁹⁰ | 224 | 16 | 30 | II | 235 |
| 8 | 8–9 | I ⁹¹ | 227 | 17 | 31–32 | I ⁹² | 233 |
| 9 | 9–10 | I ⁹³ | 228 | | | | |

⁷⁹ В конце (р. 4.31–38) помещена своеобразная редакция 4-го канона Сердикского Собора, не переведенная в ДВС (см. примеч. 62).

⁸⁰ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 26–27 [№ 25]) является оригиналом.

⁸¹ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 13–14 [№ 19]) является оригиналом.

⁸² Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 14–15 [№ 20]) является оригиналом.

⁸³ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 15 [№ 21]) является оригиналом.

⁸⁴ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 15–16 [№ 22]) является оригиналом.

⁸⁵ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 16 [№ 23]) является оригиналом.

⁸⁶ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 16–17 [№ 24]) является оригиналом.

⁸⁷ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 18 [№ 28]) является оригиналом.

⁸⁸ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 18–19 [№ 29]) является оригиналом.

⁸⁹ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 17 [№ 27]) является оригиналом.

⁹⁰ Акт состоит из двух частей: собственно послания (АСО II, 1, 1. Р. 10–20 = ДВС № 278) и приложенного к нему флорилегия (АСО II, 1, 1. Р. 20–25 = ДВС № 279).

⁹¹ Лат. текст (АСО II, 2, 1. Р. 24–33 [№ 5, послание]; II, 4. Р. 119–131 [№ 104.1–30, флорилегий]) является оригиналом.

⁹² Лат. текст (АСО II, 4. Р. 19–21 [№ 18]) является оригиналом.

⁹³ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 51–53 [№ 52]) является оригиналом.

Epistularum collectio H
АСО II, 1, 1

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. | АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|------------------|-------|------------------|--------------|-------------------|-------|------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1 | 35–36 | III | 198 | 12 | 47–48 | I ⁹⁴ | 214 |
| 2 ⁹⁵ | 36 | ↑ | ↑ | 13 | 48–49 | I ⁹⁶ | 217 |
| 3 | 36–37 | II | 199 | 14 | 49–50 | I ⁹⁷ | 221 |
| 4 | 37–38 | I ⁹⁸ | 207 | 15 | 50–51 | I ⁹⁹ | 215 |
| 5 | 38–40 | II | 197 | 16 ¹⁰⁰ | 51–52 | I ¹⁰¹ | — |
| 6 | 40–42 | I ¹⁰² | 201 | 17 ¹⁰³ | 52 | ↑ | ↑ |
| 7 | 42–43 | I ¹⁰⁴ | 202 | 18 | 52 | ↑ | ↑ |
| 8 | 43–44 | I ¹⁰⁵ | 206 | 19 | 52 | ↑ | ↑ |
| 9 ¹⁰⁶ | 44 | ↑ | ↑ | 20 | 52 | ↑ | ↑ |
| 10 | 45 | I ¹⁰⁷ | 203 | 21 | 52 | ↑ | ↑ |
| 11 | 45–47 | I ¹⁰⁸ | 204 | | | | |

⁹⁴ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 23–25 [№ 23]) является оригиналом.

⁹⁵ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен актам № 225–230 из *Gesta actionis I*.

⁹⁶ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 27–28 [№ 26]) является оригиналом.

⁹⁷ Лат. текст (АСО II, 3, 1. Р. 13 [№ 18]) является оригиналом.

⁹⁸ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 5–6 [№ 4]) является оригиналом.

⁹⁹ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 21–22 [№ 19]) является оригиналом.

¹⁰⁰ Leonis Epistula ad Faustum, Martinum, Petrum, Emmanuelem presb. et archimandritas (СРГ 8955).

¹⁰¹ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 25–26 [№ 24]) является оригиналом.

¹⁰² Лат. текст (АСО II, 4. Р. 6–8 [№ 5]) является оригиналом.

¹⁰³ Текст актов № 17–21 в АСО опущен, т. к. они идентичны актам из *Epistularum collectio M*. Соответствия номеров: 17 = 13; 18 = 15; 19 = 14; 20 = 16; 21 = 17.

¹⁰⁴ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 11–12 [№ 10]) является оригиналом.

¹⁰⁵ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 15–16 [№ 12]) является оригиналом.

¹⁰⁶ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 12 из *Epistularum collectio M*.

¹⁰⁷ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 9–10 [№ 7]) является оригиналом.

¹⁰⁸ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 10–11 [№ 8]) является оригиналом.

Gesta actionis I
АСО II, 1, 1

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. | АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------------|---------------|--------------|------------------------|-------------|---------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–15 | 55–66 | I | 236 | 380–403 | 126– 129 | II | 262 |
| 16 | 66–67 | I | 237 | | | | |
| 17–23 | 67 | I | 238 | 404 | 129 | II | 263 |
| 24 | 68–69 | II | 239 | 405–419 | 129–131 | II | 264 |
| 25–46 | 69–70 | I | 240 | 420–444 | 131–134 | II | 265 |
| 47 | 71 | II | 241 | 445–457 | 135–137 | II | 266 |
| 48 | 71 | I | 242 | 458–554 | 137–147 | II | 267 |
| 49 | 72 | II | 243 | 468 | 138 | II | 267а |
| 50 | 73 | II | 244 | 549–552 | 145–147 | II | 267б |
| 51 | 73–74 | II | 245 | 555–828 | 148– 176 | I | 268 |
| 52 | 74 | I | 246 | | | | |
| 53–67 | 75–77 | I | 247 | 558–559 | 150–151 | I | 268а |
| 68–80 | 77–82 | II | 248 | 572 | 152–153 | II | 268б |
| 81–86 | 82–83 | II | 249 | 829–849 | 177– 179 | I | 269 |
| 87–156 | 83–90 | I | 250 | | | | |
| 157 | 90–91 | II | 251–252 | 834 | 177– 178 | I | 269а |
| 158–222 | 91–99 | I | 253 | | | | |
| 223–224 | 100 | II | 254 | 850–886 | 179– 186 | II | 270 |
| 225–230 | 100–101 | II | 255 | | | | |
| 231–239 | 102– 104 | II | 256 | 887–910 | 186– 189 | I | 271 |
| 240 | 104– 106 | VII | 257 | 911–942 ¹⁰⁹ | 189 | IV | 272 |
| 241–245 | 106– 107 | IV | 258 | [942а]– 1067 | 189– 195 | II | 273 |
| 246 | 107–111 | V | 259 | 1068–1072 | 195– 196 | I | 274 |
| 247–353 | 111–123 | I | 260 | | | | |
| 354–379 | 123– 126 | II | 261 | | | | |

¹⁰⁹ Издан только инципит. Полностью греч. текст опубликован в составе актов III Вселенского Собора (АСО I, 1, 7. Р. 84–117 [№ 73–79]).

Concilii Chalcedonensis actio II
АСО II, 1, 2

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. | АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|--------------|-------------|-------|---------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–4 | 3–8 | I | 281 | 58–69 | 22–25 | I | 289 |
| 5 | 8–9 | I | 282 | 70–78 | 25–27 | I | 290 |
| 6–16 | 9–10 | I | 283 | 79–96 | 27–34 | II | 291 |
| 17–30 | 10–12 | I | 284 | 97–98 | 34–41 | I | 292 |
| 31–46 | 12–15 | I | 285 | 99 | 41–42 | I | 293 |
| 47 | 15–16 | I | 286 | 100 | 42 | I | 294 |
| 48–56 | 17–20 | I | 287 | 101 | 42 | I | 295 |
| 57 | 20–22 | I | 288 | | | | |

Epistularum collectio B
АСО II, 1, 2

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. | АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|------------------|-------|------------------|--------------|-------------------|-------|---------------|------------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1 ¹¹⁰ | 45 | ↑ | ↑ | 8 | 47 | ↑ | ↑ |
| 2 | 45 | I ¹¹¹ | 194 | 9 | 47 | ↑ | ↑ |
| 3 | 45–46 | I ¹¹² | 208 | 10 | 47 | ↑ | ↑ |
| 4 | 46–47 | I ¹¹³ | 195 | 11 | 48 | ↑ | ↑ |
| 5 ¹¹⁴ | 47 | ↑ | ↑ | 12 ¹¹⁵ | 48 | ↑ | ↑ |
| 6 | 47 | ↑ | ↑ | 13 | 48 | ↑ | ↑ |
| 7 | 47 | ↑ | ↑ | 14 | 48–52 | I | – ¹¹⁶ |

¹¹⁰ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 1 из Epistularum collectio H.

¹¹¹ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 3 [№ 1]) является оригиналом.

¹¹² Лат. текст (АСО II, 3. 1. Р. 6 [№ 3]) является оригиналом.

¹¹³ Лат. текст (АСО II, 4. Р. 4–5 [№ 3]) является оригиналом.

¹¹⁴ Текст актов № 5–11 в АСО опущен, т. к. они идентичны актам из Epistularum collectio H. Соответствия номеров: 5 = 3; 6 = 4; 7 = 6; 8 = 7; 9 = 10; 10 = 11; 11 = 8.

¹¹⁵ Текст актов № 12–13 в АСО опущен, т. к. они идентичны актам из Epistularum collectio M. Соответствия номеров: 12 = 1; 13 = 12.

¹¹⁶ Theodoretī ep. Cyri Epistula LXXXIII: Ad Dioscorum Alexandrinum (СРГ 6240). Переведено: БУ ТСО 1258 (письмо № 83).

| | | | | | | | |
|-------------------|-------|------------------|---|-------------------|-------|------------------|-----|
| 15 ¹¹⁷ | 52–54 | – | – | 19 ¹²³ | 61 | – | – |
| 16 ¹¹⁸ | 55–56 | I | – | 20 | 61–62 | I ¹²⁴ | 358 |
| 17 ¹¹⁹ | 56–58 | I ¹²⁰ | – | 21 ¹²⁵ | 62–63 | I ¹²⁶ | – |
| 18 ¹²¹ | 58–60 | I ¹²² | – | 22 ¹²⁷ | 63–65 | I ¹²⁸ | – |

Gesta actionis III
ACO II, 1, 2

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. | ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|--------------|-------------------|-------|---------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–10 | 69–79 | I | 275 | 22 ¹²⁹ | 81 | ↑ | ↑ |
| 11–13 | 79 | I | 276 | 23–45 | 81–84 | I | 280 |
| 14–21 | 80–81 | I | 277 | | | | |

Gesta actionis IV
ACO II, 1, 2

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. | ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|---------|---------------|--------------|-------------|---------|---------------|-----------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–24 | 84–110 | I | 298 | 83–88 | 117–118 | I | 302 |
| 25 | 110–111 | I | 299 | 89–104 | 118–119 | I | 303 |
| 26–75 | 111–115 | I | 300 | 105 | 119–120 | I | 304 |
| 76–82 | 115–117 | I | 301 | 106–116 | 120–121 | I | 305 |

¹¹⁷ Anatolii Constantinopolitani Epistula ad Leonem papam (CPG 5958; ср. CPG 9026).

¹¹⁸ Marciani imp. Epistula ad Leonem papam (CPG 9025).

¹¹⁹ Leonis papae Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 9033).

¹²⁰ Лат. текст (ACO II, 4. P. 59–62 [№ 56]) является оригиналом.

¹²¹ Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9031).

¹²² Лат. текст (ACO II, 4. P. 55–57 [№ 54]) является оригиналом.

¹²³ Marciani imp. Epistula ad Leonem papam (CPG 9043).

¹²⁴ Лат. текст (ACO II, 4. P. 70–71 [№ 64]) является оригиналом.

¹²⁵ Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9048).

¹²⁶ Лат. текст (ACO II, 4. P. 67–68 [№ 61]) является оригиналом.

¹²⁷ Leonis papae Epistula ad Iuvenalem Hierosolymitanum (CPG 9070).

¹²⁸ Лат. текст (ACO II, 4. P. 91–93 [№ 82]) является оригиналом.

¹²⁹ Текст в ACO опущен, т. к. данный акт идентичен первой части акта № 11 из Epistularum collectio M.

Gesta actionis V
ACO II, 1, 2

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|---------|---------------|-----------|
| № | р. | | |
| 1–29 | 121–126 | I | 309 |
| 30–36 | 126–130 | I | 310 |

Gesta actionis VI
ACO II, 1, 2

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. | ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|---------|------------------|-----------|-------------|---------|---------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–2 | 130–139 | I ¹³⁰ | 311 | 9 | 141–155 | I | 315 |
| 3–5 | 139–140 | I | 313 | 10–23 | 155–158 | I | 316 |
| 6–8 | 140–141 | I | 314 | | | | |

Gesta actionis VII
ACO II, 1, 2

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|---------|---------------|------------|
| № | р. | | |
| 1–27 | 158–163 | VI | 344 (can.) |

Concilii Chalcedonensis actio VIII
ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-----|---------------|-----------|
| № | р. | | |
| 1–17 | 3–7 | III | 317 |

Concilii Chalcedonensis actio IX
ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|------|---------------|-----------|
| № | р. | | |
| 1–32 | 7–11 | I | 318 |

¹³⁰ Имеется также сокращенный лат. перевод данного деяния в составе Collectio Vaticana: ACO II, 2, 2. Р. 5–10 (№ 4).

Concilii Chalcedonensis actio X

ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|-----------|
| № | р. | | |
| 1–6 | 11–14 | I | 319 |
| 7–13 | 14–16 | I | 320 |

Concilii Chalcedonensis actio XI

ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. | ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|--------------|--------------------|-------|-------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–26 | 16–19 | I | 321 | 57–137 | 23–32 | I | 324а |
| 27 | 19 | I | 322 | 138 ¹³¹ | 32–34 | II ¹³² | 325 |
| 28–55 | 19–22 | I | 323 | 139–141 | 34–37 | I | 326 |
| 47–54 | 21–22 | I | 323а | 142–181 | 37–42 | I | 327 |
| 56 | 22–23 | I | 324 | | | | |

Concilii Chalcedonensis actio XII

ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. | ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|--------------|-------------|-------|---------------|-----------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–4 | 42–44 | I | 329 | 6–7 | 44–45 | I | 331 |
| 5 | 44 | I | 330 | 8–62 | 45–53 | I | 332 |

Concilii Chalcedonensis actio XIII

ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|-----------|
| № | р. | | |
| 1–29 | 53–56 | I | 333 |

¹³¹ Греч. перевод с утраченного сир. оригинала.

¹³² Еще два лат. перевода изданы вне ACO (см.: CPGS 6500).

Concilii Chalcedonensis actio XIV
ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. | ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|--------------|-------------|----|---------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–4 | 56–58 | I | 334 | 27 | 61 | I | 336а |
| 5 | 58 | I | 335 | 30 | 61 | I | 336б |
| 6–41 | 58–62 | I | 336 | | | | |

Concilii Chalcedonensis actio XV
ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. | ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|--------------|-------------|-------|---------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–4 | 63–64 | I | 337 | 11–14 | 67–69 | I | 341 |
| 5 | 64–65 | I | 338 | 15–147 | 69–81 | I | 342 |
| 6 | 65–66 | I | 339 | 148– 163 | 81–83 | I | 343 |
| 7–10 | 66–67 | I | 340 | | | | |

Concilii Chalcedonensis actio XVI
ACO II, 1, 3

| ACO (греч.) | | ACO (лат.) | Рус. пер. |
|--------------------|-------|---------------|-----------|
| № | р. | | |
| 1–5 ¹³³ | 83–85 | – | – |
| 6 ¹³⁴ | 85 | ↑ | ↑ |

¹³³ Actio XVI (lectio Leonis epistulae) (CPG 9020).

¹³⁴ Текст в ACO опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 17 из Epistularum collectio M.

Concilii Chalcedonensis actio XVII
АСО II, 1, 3

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. | АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|-------|---------------|----------------|-------------|---------|------------------|----------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1–46 | 86–99 | I | 346 | 14 | 95.8–12 | I ¹³⁵ | 346в |
| 8 | 88–89 | II | 346а (сан.) | 16 | 95 | I | 346г (сан.) |
| 9 | 89–94 | I | 346б | 18 | 96 | I | 346д (сан.) |

Concilii Chalcedonensis actio 18
АСО II, 1, 3

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|--------|---------------|-----------|
| № | р. | | |
| 1–11 | 99–101 | – | 306 |

Concilii Chalcedonensis actio 19
АСО II, 1, 3

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|---------|---------------|-----------|
| № | р. | | |
| 1–58 | 101–109 | – | 307 |
| 7 | 104–105 | – | 307а |
| 59–64 | 109–110 | – | 308 |

¹³⁵ Лат. текст (АСО II, 3, 3. Р. 109.13–16 [№ 14]) является оригиналом.

Concilii Chalcedonensis actiones 20–31
АСО II, 1, 3

| АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. | АСО (греч.) | | АСО (лат.) | Рус. пер. |
|-------------|---------|---------------|--------------|-------------|-------------|---------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 20 | 110–116 | I | 347 | 26 | 124–127 | I | 352 |
| 21 | 116–118 | II | 348 | 27 | 128– 129 | I | 356 |
| 22 | 119–120 | I | 350 | 28 | 129–130 | I | 351a |
| 23 | 120–121 | I | 349 | 29 | 131–132 | – | 351 |
| 24 | 121–122 | I | 353 | 30 | 133–134 | – | 357 |
| 25 | 122–124 | I | 354 | 31 | 135–136 | – | 355 |

Collectio Novariensis de re Eutyichis
АСО II, 2, 1

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. | АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|------------------|-------|-------------------|--------------|-------------------|-------|-------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 6 ¹³⁶ | 33–34 | I | – | 9 ¹³⁷ | 35–42 | I ¹³⁸ | – |
| 7 ¹³⁹ | 34–35 | I | – | 11 ¹⁴⁰ | 77–79 | – | – |
| 8 ¹⁴¹ | 35 | – | – | 12 ¹⁴² | 79–81 | – | – |

¹³⁶ Eutyichis archim. Constantinopolitani Libellus appellationis ad Leonem papam (СРГ 5948; ср. СРГ 8910).

¹³⁷ Testimonia patrum quae pro se proposuit Eutyiches (СРГ 5951).

¹³⁸ Только первый фрагмент акта: АСО II, 4. Р. 149–150 (№ 111 [26]) = АСО II, 2, 1. Р. 35–36 (№ 9.1).

¹³⁹ Eutyichis archim. Constantinopolitani Libellus quem dedit Flaviano vel synodo (СРГ 5949).

¹⁴⁰ Flaviani Constantinopolitani Libellus appellationis ad Leonem papam (СРГ 5936; ср. СРГ 8945).

¹⁴¹ Eutyichis archim. Constantinopolitani Contestatio ad populum Constantinopolitanum (СРГ 5950).

¹⁴² Eusebii Dorylaei Libellus appellationis ad Leonem papam (СРГ 5944; ср. СРГ 8946).

Rerum Chalcedonensium collectio Vaticana
АСО II, 2, 2

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|--------------------|-------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 6.5 ¹⁴³ | 20–21 | – | – |
| 15 | 24–27 | – | 361 |

Ex collectione canonum Dionysiana aucta
АСО II, 2, 2

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|------------|----------------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| – | 65.27– 77.8 | – | 345 |

Epistularum ante gesta collectio
АСО II, 3, 1

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|------------|-------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 30 | 19–20 | – | 229 |
| 32 | 20–21 | – | 231 |

Gesta actionis I [latine]
АСО II, 3, 1

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|------------------------|---------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 911–945 ¹⁴⁴ | 196–235 | III | 272 |

¹⁴³ Acta cum Maximo et Iuvenali (СРГ 9006).

¹⁴⁴ Греч. оригинал издан в составе актов Халкидонского Собора только в виде инципита (см.: АСО II, 1, 1. Р. 189 [№ 911–942]).

Gestorum Chalcedonensium versio a Rustico edita
Actio III (II)
ACO II, 3, 2

| ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. | ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. |
|------------|-------|-------------------|--------------|---------------------|-----------|-------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 98 | 83–84 | — | 296 | 106 ¹⁴⁵ | 88– 89 | — | — |
| 103 | 86–87 | — | 297 | 106a ¹⁴⁶ | 89 | — | — |

Gestorum Chalcedonensium versio a Rustico edita
Actio VII (VIII)
ACO II, 3, 3

| ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. |
|------------|-----|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 18–27 | 5–6 | I | 328 |

Leonis papae I epistularum collectio Grimanica
ACO II, 4

| ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. | ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. |
|-------------------|-------|-------------------|--------------|-------------------|-------|-------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 2 | 3–4 | — | 196 | 14 | 17 | — | 209 |
| 6 | 9 | — | 200 | 15 | 17–18 | — | 210 |
| 9 ¹⁴⁷ | 11 | — | — | 16 ¹⁴⁹ | 18 | — | — |
| 11 | 12–15 | — | 205 | 17 ¹⁵⁰ | 18–19 | — | — |
| 13 ¹⁴⁸ | 16–17 | — | — | 20 ¹⁵¹ | 22–23 | — | — |

¹⁴⁵ Theodosii augusti Constitutio de Nestorianis (CPG 8941).

¹⁴⁶ См. примеч. 71.

¹⁴⁷ Leonis Epistula ad Theodosium augustum (CPG 8956).

¹⁴⁸ Leonis Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 8928).

¹⁴⁹ Leonis Epistula ad Flavianum Constantinopolitanum (CPG 8932).

¹⁵⁰ Leonis Epistula ad Flavianum Constantinopolitanum (CPG 8934).

¹⁵¹ Leonis Epistula ad Flavianum Constantinopolitanum (CPG 8951).

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. | АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|-------------------|-------|----------------------|--------------|-------------------|-------|----------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 21 | 23 | — | 211 | 38 ¹⁶² | 40–41 | — | — |
| 22 ¹⁵² | 23 | — | — | 39 ¹⁶³ | 41 | — | — |
| 27 ¹⁵³ | 28 | — | — | 40 ¹⁶⁴ | 42 | — | — |
| 28 ¹⁵⁴ | 29 | — | — | 41 ¹⁶⁵ | 42–43 | — | — |
| 29 ¹⁵⁵ | 29–30 | — | — | 42 ¹⁶⁶ | 43–44 | — | — |
| 30 | 30–31 | — | 225 | 43 ¹⁶⁷ | 44–45 | — | — |
| 31 ¹⁵⁶ | 31–32 | — | — | 44 ¹⁶⁸ | 45–46 | — | — |
| 32 ¹⁵⁷ | 32–33 | — | — | 45 ¹⁶⁹ | 46–47 | — | — |
| 33 ¹⁵⁸ | 33 | — | — | 46 ¹⁷⁰ | 47–48 | — | — |
| 34 | 34–37 | — | 216 | 47 ¹⁷¹ | 48 | — | — |
| 35 ¹⁵⁹ | 37–38 | — | — | 48 ¹⁷² | 49 | — | — |
| 36 ¹⁶⁰ | 38 | — | — | 49 ¹⁷³ | 49 | — | — |
| 37 ¹⁶¹ | 38–40 | — | — | 50 ¹⁷⁴ | 49–50 | — | — |

¹⁵² Leonis Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 8952).

¹⁵³ Leonis Epistula ad Martinum et Faustum presbyteros (CPG 8967).

¹⁵⁴ Leonis Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8966).

¹⁵⁵ Leonis Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8969).

¹⁵⁶ Leonis Epistula ad archimandritas Constantinopolitanos (CPG 8970).

¹⁵⁷ Leonis Epistula ad Martinum presbyterum (CPG 8972).

¹⁵⁸ Leonis Epistula ad Martinum presbyterum (CPG 8975).

¹⁵⁹ Leonis Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8977).

¹⁶⁰ Leonis Epistula ad Marcianum augustum (CPG 8976).

¹⁶¹ Leonis Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 8978).

¹⁶² Leonis Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 8979).

¹⁶³ Leonis Epistula ad Marcianum augustum (CPG 8980).

¹⁶⁴ Leonis Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 8986).

¹⁶⁵ Leonis Epistula ad Marcianum augustum (CPG 8983).

¹⁶⁶ Leonis Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8984).

¹⁶⁷ Leonis Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 8985).

¹⁶⁸ Leonis Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 8987).

¹⁶⁹ Leonis Epistula ad Paschasinum episc. Lilybaei (CPG 8988).

¹⁷⁰ Leonis Epistula ad Marcianum augustum (CPG 8989).

¹⁷¹ Leonis Epistula ad Marcianum augustum (CPG 8990).

¹⁷² Leonis Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 8991).

¹⁷³ Leonis Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 8992).

¹⁷⁴ Leonis Epistula ad Marcianum augustum (CPG 8994).

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. | АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|-------------------|-------|----------------------|--------------|-------------------|-------|----------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 51 ¹⁷⁵ | 50–51 | — | — | 69 ¹⁸⁷ | 77 | — | — |
| 53 ¹⁷⁶ | 53–55 | — | — | 70 ¹⁸⁸ | 78 | — | — |
| 55 ¹⁷⁷ | 57–59 | — | — | 71 ¹⁸⁹ | 78–81 | — | — |
| 57 ¹⁷⁸ | 62 | — | — | 72 ¹⁹⁰ | 81–82 | — | — |
| 58 ¹⁷⁹ | 62–64 | — | — | 73 ¹⁹¹ | 82–83 | — | — |
| 59 ¹⁸⁰ | 64–65 | — | — | 74 ¹⁹² | 83–84 | — | — |
| 60 ¹⁸¹ | 65–67 | — | — | 75 ¹⁹³ | 84–86 | — | — |
| 62 ¹⁸² | 68–69 | — | — | 76 ¹⁹⁴ | 86 | — | — |
| 63 ¹⁸³ | 69–70 | — | — | 77 ¹⁹⁵ | 87 | — | — |
| 65 ¹⁸⁴ | 71–72 | — | — | 78 | 87–88 | — | 360 |
| 66 | 72–75 | — | 359 | 79 ¹⁹⁶ | 88–89 | — | — |
| 67 ¹⁸⁵ | 75–76 | — | — | 80 ¹⁹⁷ | 89–90 | — | — |
| 68 ¹⁸⁶ | 76–77 | — | — | 81 ¹⁹⁸ | 90–91 | — | — |

¹⁷⁵ Leonis Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 8995).

¹⁷⁶ Leonis papae Epistula ad episcopos per Gallias (CPG 9027).

¹⁷⁷ Leonis papae Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 9032).

¹⁷⁸ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9034).

¹⁷⁹ Leonis papae Epistula ad Marcianum augustum (CPG 9044).

¹⁸⁰ Leonis papae Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 9045).

¹⁸¹ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9046).

¹⁸² Leonis papae Epistula ad Pulcheriam augustam (CPG 9049).

¹⁸³ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9050).

¹⁸⁴ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9051).

¹⁸⁵ Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9054).

¹⁸⁶ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9055).

¹⁸⁷ Leonis papae Epistula ad Eudociam augustam (CPG 9056).

¹⁸⁸ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9058).

¹⁸⁹ Leonis papae Epistula ad Theodoretum episc. Cyri (CPG 9053).

¹⁹⁰ Leonis papae Epistula ad Marcianum (CPG 9059).

¹⁹¹ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9060).

¹⁹² Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9063).

¹⁹³ Leonis papae Epistula ad Proterium Alexandrinum (CPG 9062).

¹⁹⁴ Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9061).

¹⁹⁵ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9064).

¹⁹⁶ Leonis papae Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 9067).

¹⁹⁷ Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9069).

¹⁹⁸ Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9068).

| АСО (лат.) | | АСО (др.-лат.) | Рус. пер. | АСО (лат.) | | АСО (др.-лат.) | Рус. пер. |
|-------------------|-------|-------------------|--------------|--------------------|---------|-------------------|--------------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 83 ¹⁹⁹ | 93–94 | — | — | 94 ²¹⁰ | 99–100 | — | — |
| 84 ²⁰⁰ | 94 | — | — | 95 ²¹¹ | 100–101 | — | — |
| 85 ²⁰¹ | 94–95 | — | — | 96 ²¹² | 101 | — | — |
| 86 ²⁰² | 95 | — | — | 97 | 101–104 | I ²¹³ | 367 |
| 87 ²⁰³ | 95–96 | — | — | 98 ²¹⁴ | 104–105 | — | — |
| 88 ²⁰⁴ | 96–97 | — | — | 99 ²¹⁵ | 105–107 | — | — |
| 89 ²⁰⁵ | 97 | — | — | 100 ²¹⁶ | 107–108 | — | — |
| 90 ²⁰⁶ | 97–98 | — | — | 101 ²¹⁷ | 108–109 | — | — |
| 91 ²⁰⁷ | 98 | — | — | 102 ²¹⁸ | 109–110 | — | — |
| 92 ²⁰⁸ | 98–99 | — | — | 103 ²¹⁹ | 110–112 | — | — |
| 93 ²⁰⁹ | 99 | — | — | 104 | 113–131 | — | 279 ²²⁰ |

¹⁹⁹ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9071).

²⁰⁰ Leonis papae Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 9074).

²⁰¹ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9075).

²⁰² Leonis papae Epistula ad imp. Marcianum (CPG 9073).

²⁰³ Leonis papae Epistula ad imp. Leonem (CPG 9078).

²⁰⁴ Leonis papae Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 9079).

²⁰⁵ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi et Aetium presbyterum (CPG 9080).

²⁰⁶ Leonis papae Epistula ad Basilium Antiochenum (CPG 9082).

²⁰⁷ Leonis papae Epistula ad Euxitheum Thessalonicensem (CPG 9083).

²⁰⁸ Leonis papae Epistula ad imp. Leonem (CPG 9081).

²⁰⁹ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9085).

²¹⁰ Leonis papae Epistula ad Aetium presbyterum (CPG 9086).

²¹¹ Leonis papae Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 9088).

²¹² Leonis papae Epistula ad episcopos ex Aegypto apud Constantinopolim constitutos (CPG 9087).

²¹³ Только инципит (АСО II, 5. Р. 24 [№ 1.12]).

²¹⁴ Leonis papae Epistula ad episcopos Aegyptios apud Constantinopolim constitutos (CPG 9091).

²¹⁵ Leonis papae Epistula ad imp. Leonem (CPG 9094).

²¹⁶ Leonis papae Epistula ad episcopos et clericos Aegyptios (CPG 9092).

²¹⁷ Leonis papae Epistula ad clerum Constantinopolitanum (CPG 9093).

²¹⁸ Leonis papae Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 9090).

²¹⁹ Leonis papae Epistula ad imp. Leonem (CPG 9096).

²²⁰ Переведен только флорилегий (с греч. перевода, где содержится меньше святоотеческих цитат, чем в лат. оригинале). Само послание (АСО II, 4. Р. 113–119) не переведено.

Leonis papae I epistularum collectio Ratisbonensis
ACO II, 4

| ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. |
|-------------------------|---------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 105 (43) ²²¹ | 137–138 | – | – |
| 106 (60) ²²² | 138 | – | – |
| 107 (66) ²²³ | 138–139 | – | – |

Leonis papae I epistularum collectio Casinensis
ACO II, 4

| ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. |
|-------------------------|---------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 110 (25) ²²⁴ | 145–149 | – | – |

Leonis papae I epistularum collectio Corbeiensis
ACO II, 4

| ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. |
|------------------------|---------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 112 (4) ²²⁵ | 155–156 | – | – |

Ex collectione Quesneliana epistularum Leonis papae I
ACO II, 4

| ACO (лат.) | | ACO (др. лат.) | Рус. пер. |
|-------------------------|---------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 113 (81) ²²⁶ | 159–163 | – | – |

²²¹ Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9037).

²²² Leonis papae Epistula ad Iulianum episc. Coi (CPG 9077).

²²³ Leonis papae Epistula ad Anatolium Constantinopolitanum (CPG 9084).

²²⁴ Epistula taciti nominis facta ad quendam scire cupientem quid contrarium catholicae fidei senserit Eutyichis (CPL 1661).

²²⁵ Leonis papae Epistula ad episcopos per Gallias (CPG 9028).

²²⁶ Leonis papae Epistula ad Palaestinenses (CPG 9057).

Ex collectione epistularum Leonis papae I,
 quae dicitur ecclesiae Thessalonicensis
 АСО II, 4

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|--------------------|---------|-------------------|-----------|
| № | р. | | |
| 115 ²²⁷ | 168–169 | – | – |

Collectio Sangermanensis
 АСО II, 5

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. | АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|---------------------|-------|-------------------|--------------------|------------|-------|-------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1.4 | 9 | – | 362 | 1.21 | 35–38 | – | 403 |
| 1.5 ²²⁸ | 9–11 | – | – | 1.22 | 38–40 | – | 376 |
| 1.6 | 11 | – | 363 | 1.23 | 40–41 | – | 377 |
| 1.7 | 11–17 | – | 364 | 1.24 | 41–42 | – | 378 |
| 1.8 | 17–21 | – | 365 | 1.25 | 42–44 | – | 379 |
| 1.9 | 21–22 | – | 366 | 1.26 | 44–46 | – | 380 |
| 1.10 ²²⁹ | 22 | – | – | 1.27 | 46–50 | – | 381 |
| 1.11 | 22–24 | – | 363 ²³⁰ | 1.28 | 50 | – | 382 |
| 1.13 | 24–26 | – | 368 | 1.29 | 51–56 | – | 383 |
| 1.14 | 26–28 | – | 369 | 1.30 | 56–57 | – | 384 |
| 1.15 | 28 | – | 370 | 1.31 | 58–60 | – | 385 |
| 1.16 | 28–30 | – | 371 | 1.32 | 60–63 | – | 386 |
| 1.17 | 30–31 | – | 372 | 1.33 | 63–65 | – | 387 |
| 1.18 | 31 | – | 373 | 1.34 | 66 | – | 388 |
| 1.19 | 32 | – | 374 | 1.35 | 67–69 | – | 389 |
| 1.20 | 32–35 | – | 375 | 1.36 | 69–71 | – | 390 |

²²⁷ Anatolii Constantinopolitani Epistula ad Leonem papam (СРГ 5959; ср. СРГ 9065).

²²⁸ Narratio praeposita (СРГ 9089.1).

²²⁹ Narratio interposita (СРГ 9089.6).

²³⁰ См. примеч. 7.

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. | АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|------------|-------|-------------------|--------------|------------|---------|-------------------|------------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 1.37 | 71–75 | — | 391 | 1.48 | 96–98 | — | 402 |
| 1.38 | 75–77 | — | 392 | 2.1–24 | 98–141 | — | — ²³¹ |
| 1.39 | 77–79 | — | 393 | 3 | 141 | — | — ²³² |
| 1.40 | 79–84 | — | 394 | 4 | 141–142 | I | — ²³³ |
| 1.41 | 84–86 | — | 395 | 5 | 142 | — | — |
| 1.42 | 86–87 | — | 396 | 6 | 142–143 | — | — |
| 1.43 | 88 | — | 397 | 7 | 143–144 | — | — |
| 1.44 | 88–90 | — | 398 | 8 | 144–145 | I | — |
| 1.45 | 90–93 | — | 399 | 9 | 146 | I | — ²³⁴ |
| 1.46 | 93–95 | — | 400 | 10 | 146 | I | — |
| 1.47 | 95–96 | — | 401 | 11 | 146 | I | — |

²³¹ Liberati diaconi Carthaginensis Brevarium causae Nestorianorum et Eutyichianorum (CPL 865). Данный акт содержит большое количество экскерптов из разнообразных патристических и церковно-исторических источников. Некоторые его фрагменты соответствуют документам, описанным в СРГ под отдельными номерами: р. 104.15–18, 104.22–105.6 (№ 2.6) = Synodi Orientalium Sententia (CPG 6352; ср. CPG 8691) [переведено: ДВС № 74]; р. 111.16–20 (№ 2.10) = Procli Constantiopolitani Ep. 4: Ad Iohannem Antiochenum (fragm.) (CPG 5901); р. 116.17–117.3 (№ 2.11) = Flaviani Constantinopolitani Epistula ad Theodosium imperatorem (CPG 5934; ср. CPGadd 5934) [переведено: ДВС № 198].

²³² Данный акт является лат. переводом письма свт. Иоанна Златоуста (Iohannis Chrysostomi Epistulae 1–242. Ep. 112: Ad Theodorum [CPGS 4405]). Греч. оригинал (с иной редакцией лат. перевода) опубликован: PG 52, 668–669. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. М., 1991. Т. 3. Кн. 2. С. 711–712.

²³³ Акты № 4–8 являются лат. переводами писем свт. Григория Богослова (Gregorii Nazianzeni Epistulae [CPGS 3032]). Рус. переводы этих писем с греч. оригинала расписаны в БУ ТСО 402. Соответствия номеров актов в АСО и номеров писем (в скобках указывается нумерация, принятая в рус. переводе): 4 = 152 (124); 5 = 121 (221); 6 = 139 (90) [fragm.]; 7 = 183 (139); 8 = 77 (73). Имеется также частичный перевод этих писем в составе деяний V Вселенского собора (ДВС. Т. 5. Каз., 1913. С. 90–94).

²³⁴ Акты № 9–12 являются лат. переводами писем прп. Исидора Пелусиота (Isidori Pelusiotae Epistulae [CPGS 5557; ср. CPGadd 5557]). Рус. переводы этих писем с греч. оригинала расписаны в БУ ТСО 913. Соответствия номеров актов в АСО и номеров писем (нумерация данных писем совпадает в РГ и в рус. переводе): 9 = 370; 10 = 310; 11 = 323; 12 = 324.

| АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. | АСО (лат.) | | АСО (др. лат.) | Рус. пер. |
|-------------------|---------|-------------------|--------------|-------------------|---------|-------------------|--------------|
| № | р. | | | № | р. | | |
| 12 | 146 | I | — | 15 ²³⁷ | 150–154 | — | — |
| 13 ²³⁵ | 147 | — | — | 16 ²³⁸ | 154 | — ²³⁹ | — |
| 14 ²³⁶ | 147–150 | — | — | 17 | 155 | — | — |

БИБЛИОГРАФИЯ, СОКРАЩЕНИЯ

- Denzinger 1976 — Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Ed. H. Denzinger; Retractavit, auxit, notulis ornavit A. Schönmetzer. Barcinone — Friburgi Briscoviae — R., ³⁶1976.
- Evagr. HE — Evagrii Scholastici Historia ecclesiastica (TLG* 2733/1; CPGS 7500; ср. CPGadd 7500²⁴⁰).
- Grumel 1932 — Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. par V. Grumel. Vol. I. Istanbul, 1932.
- Haenel 1857 — Corpus legum ab imperatoribus romanis ante Iustinianum latarum... / Collegit G. Haenel. Lipsiae, 1857.
- Jaffé — Regesta Pontificum Romanorum... / Ed. Ph. Jaffé; ed. 2, auspiciis G. Wattenbach, cur. S. Loewenfeld, F. Kaltenrunner, P. Ewald. T. 1–2. ²Lipsiae, 1885–1888.

²³⁵ Cyrilli Alexandrini Defensio fidei [Sp.] (CPG 5431).

²³⁶ Подборка святоотеческих цитат по христологическим вопросам. В CPG не упоминается (только отдельные фрагменты, например, в CPGS 5225). В аппарате АСО источники указаны только для отдельных цитат, но не для всего текста.

²³⁷ Theodoretus Cyri De Trinitate (PG 83, 1167–1172). Данный акт не упоминается в CPG. Его текст сохранился только в лат. переводе.

²³⁸ Акты № 16–17 являются лат. переводами анафематизмов из писем, адресованных Петру Фуллону (Epistulae spuriae ad Petrum Fullonem (fragm.) [CPG 6525; ср. CPGadd 6525]). Полные греч. тексты изданы в АСО: № 17 (письмо Пс.-Акслепиада) = АСО III. Р. 10–12 (№ 4) (др. версия: Ibid. Р. 224–225 [№ 4]); № 16 (письмо Пс.-Квинтиана) = Ibid. Р. 15–17 (№ 7) (др. версия: Ibid. Р. 227–229 [№ 6]).

²³⁹ Другая лат. редакция актов № 16–17 издана вне ДВС (см.: CPG 6525).

²⁴⁰ Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история* / Пер. СПбДА. СПб., 1853 (М., ²1997). Новый пер. И. В. Кривушина: СПб., 1999 (кн. 1–2, ²2001), 2001 (кн. 3–4), 2003 (кн. 5–6).

- Karmiris 1960 — *Karmiris I. Tà dogmatikà kai συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Τ. I–II. Ἀθήναι, ²1960; Graz, 1968.
- Mansi — *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...* / Evulgavit J. D. Mansi. Τ. I–XXXI. Florentiae – Venetiis, 1759–1798 (Τ. I–LIII. Ρ., ²1901–1927).
- Zach. HE — *Zachariae Rhetori Historia ecclesiastica* (CPGS 6995).
- БУ ТСО — Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» // БВ. 2003. Т. 3. С. 276–349; БВ. 2004. Т. 4. С. 410–477; БВ. 2005–2006. Т. 5–6. С. 493–627. [Bibliograficheskii ukazatel' k «Tvoreniiam sviatykh ottsov v russkom perevode» // Bogoslovskii Vestnik. 2003. Т. 3. Ρ. 276–349; Bogoslovskii Vestnik. 2004. Т. 4. Ρ. 410–477; Bogoslovskii Vestnik. 2005–2006. Т. 5–6. Ρ. 493–627.]
- ДВС — Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908–1909. Т. 1–7. (репр.: СПб., 1996. Т. 1–4.)
- ДСК I — *Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований*. СПб., 1906–1907. Т. I. Вып. 1–3 [с единой пагинацией]. (Leipzig, ¹1974) [*Beneshevich V. N. Drevneslavianskaia Kormchaia XIV titulov bez tolkovanii. Saint Peterburg, 1906–1907. Т. I. Выр. 1–3 [s edinoi paginatsiei]. (Leipzig, r1974)*]
- Silva-Tarouca 1931 — *Silva-Tarouca C. Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi // Gregorianum*. 1931. Vol. 12. Ρ. 595.
- Silva-Tarouca 1932 — *Silva-Tarouca C. Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi // Analecta Bollandiana*. 1932. Vol. 50. Ρ. 395–396.
- Χρυσός 1971 — *Χρυσός Έ. Ἡ διατάξις τῶν συνεδριῶν τῆς ἐν Χαλκηδόνι οἰκουμενικῆς συνόδου // Κληρονομία*. 1971. Τ. 3. Σ. 259–284.

Abstract

Bondach A. G. A Bibliography for “The Acts of the Oecumenical Councils”. Part 2. The Fourth Oecumenical Council (Continuation)

This is the final part of the catalogue of the Acts of the Fourth Oecumenical Council which is intended to be a bibliographical tool for the Russian translation of the Acts of the Oecumenical Councils. This part describes the documents related to the Council of Chalcedon, but composed after its work (post-Councilar acts). The A. indicates specific bibliographical information for each Act translated into Russian as far as the publication of its original in the scientific editions (ACO, Mansi etc.) is concerned; the links to specialised bibliographical tools (CPG, CPL etc.) that provide additional data about it. The supplements contain indices to a whole range of the Acts of the Fourth Oecumenical Council (“CPG—Russian translation,” “Mansi—Russian translation,” and “ACO—Russian translation”) that allow to define what documents from the Council Acts have not been translated into Russian.

Keywords: The Acts of the Oecumenical Councils, The Fourth Oecumenical Council, Church History, bibliography.

ОТДЕЛ V.
ХРОНИКА

УДК 378.225

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ АКАДЕМИИ
В 2007/2008 УЧЕБНОМ ГОДУ.
ОТЗЫВЫ НА КАНДИДАТСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ

В 2007/2008 учебном году в Московской духовной академии прошли успешные защиты сорока девяти дипломных работ очного отделения Семинарии, семи кандидатских диссертаций очного отделения Академии, двенадцати дипломных работ сектора заочного обучения Семинарии и четырех кандидатских диссертаций сектора заочного обучения Академии.

*Защитили дипломные работы выпускники очного
отделения Семинарии:*

1. Амелин Александр (по кафедре Церковной истории на тему: «Разделение русской митрополии»);
2. Антонюк Сергей (по кафедре Филологии на тему: «Перевод произведения: “Житие святого Германа Оксерского”»);
3. Ашмарин Андрей (по кафедре Богословия на тему: «“Полупелагианские” споры на Западе в V–VI веках и их богословская оценка»);
4. Барган Константин, диакон (по кафедре Церковной истории на тему: «Духовно-культурные связи Горы Афон и балканских стран (Сербия, Болгария) в XIII–XV веках»);
5. Барицкий Дмитрий (по кафедре Филологии на тему: «Слова на “Блаженства” Господни св. Филофея Коккина как памятник поздневизантийской письменности»);
6. Бик Олег (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История развития храмового интерьера на примере базилики Святого Климента (San Clemente) в Риме»);
7. Борисов Антон (по кафедре Богословия на тему: «Современное состояние католического монашества (на примере Францисканского и Доминиканского орденов)»);

8. Ведерников Артемий, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Архиепископ Феодор Кентерберийский как представитель восточного христианства на древнеанглийской кафедре»);

9. Георгица Юрий (по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза по Четвероевангелию в проповедях Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана)»);

10. Гусев Андрей (по кафедре Филологии на тему: «Проблема религиозного мировоззрения И. С. Тургенева»);

11. Зубов Сергей (по кафедре Филологии на тему: «Просительное послание Фаустина и Марцеллина, пресвитеров из области Урсина, с просьбой к императорам Валентиниану, Феодосию и Аркадию против Дамаса»);

12. Иванчогло Юрий (по кафедре Богословия на тему: «История христианской миссии среди иудеев»);

13. Калинин Ярослав (по кафедре Богословия на тему: «Математические аналогии в апологетике»);

14. Кнутов Алексей, диакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Воззрения святителя Филарета Московского на меру применения канонов в современной ему жизни»);

15. Колот Анатолий (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Возрастной ценз кандидата священства»);

16. Коновалов Андрей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Опыт построения диспута с представителями неиндуизма»);

17. Константинов Игорь, диакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Обзор и сравнительный анализ современных протестантских учебников по гомилетике»);

18. Котельников Алексей (по кафедре Церковной истории на тему: «Опыт построения курса “Общецерковная история. Период Вселенских Соборов” (для преподавания в духовных училищах и на богословских курсах для мирян)»);

19. Кузнецов Дмитрий (по кафедре Богословия на тему: «Этический аспект богословия мужей апостольских»);

20. Кузнецов Сергей С. (по кафедре Богословия на тему: «Специфика религиозного сознания в современных патриотических движениях»);

ях на примере движения “Черная сотня”, газеты “Русь Православная”, журнала “Первый и Последний”»);

21. Кузнецов Сергей Ю. (по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность митрополита Питирима Волоколамского и Юрьевского»);

22. Кукушкин Александр (по кафедре Богословия на тему: «Женщина в религиозно-философском творчестве В. В. Розанова»);

23. Лапшин Виталий (по кафедре Богословия на тему: «Динамика религиозной ориентации российского общества 1988–2004 гг. (по данным статистических исследований)»);

24. Мальшев Сергей (по кафедре Богословия на тему: «Состояние католического образования в России с 1998 года»);

25. Матвеев Денис (по кафедре Богословия на тему: «Лютеранские общины в современной России»);

26. Милованов Иван (по кафедре Филологии на тему: «Проблема безверия в творчестве А. С. Пушкина»);

27. Михайлюк Дмитрий (по кафедре Церковной истории на тему: «“Журнал Московской Патриархии” как источник по истории Московских духовных школ (1944–2000 гг.)»);

28. Мнацаканов Самуил (по кафедре Богословия на тему: «Этапы духовной жизни по аскетическим и экзегетическим творениям свт. Григория Нисского»);

29. Новиков Леонид (по кафедре Церковной истории на тему: «Западная Церковь при Карле Великом»);

30. Овсянников Михаил, диакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Иконография образа “Архангел Михаил с деяниями”»);

31. Овчинников Александр (по кафедре Филологии на тему: «Перевод третьей – пятой книг трактата “Против Донатиста Пармениана (Adversus Parmenianum Donatistam)” святителя Оптата Милевийского»);

32. Прядун Дмитрий (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Использование средств массовой информации в миссионерской деятельности»);

33. Пчела Максим (по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза “особого материала” в тексте Евангелия от Луки в творениях Иоанна Златоуста»);

34. Романцев Сергей (по кафедре Библистики на тему: «Четвероевангелие в гомилетическом наследии митрополита Антония (Блума)»);

35. Русанов Яков (по кафедре Филологии на тему: «Проблема человеческой свободы в романе Ф. М. Достоевского “Братья Карамазовы”»);

36. Рябчевский Павел (по кафедре Богословия на тему: «Богословие в России советского периода»);

37. Савельев Максим (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Учение старца Паисия Святогорца о спасении в современном мире»);

38. Семенов Николай (по кафедре Библистики на тему: «Экзегетические исследования богословов конца XIX — начала XX вв. по Страстной Седмнице Христа Спасителя»);

39. Смыков Илья (по кафедре Филологии на тему: «Трактат преподобного Григория Синаита “О четырех иерархиях” (по изданию А. Риго)»)¹;

40. Стаганович Евгений (по кафедре Богословия на тему: «Сущность религии (на материале книги И. А. Ильина “Аксиомы религиозного опыта”)»);

41. Стариков Михаил (по кафедре Церковной истории на тему: «Основные течения “обновленческого движения”»);

42. Суходолов Алексей (по кафедре Богословия на тему: «Сотериологическое значение сошествия Христа во ад»);

43. Суходолов Глеб (по кафедре Богословия на тему: «Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии XX века»);

44. Тогубицкий Максим (по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза Евангельских текстов, посвященных Страстной Седмнице Христа Спасителя, в гомилетическом наследии святителя Филарета, митрополита Московского»);

¹ Перевод с древнегреческого и славянский текст трактата «О четырех иерархиях» опубликованы в данном выпуске «Богословского вестника», см. с. 273–308.

45. Целорунго Леонид (по кафедре Церковной истории на тему: «Посещение апостолом Андреем Первозванным Киевских гор в русской историографии»);

46. Чернявка Андрей (по кафедре Библистики на тему: «Архиепископ Аверкий (Таушев) как экзегет Четвероевангелия»);

47. Чистяков Роман (по кафедре Библистики на тему: «Синоптическая проблема: история вопроса и основные пути его разрешения»);

48. Чуриков Александр (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Митрополит Суражский Антоний (Блум) как поповедник»);

49. Шаркеев Виталий (по кафедре Богословия на тему: «Полемика с латинизмом в эпоху исихазма»).

*Успешно защитили дипломные работы выпускники
Сектора заочного отделения и экстерната Академии:*

1. Бондаренко Александр, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История Владимирского собора г. Севастополя»);

2. Бурмистров Дионисий, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Государственно-церковные отношения в 1929–1939 гг.»);

3. Державин Роман, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Обзор статей по старокатолическому вопросу, опубликованных в журналах духовных академий XIX – начала XX века»);

4. Клименко Григорий, иеромонах (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Успенский Брусенский женский монастырь Московской епархии: история, архитектура, святыни»);

5. Лунев Никодим, игумен (по кафедре Церковной истории на тему: «История храмов и монастырей Егорьевского благочиния Московской епархии»);

6. Николин Серафим, иеромонах (по кафедре Церковной истории на тему: «Святитель Тихон, Патриарх Всероссийский, и его отношение к государственной власти: 1917–1925 гг.»);

7. Першев Тихон, иеромонах (по кафедре Богословия на тему: «Влияние христианской этики на формирование современной медицинской деонтологии»);

8. Ткачев Игорь, инок (по кафедре Богословия на тему: «Опыт систематизации нравственно-богословского наследия святителя Филарета, митрополита Московского»);

9. Фатеев Савва, архимандрит (по кафедре Церковной истории на тему: «Земельные владения Саввино-Сторожевского монастыря в 1700–1764 гг.»);

10. Чистяков Александр, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Блез Паскаль и латинская апологетика»);

11. Шитихин Павел (по кафедре Богословия на тему: «Анализ историко-философских взглядов Н. Я. Данилевского»);

12. Юрков Паисий, игумен (по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность великого князя Сергея Александровича Романова на посту председателя Императорского Православного Палестинского Общества (1882–1905)»).

*Защитили диссертации на соискание ученой степени
кандидата богословия выпускники трехгодичной
программы обучения Академии:*

1. Бойович Кирилл, иеромонах (по кафедре Богословия на тему: «Митрополит Петр II Петрович Негош как христианский философ»);

2. Звонарев Сергей, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Органы высшей власти и управления Русской Православной Церкви в период с 1917 по 2000 год»);

3. Неманя Клайич (по кафедре Церковной истории на тему: «Конкордат между Ватиканом и Королевством Югославия и реакция Сербской Православной Церкви»);

4. Писцов Василий, диакон (по кафедре Церковной истории на тему: «Периодические издания и публикации обновленческих групп как источник по истории обновленческого раскола»);

5. Прашчевич Александр (по кафедре Богословия на тему: «Отношения православных и мусульман в Сербии с 1912 по 2004 г.»);

6. Родченко Владимир, диакон (по кафедре Филологии на тему «Генезис и типология современной отечественной церковной периодики»);

7. Шатов Дмитрий (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Старчество валаамских подвижников в XVIII–XIX веках»).

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники Сектора заочного отделения Академии:

Беляев Олег, протоиерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Храмы и монастыри города Симбирска: история, архитектура, святыни»);

Горохов Варлаам, иеромонах (по кафедре Богословия на тему: «Богословский анализ религиозно-философских исследований Мирчи Элиаде»);

Коляда Анатолий, протоиерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История Русской Православной Церкви в Потсдаме в XVIII–XXI вв.»);

Маркевич Августин, архиепископ Львовский и Галицкий (по кафедре Богословия на тему: «Униатство: богословские аспекты»).

ОТЗЫВЫ РЕЦЕНЗЕНТОВ НА КАНДИДАТСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ АКАДЕМИИ²

1.1. ОТЗЫВ доцента ПСТГУ В. И. ПЕТРУШКО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Архиепископа Львовского и Галицкого АВГУСТИНА (Маркевича)³ по кафедре Богословия на тему: «Униатство: богословские аспекты»

Диссертация архиепископа Львовского и Галицкого Августина «Униатство: богословские аспекты» написана на тему, которая в подобном ракурсе прежде почти не затрагивалась в исследованиях православных авторов. Проблеме унии посвящено значительное число работ, однако большинство из них касается истории Униатской церкви. Комплексное изучение богословских аспектов унии, и прежде всего вопросов, связанных с экклезиологией, до сих пор еще не было предпринято.

Вероятно, это следует связать с определенной самоуспокоенностью, которая сложилась после упразднения униатства в Галиции на Львовском Соборе 1946 года: тогда казалось, что уния ушла в небывшие и больше никогда не возвратится на землю Западной Украины. Однако в конце 1980-х — начале 1990-х годов Униатская церковь здесь вновь возродилась и перешла к агрессивным действиям против Православия. И сегодня деятельность Греко-католической церкви продолжает оставаться фактором, серьезно осложняющим церковную жизнь на Украине. Униатство вновь является камнем преткновения в отношениях между Православной и Католической Церквями, которые в последние полтора десятилетия ухудшились прежде всего именно по причине реставрации Греко-католической церкви на Украине и роста католического прозелитизма на постсоветском пространстве. Несмотря на то, что в последнее время, с началом понтификата Бенедикта XVI, в отношениях между Святым престолом и Московским Патриархатом обозна-

² В номере публикуются отзывы на лучшие кандидатские диссертации, защищенные в Московской духовной академии в 2007/2008 уч. г. Редакционным советом журнала принято решение не публиковать более отзывы на дипломные работы, с которыми можно ознакомиться в библиотеке Московской духовной академии.

³ Выпускник МДА 1982 г.

чили первые признаки потепления, до сих пор нет никаких оснований считать, что взгляд Римской курии на проблему униатства существенно изменился.

Все указанные обстоятельства позволяют говорить об исключительно высокой степени актуальности диссертационного исследования, представленного к защите архиепископом Августином. Особую ценность ему придает то, что автор на протяжении последних пятнадцати лет является правящим архиереем православной Львовской и Галицкой епархии, где последствия деятельности греко-католиков оказались особенно разрушительными. Знакомство владыки Августина с униатством носит не отвлеченно-теоретический характер: проблема унии осмыслена им в результате непосредственного соприкосновения с носителями униатской идеологии и в процессе преодоления разрушительного воздействия греко-католиков на Православную Церковь в западно-украинском регионе.

Тем не менее, несмотря на личный негативный опыт общения с представителями Униатской церкви и высокую степень актуальности (можно даже сказать, злободневности) избранной темы, диссертант показал себя выдержанным и объективным исследователем, способным, отрешившись от эмоций, непредвзято подойти к изучению проблемы с сугубо научной точки зрения.

Диссертация архиепископа Августина представляет собой обстоятельное комплексное исследование богословских аспектов унии. Весьма удачным представляется сочетание в диссертации собственно богословского и исторического подходов. Автор четко сформулировал цель предпринимаемого исследования, определил стоящие перед ним задачи.

Следует отметить широту источниковой базы в диссертации архиепископа Августина. В ходе работы диссертант привлек значительное число документов, опубликованных в католических изданиях, но малоизвестных и ранее не использовавшихся в исследованиях православных авторов, показал умение грамотно применять приемы научной критики этих источников, по сути, впервые вводимых в научный оборот с позиции православного богословия.

Диссертационная работа владыки Августина — фактически первое научное исследование, в котором в богословском аспекте комплексно рассматриваются все факторы, оказавшие влияние на развитие униатства как модели достижения церковного единства, предлагаемой Католической церковью. Именно данным обстоятельством прежде всего определяется высокая степень научной новизны диссертации.

Большое значение, как представляется, имеет и то, что диссертант в своем исследовании впервые подробно и обстоятельно рассмотрел проблему возникновения и дальнейшей исторической трансформации самой идеи унии, показав, что определяющее значение в ее формировании сыграли допущенные Католической Церковью новшества в области вероучения, в первую очередь, учение о папском главенстве в Церкви. Большая ценность исследования владыки Августина также заключается в том, что оно отражает развитие униатской модели в зависимости от различных исторических условий, в которых она применялась Римом. Исключительно интересны наблюдения и выводы диссертанта, отразившие перемены во взгляде на проблему унии, происходившие в Римской курии и обусловившие специфические особенности конкретных церковных уний, которые заключались в различные исторические эпохи.

Среди безусловных достоинств работы также следует отметить то, что диссертация дает адекватное представление о том, как сформировался современный подход Католической церкви к проблеме униатства. В работе отражен тот факт, что униатский вопрос занимает важное место в экуменической стратегии Римской церкви и комплексе православно-католических отношений; показано, что в целом идея унии и сегодня продолжает оставаться основой господствующих в Ватикане представлений о достижении церковного единства.

Пожалуй, впервые в православной литературе, посвященной проблеме унии, владыка Августин затрагивает вопрос поиска идентичности современной Греко-католической церковью и доказывает полную несостоятельность представления об униатстве как некоей самостоятельной церковной традиции, «духовном мосте между Востоком и Западом».

Говоря об обоснованности и достоверности выводов, к которым приходит в своем диссертационном исследовании архиепископ Августин,

следует подчеркнуть, что они формулируются на основе обширной источниковой и историографической базы, которая подвергнута автором обстоятельному и убедительному критическому анализу. Необходимо отметить четкую последовательность и логичность заключений, которые делает в своей работе диссертант. Их обоснованность и научная добросовестность не вызывают никаких сомнений.

Диссертация владыки Августина, являясь впервые предпринимаемой попыткой рассмотрения проблемы униатства в богословском аспекте, несомненно, имеет большую научную ценность. В то же время значение данной работы выходит далеко за рамки чисто научного исследования, поскольку ее основные положения и результаты, вне всякого сомнения, могут и должны быть использованы в ходе дальнейшего православно-католического диалога, невозможного без обращения к теме униатства. По этой причине считаю целесообразным издание монографии на основе данного диссертационного исследования.

Давая безусловно позитивную оценку диссертации архиепископа Августина, нельзя вместе с тем не отметить и некоторые ее недостатки, впрочем, весьма незначительные. В частности, некоторую неудовлетворенность вызывает отсутствие в работе специального раздела, содержащего характеристику источников, использованных в исследовании. Впрочем, описание документов, анализ которых был предпринят автором в диссертации, присутствует в разделе «Степень изученности темы».

Также представляется, что обширный раздел диссертации, описывающий прозелитическую деятельность униатского митрополита Андрея Шептицкого, несколько выпадает из общего контекста исследования. И хотя мне лестно, что владыка Августин при написании данного раздела использовал ряд опубликованных мною статей по истории Униатской церкви в XX столетии, все же не могу не отметить, что раздел, посвященный Шептицкому, будучи сугубо историческим по содержанию, до некоторой степени диссонирует с другими главами диссертации, где преобладает собственно богословская тематика. Безусловно, материал, приводимый в упомянутом разделе, необходим как иллюстрация приверженности Рима униатской идее в новейший период истории. Однако думается, что объем этой части исследования мог бы

быть сокращен, дабы не создавать диспропорцию между богословской и церковно-исторической составляющими диссертации.

Можно также отметить ряд встречаемых в работе опечаток, появление которых, впрочем, вполне извинительно, поскольку диссертант в последние полтора десятилетия находится в украиноязычной среде, что порождает определенные трудности при написании текста на русском языке.

Хочу оговориться, что данные замечания не имеют принципиального характера и нисколько не снижают ценности представленной к защите архиепископом Августином диссертационной работы, которая, вне всякого сомнения, заслуживает положительной оценки.

Структура и объем диссертации и автореферата, а также их оформление полностью соответствуют требованиям, которые предъявляются к работам, представляемым на соискание ученой степени кандидата богословия.

Полагаю, что архиепископ Львовский и Галицкий Августин (Маркевич) показал себя глубоким профессиональным исследователем-богословом, безусловно, достойным присуждения искомой ученой степени кандидата богословия.

1.2. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Архиепископа Львовского и Галицкого АВГУСТИНА (Маркевича) по кафедре Богословия на тему: «Униатство: богословские аспекты»

Кандидатская диссертация архиепископа Августина «Униатство: богословские аспекты», объемом 240 страниц, состоит из Введения, пяти глав: «Католицизм — основа идеологии униатства», «Формирование и развитие униатства как католической модели достижения церковного единства», «Униатство — основа католических представлений о достижении церковного единства в XIX в. — середине XX в.», «Униатство как основное содержание экуменической деятельности Католической церкви во 2-й половине XX — начале XXI в.», «Про-

блема поиска идентичности в униатстве» — и *Заключения*. Список использованных источников и литературы включает 21 наименование под рубрикой «Источники» и 212 наименований под рубрикой «Литература» на русском, украинском, английском, немецком, французском и польском языках.

Диссертация представляет собой фундаментальный труд, актуальность которого очевидна. До сих пор выходили работы, посвященные либо исключительно истории Греко-католической церкви, либо статьи полемического характера. Новизна представленной диссертации в том, что история Униатской церкви представлена в ней в связи с углубленным анализом католической эkkлезиологии, составившей предмет для выработки униатской модели достижения церковного единства.

Значительную ценность представляет также включенный в рецензированную работу очерк своего рода униатско-латинских епархий с восточным обрядом в государствах на Сицилии, в южной Италии, на Крите.

Направленность работы, ее основные идеи выражают уже приведенные здесь названия глав.

Пронумерованные выводы автора диссертации не вызывают возражений...

[Приведем ряд замечаний.] На с. 179 без достаточных оснований говорится о фактическом разрыве отношений между Римом и Константинополем в два столетия, предшествовавшие разрыву 1054 г.

На с. 203 утверждается, что Ватикан в отношениях с другими Церквями готов проявлять большую гибкость, но требует, однако, в качестве условия воссоединения признание примата Рима. Но проблема заключается не столько в примате как таковом, сколько в далеко идущих выводах, которые делаются на основе примата о правах на все-ленскую юрисдикцию, не вытекающую, с православной точки зрения, из примата, будь то примат Рима или примат Константинополя.

Есть еще замечания относительно фразеологии диссертации. Так, представляется неуместной, хотя и по-своему меткой, характеристика унии как явления «химерного» (с. 206). В прямом значении это слово употребляют в химии, диссертант же употребляет специфический тер-

мин Л. Н. Гумилева, в то время как общеупотребляемые значения этого слова — как буквальные, так и переносные — не имеют отношения к унии.

Несмотря на некоторые недочеты, рецензируемый труд целесообразно опубликовать, а его автор вполне заслуживает присвоения ему степени кандидата богословских наук.

2.1. ОТЗЫВ преподавателя священника Александра ЗАДОРНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. священника Сергия ЗВОНАРЕВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Органы высшей власти и управления Русской Православной Церкви в период с 1917 по 2000 год»

История высшего управления в Русской Православной Церкви является одним из самых досадных пробелов не только в русской исторической науке в целом, но и в каноническом аспекте ее освещения. Тем больше ожидает читатель работы по истории органов высшей власти и управления Русской Православной Церкви в новый патриарший период (с 1917 по 2000 год).

Ожидания эти, в целом оправданные автором, тем не менее натываются на ряд недоумений, связанных со сферой выражения автором собственного взгляда на эту историю. Две терминологические неточности сразу же бросаются в глаза. Священный Собор Православной Российской Церкви (вариант — «Всероссийский церковный собор») 1917–1918 гг. автором упорно называется «Всероссийским Поместным Собором» и даже просто «Поместным собором». Тем же образом ныне действующий «Устав Русской Православной Церкви», принятый на Архиерейском Соборе 2000 года, называется «редакцией Устава» — видимо, принятого в 1988 году.

Еще три историко-канонических момента, затрагиваемых в работе, хотелось бы видеть выраженными в тексте более ясно и отчетливо.

Автор пишет следующее (с. 98): «Каноническое основание власти первого епископа Поместной Церкви, который зависим в решении общецерковных дел от мнения и позиции Собора епископов Поместной

Церкви, можно найти в 34-м Апостольском правиле и 9-м правиле Антиохийского Собора». После этого автор приводит комментарии еп. Никодима (Милаша) и С. Сушкова, видевших в этом правиле обоснование «единоначалия в каждой поместной части Церкви». Здесь было бы уместно напомнить о несомненно знакомой автору работы полемике в русской канонической науке о понимании самой этой «поместной части».

Так, Николай Заозерский указывал, что путем терминологической подмены («народ» на «область», «первый (епископ)» на «митрополит») недобросовестные интерпретаторы «решительно заявляют, что 34-е правило говорит о митрополитской системе церковного устройства, введенной, кстати сказать, только Первым Вселенским Собором»⁴. Из древних толкователей один лишь Зонара придерживался тождества понятий первого епископа (Апостольское правило 34) и митрополита (I Вселенский Собор). Кроме того, приверженцы такой интерпретации невольно придерживаются римско-католической канонической теории о примате папы.

Заозерский делает важную оговорку: в основу церковной территориальной автономии полагается национальность, что и выражается понятием «этнос»: «Такой способ обозначения пределов самоуправляющейся Церкви есть исключительная особенность рассматриваемого правила в ряду греческих правил целой эпохи Вселенских Соборов»⁵. Разница видится Заозерским в том, что апостольское правило говорит о приспособлении церковного устройства к этническому, а правила Вселенских Соборов — о приспособлении к политическому делению Римской (Византийской) империи.

И лишь последующие канонические нормы (см.: 1 Всел. 15; 2 Всел. 2; 3 Всел. 8; 4 Всел. 5; 6 Всел. 17; Анк. 13; Антиох. 13 и 22; Сардик. 3 и 15; Карф. 59 и 65) относятся уже не к этническому, но к политическому делению империи именно эпохи Вселенских Соборов. Полезно было бы разобрать этот вопрос в главе, посвященной статусу Патриарха и его полномочиям в Русской Церкви.

⁴ Заозерский 1907. С. 771.

⁵ Там же. С. 773–774.

Другой вопрос — о статусе Местоблюстителя и канонической обоснованности самого этого института, рассмотренный в главе «7.1. Органы высшей власти и управления Русской Церкви в период с 1918 по 1943 г.» (с. 176—197). Эта глава представляется одной из лучших в работе, однако она выглядела бы куда полнее, если бы автор осветил исторические прецеденты института Местоблюстительства. Текст работы говорит лишь о каноническом запрете епископу назначать преемника на собственной кафедре. Нет оснований говорить о существовании этой должности в Русской Церкви до XX столетия, ибо в петровскую эпоху ни в каких документах этот титул не усваивается знаменитому митрополиту Рязанскому Стефану Яворскому⁶.

И наконец, более развернутой аргументации требует утверждение автора о том, что «по спорному мнению ряда архиереев РПЦЗ, это решение (указ № 362 Синода и Высшего Церковного Совета) стало одним из оснований создания в 1921 г. “Русским Всеаграничным Церковным Собором” в Сремских Карловцах высшего церковного управления, претендовавшего на возглавление церковной жизни всего русского зарубежья» (с. 178).

На самом деле здесь мы сталкиваемся не просто со «спорным мнением ряда архиереев РПЦЗ», но и с чисто юридическим действием. Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 г. за № 362 дважды упоминается в «Положении о РПЦЗ» от 5 июня 1964 года. В первый раз — как каноническая основа существования временно самоуправляющейся на соборных началах, до упразднения в России безбожной власти, неразрывной части поместной Российской Православной Церкви, а в п. 2 упоминается наряду с «церковными законами, правилами и благочестивыми обычаями Поместной Российской Православной Церкви», которыми руководствуется «Русская Православная Церковь за границей в своей внутренней жизни и управлении». Слова о временном самоуправлении, безусловно, должны были свидетельствовать о намерении РПЦЗ сообразо-

⁶ См. публикации В. Живова по данной теме (Живов 2004).

вываться с Постановлением № 362. Имело бы смысл отразить этот статус Постановления для РПЦЗ в тексте работы.

Несмотря на высказанные замечания, работа выполнена на достойном научном уровне, и закономерным ее итогом станет присуждение автору искомой степени.

2.2. ОТЗЫВ преподавателя ПСТГУ КОСТРЮКОВА А. А. на кандидатскую диссертацию выпускника МДА 2007/2008 уч. г. священника Сергея ЗВОНАРЕВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Органы высшей власти и управления Русской Православной Церкви в период с 1917 по 2000 год»

Диссертационное исследование священника Сергея Звонарева посвящено теме, имеющей научный и практический интерес по причине того, что вопрос об организации высшей власти в Русской Церкви после 1917 года до сих пор не был освещен в специальном исследовании. Вопрос о том, как формировались органы церковной власти в XX веке, хотя и затрагивался в отдельных трудах, однако не стал объектом комплексного анализа и не был представлен в виде самостоятельного труда. Автору удалось рассмотреть данный период, тщательно выбрав из имеющихся в его распоряжении материалов то важное, что и позволило ему написать научный труд.

Период, рассмотренный автором диссертации, бесспорно интересен своей уникальностью. Ни одна Поместная Церковь не подвергалась столь страшным гонениям, какие претерпела Русская Церковь в XX веке. И вопрос о формировании управленческих структур Церкви в период гонений представляется довольно интересным.

Автор диссертации привел множество важных документов, некоторые из них впервые ввел в научный оборот, что, конечно же, принесет большую пользу церковно-исторической науке. Представляется важным тот факт, что священник С. Звонарев постарался вдумчиво изучить материалы Поместного Собора 1917–1918 годов. Можно сказать, что эта часть работы представляется в историческом плане наиболее ценной.

При этом работа не лишена некоторых недостатков и неточностей, о которых хотелось бы сказать особо.

Так, на с. 25 со ссылкой на книгу священника Георгия Ореханова «На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция» (М., 2002) соискатель говорит о положительном отношении митрополита Флавиана (Городецкого) и архиепископа Антония (Храповицкого) к участию мирян в планировавшемся Соборе. На самом деле в книге «На пути к Собору» говорится о прямо противоположном. Однако здесь мы, по-видимому, имеем дело не с ошибкой, допущенной автором, а с опечаткой, так как он сам ниже говорит о том, что мнение указанных архипастырей было другим.

Небольшая неточность допущена в работе и в отношении Зарубежного Высшего Церковного Управления. Согласно диссертации, ВВЦУ на юге России прекратило существование после избрания «в Сремских Карловцах ВВЦУ во главе с митрополитом Антонием» (с. 179). На самом деле ВВЦУ на юге России продолжало деятельность за рубежом, хотя уже не осознавало себя как «ВВЦУ на юге России». В июне 1921 г., в Константинополе, а не в Сремских Карловцах, за полгода до Карловацкого Собора, оно уже стало именоваться Зарубежным Высшим Церковным Управлением⁷. Однако данную неточность оппонент вполне объясняет малой степенью изученности положения Зарубежного ВЦУ в первые месяцы после эмиграции.

Представляется неверным отрицание автором диссертации факта прямого влияния ОГПУ на поступки митрополита (впоследствии Патриарха) Сергия (с. 196–197), хотя это влияние в настоящее время подтверждено документально. Не отрицая тяжелейшей ситуации, в которой оказался будущий Патриарх, нисколько не осуждая его, исследователь все-таки не должен закрывать глаза на очевидное.

Однако данные недочеты лежат на периферии исследования и не влияют на его суть. Но есть в работе недоработки и более существенные, о которых также следует сказать особо.

Так, в диссертации можно было бы сказать о попытках тайных выборов Патриарха в середине 1930-х годов, тем более что статья на эту

⁷ Беляева 1998. С. 45.

тему была опубликована в таком общеизвестном издании, как «Журнал Московской Патриархии»⁸.

Работу украсило бы и упоминание автором мнений архиепископа Ермогена (Голубева), которые он высказывал относительно приходского управления, избрания Патриарха и поставления архиереев в 1960-е годы⁹.

Не везде автор уделяет должное внимание промежуточным выводам. После некоторых глав они и вовсе отсутствуют. Кроме того, выводы должны быть самостоятельными и не включать в себя чужих выводов, что в работе имеет место (с. 175—176).

Однако данные недочеты все же не перевешивают достоинств данной работы, которая читается с большим интересом, и не могут существенно повлиять на ее оценку. Священник С. Звонарев предпринял серьезный и довольно тяжелый труд, который, как нам представляется, увенчался успехом.

По мнению оппонента, работа вполне может претендовать на то, чтобы именоваться серьезным научным трудом. Плодотворная работа автора в архивах, как и его стремление дать анализ развития органов церковной власти в России, вполне позволяет сделать вывод, что высказанные выше замечания не могут принципиально повлиять на общую оценку диссертации. Эта оценка вполне может быть высокой, а автор диссертации заслуживает присуждения ему ученой степени кандидата богословия.

3.1. Отзыв профессора протоиерея Максима КОЗЛОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. иеромонаха ВАРЛААМА (Горохова) по кафедре Богословия на тему: «Религиоведческая проблематика Мирчи Элиаде»

Диссертационная работа иеромонаха Варлаама (Горохова), посвященная исследовательской концепции и трудам румынского религиоведа Мирчи Элиаде, представляет безусловный научный интерес в

⁸ Мазырин А., свящ. 2007.

⁹ Цыпин В., прот. 1997. С. 410.

нескольких аспектах. Прежде всего, впервые в отечественной науке предложен комплексный взгляд на фигуру крупного западного ученого, внесшего весомый вклад в развитие мировой религиозноведческой мысли, дана общая обзорная характеристика теоретических разработок, спецификации научных идей М. Элиаде и их места и роли в изучении религии. Автор сделал попытку описать и дать целостный анализ научной концепции М. Элиаде, ее взаимосвязи с современными румынскому ученому гуманитарными идеями, а также анализ ее оценки и критики со стороны других исследователей; и его замысел в целом можно считать удавшимся. В этом плане диссертационную работу можно расценить как вклад в современное развитие не только православного богословия, но и религиозноведческой науки в России. Особенно замечательно то, что первое отечественное исследование творчества М. Элиаде, предлагаемое светскому ученому сообществу со стороны московских духовных школ, может рассматриваться с религиозноведческих позиций.

Очевидна также актуальность априорно выбранной автором спецификации научного подхода к теориям М. Элиаде, которая обусловлена характером научной специальности. Комплексный анализ идей именитого западного теоретика религиоведения, чья научная парадигма, в конечном счете, имеет секулярный характер, сопровождается их оценкой с точки зрения православного богословия. В работе дается богословское осмысление и личности М. Элиаде как ученого, и основных положений его концепции, введенных им терминов, научных инструментов и методов. В данном случае не вызывает сомнений, что теологические исследования религиозноведческих теорий и деятельности светских позитивистских школ, оказавших серьезное влияние на науку, весьма важны. Можно сказать, что исследования подобного рода укрепляют идентичность отечественного богословия, делают его более «конкурентоспособным» в диалоге с западным методологическим агностицизмом, доказывая правомерность конфессионального акцента в религиозноведческом анализе.

Диссертант, таким образом, осуществил двоякую работу: представил законченное видение религиозноведческих идей М. Элиаде и предложил их критическое теологическое осмысление. В целом ему удалось избежать предвзятости в описании рассматриваемой научной кон-

цепции и в то же время дать авторскую оценку объекту и предмету исследования. Достоинством работы является то, что она не лишена авторского видения, чувствуется неравнодушие самого исследователя к анализу поставленных проблем, его открытость к дальнейшей научной дискуссии и рефлексии. Интересна данная автором картина научных трудов, посвященных религиоведу, заметны ее структурированность и проработанность. Также диссертант, описывая различные аспекты концепции М. Элиаде, сопровождает их личными выводами относительно их научной значимости, самобытности, законченности и отражения на развитии религиоведения, к примеру, описывая герменевтический метод М. Элиаде, недостатки его феноменологического подхода, взаимосвязь идей М. Элиаде и Петтаццони в определении роли религии в экзистенциальном кризисе человека. Даже если отдельные выводы диссертанта могут показаться другим религиоведам дискуссионными, сам факт их наличия хорошо характеризует работу.

Наиболее интересной и оригинальной частью диссертации видится последняя глава про апологетическое значение религиоведческих исследований М. Элиаде, в которой автор компилирует воедино, в достаточно четкую схему собственные выводы о соответствии либо противоречии идей румынского религиоведа православному богословию. Данная глава может рассматриваться как самое ценное ядро всей диссертации, с точки зрения отечественной теологической науки. Автор весьма подробно и непредвзято рассматривает весь свод идей, понятий и научных решений М. Элиаде сквозь призму православной, святоотеческой догматики и убедительно доказывает апологетическую ценность некоторых. Нельзя не согласиться с автором в том, что такой анализ концепции М. Элиаде, мирового ученого, декларировавшего свою оторванность от родной ему православной традиции, тем не менее может быть «использован православной апологетикой против позитивизма в религиоведении Запада» (с. 143). Подобный анализ, как отмечалось, может служить хорошим подспорьем в диалоге развивающейся отечественной богословской науки с западной теологией и общественным сознанием.

Аналогичным образом полезны и предупредительные выводы диссертанта о некоторых положениях в теории М. Элиаде, идущих враз-

рез с православным научным мироощущением. Автор прямо и неоднократно указывает в работе на причину этого расхождения — личное отсутствие интереса ученого к Православию, сосредоточенность и глубокое знакомство с восточными духовно-философскими школами при равнодушии и, в общем, сравнительно слабом знании сокровищницы святоотеческой мысли. Важным и во многих смыслах актуальным является критический анализ концепции нового гуманизма М. Элиаде, а также выявление внехристианской гностической основы его идей, верно определенных автором как «новая философия постмодернизма».

Между тем некоторые моменты диссертационной работы могут быть оговорены в виде пожеланий и рекомендаций. Обратной стороной главного преимущества исследования — полноценного охвата всего научного наследия М. Элиаде, комплексного взгляда на его концепцию — стало то, что отдельные выводы в работе обозначены лишь базово, схематично, носят недосказанный характер. К примеру, в главе об онтологии Сакрального лишь упомянуто, без разъяснений, соответствие построений М. Элиаде неоплатонизму и системам гностиков, тогда как здесь был бы интересен столь же емкий и четкий анализ, какой сделал автор, сравнивая соотношение взглядов религиоведа с индийской философией. Также не до конца ясен тезис о том, что М. Элиаде действовал «не совсем правильно», осмысливая универсальный опыт Сакрального. Местами в работе ожидаемые авторские выводы заменены большими цитатами из М. Элиаде и выдержками из работ других мыслителей (в частности, в главе про анализ исторических религий). Весьма смелым, резким и неоднозначным может показаться краткий тезис диссертанта о заведомой популярности ислама в современном «инфантильном мире шаблонов и стандартов». Однако высказанные замечания должны рассматриваться не как препятствие на пути одобрительной оценки диссертации, но как пожелания для их разъяснения и уточнения в будущих научных разработках автора. С учетом того, что диссертант в целом решил ряд весьма амбициозных задач, написав первое российское комплексное исследование по М. Элиаде и включив в него богословский анализ, локальная недосказанность и схематичность заключений вполне допустима.

В целом можно заключить, что работа иеромонаха Варлаама (Горохова), представленная к защите, носит законченный характер. Диссертант внес рекомендованные ранее изменения и учел замечания, высказанные в ходе обсуждения работы. Иеромонах Варлаам достоин степени кандидата богословия за отличную работу.

3.2. ОТЗЫВ профессора А. Б. ЗУБОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. иеромонаха ВАРЛААМА (Горохова) по кафедре Богословия на тему: «Религиоведческая проблематика Мирчи Элиаде»

Обращение к современному религиоведению богословов Русской Православной Церкви весьма знаменательно. До недавнего прошлого религиоведение и богословие развивались у нас, не замечая друг друга. Вернее, если быть точным, внутри России плохо было и богословию, и религиоведению, а в Русском Зарубежье богословы внимательно следили за новинками религиоведения (Василий Зеньковский, Сергей Булгаков, Александр Шмеман, во внутренней эмиграции — Павел Флоренский), а религиоведы (их было немного) соотносили свои исследования с православным богословием, так как сами были культурными православными христианами (Александр Пьянков, Николай Арсеньев, Борис Вышеславцев).

Работа иеромонаха Варлаама (Горохова) является, сколь мне известно, чуть ли не первым богословским исследованием научных взглядов Мирчи Элиаде — крупнейшего религиоведа XX столетия, создавшего очень перспективное научное направление, получившее, по принятому М. Элиаде и его учениками методу, имя историко-феноменологической или, по месту работы ученого, Чикагской школы религиоведения. Как верно указано в работе, многие теоретические выводы религиоведения М. Элиаде, построенные на анализе бескрайнего фактического материала, существенно подтверждают умозрительные выводы богословия в области происхождения и бытования религии. Поэтому выбор темы работы важен и более чем своевременен для апологетического богословия.

Диссертант внимательно рассматривает жизненный путь Мирчи Элиаде, который особенно интересен для нас тем, что ученый, рожденный в Румынии и до начала Второй мировой войны входивший в религиозное националистическое румынское движение, никогда не переставал считать себя христианином. Он и умер как христианин, призвав священника для совершения последних священнодействий. При этом, как верно подчеркивает диссертант, долгие годы занятий индийской религиозной мыслью развили в нем любовь и симпатию к южноазиатскому строю религиозного сознания, а многолетние занятия архаичными религиями дали Элиаде понимание смыслов первобытных и доисторических религиозных воззрений и практик. Тем не менее, на мой взгляд, диссертант слишком прямолинейно утверждает, что архаические религии и мир индийской духовной мысли субъективно ближе Элиаде, чем Православие. Ссылка (с. 143) на запись в дневниках Александра Шмемана¹⁰ не может считаться доказательством. При всей своей исключительной одаренности (быть может, даже гениальности) протоиерей Александр Шмеман часто очень субъективен и порой неглубок в оценках, особенно в дневнике. Заключение диссертанта о том, что «отсутствие интереса к Православию стало причиной расхождения философии религии Элиаде с христианским миропониманием» (с. 143–144), вряд ли можно считать справедливым. Хотя сам Элиаде не раз скромно говорил, что верит в Бога с простотой румынского крестьянина, упрек ему в «плохом знании богословия собственной религиозной христианской традиции, в которой он родился», несправедлив. Достаточно прочесть разделы 257, 302, 303 финальной работы ученого — «История религиозных идей» (1985 г.) (в русском издании — «История веры и религиозных идей»), чтобы увидеть, что Мирча Элиаде дает глубокий и совершенно точный анализ православного миропонимания и демонстрирует отличное знание отцов Церкви и научной литературы, например, по православной антропологии и исихазму. Вряд ли такое было бы возможно при отсутствии интереса и тем более понимания темы. Иное дело, был ли Мирча Элиаде убежденным православным христианином, можно ли его веру считать вполне право-

¹⁰ Александр Шмеман, прот. Дневники: 1973–1983. М., 2009. С. 538.

славной? Но этот вопрос, в любом случае, выходит за пределы темы диссертации.

Правилен и глубок разбор иеромонахом Варлаамом сущности историко-феноменологического метода М. Элиаде. Диссертант приходит к выводу, что метод Элиаде «может быть, безусловно, осмыслен нами как позитивный вклад в религиоведение, так как рассматривает религию в качестве уникального явления, которое влияет непосредственно на жизненные установки религиозного человека, и именно в религиозном переживании жизни видит корни значимости религиозного опыта» (с. 54). Автор подчеркивает важность для христианской апологетики доказательного разрушения Чикагской школой методов редукционизма и эволюционизма, главенствовавших в религиоведении до Мирчи Элиаде. При этом огромное значение, по мнению диссертанта, имеет и историзм феноменологии Чикагской школы. Религиозные явления рассматриваются Элиаде и его последователями в историческом контексте, но не выводятся из внешней истории. История религиозных идей имеет свой ритм, свою внутреннюю закономерность.

К весьма положительным выводам диссертации можно отнести результат сравнения воззрений М. Элиаде с учениями его друга — видного психолога Карла-Густава Юнга. Иеромонах Варлаам умело проводит различие между коллективным бессознательным Юнга и сверхсознанием Мирчи Элиаде, показывая существенно более приемлемый для христианского мировидения метод анализа священного в системе сверхсознания (с. 133). При этом диссертант справедливо указывает, что и Юнг, и Элиаде вносят большой положительный вклад в христианскую апологетику, подчеркивая, что вера — элемент в структуре человеческого сознания, а не стадия его развития (с. 83–84). Стадия, понятно, может и должна быть пройдена, а элемент есть часть органической структуры и поэтому без ущерба для целого не может быть исключен из него.

Высоко оценивая общий уровень представленной диссертации иеромонаха Варлаама, я тем не менее считаю необходимым указать и на некоторые моменты работы, с которыми я не согласился бы.

Главным методологическим недостатком диссертации является непонимание сущностной разницы между научным религиоведением и

основным богословием. Богословие по определению имеет предметом размышления Бога и действие Бога в сотворенном Им мире. Для богослова личная вера, причем вера конфессионально определенная, — совершенно необходимый и основной момент исследования (вспомним хрестоматийное: кто чисто молится, тот и богослов). Для религиоведа все иначе. Предметом религиоведа является не Бог, а человеческая вера в «священное». Феномен веры в различных исторических и культурных контекстах — вот изучением чего занимаются Мирча Элиаде и его коллеги. Понятно, что для религиоведческих исследований личная вера желательна, но не обязательна, а конфессиональный аспект веры, если он проявляется в исследовании, просто очень опасен, так как может исказить чуждые формы религиозного опыта привнесением своего, приводить и к неоправданным стилизациям чужого под свое, и к неоправданным противопоставлениям «правильного» своего «неправильному» чуждому.

Так, диссертант ставит в упрек М. Элиаде, что религиовед не проводит принципиальной разницы между чурингой австралийца и боговоплощением Логоса в христианстве, не видит различия между человеческим жертвоприношением у ацтеков и жертвой быков и овнов в ветхозаветной религии, да и вольной смертью Господа Иисуса. Однако религиовед не отвечает на вопрос, хорош или плох тот или иной обряд, то или иное верование. Он должен отвечать на совершенно иные вопросы: какое место занимает тот или иной феномен в религиозном сознании исследуемой культуры, как этот феномен сложился, с какими иными явлениями взаимодействует, какие субъективные (для данного общества) задачи реализует и, наконец, как соотносится он с близкими формами иных традиций. С точки зрения христианина, да и вообще человека со здоровой психикой, принесение людей в жертву, тем более в жертву невольную, — большая гадость. Но для религиоведа важен ответ не на вопрос: хорошо или плохо, а на вопросы: почему, для чего и как. Именно так (и при этом безо всякого одобрения) рассказывает Мирча Элиаде о феномене человеческих жертвоприношений в своих «Очерках сравнительного религиоведения» (гл. IX, § 130–132). Это методологическое различие в богословских работах, касающихся науки религиоведения, надо строго соблюдать.

Я бы не стал утверждать, что грехопадение и забвение и, соответственно, очищение от греха и припоминание есть категории, находящиеся в контрадикции (с. 69). Скорее, забвение своего первоначального достоинства — результат грехопадения, а припоминание того, чем является человек изначально, — это начало восстановления. М. Элиаде не раз подчеркивал, что в одних и тех же религиозных формах разные традиции делают ударение на разных моментах, не исключая при этом иные, а только отодвигая их в тень. Так происходит, на мой взгляд, и в этом случае.

М. Элиаде не противопоставляет веру бессознательную вере сознательной, не отрицает ценность второй. Это — фактическая ошибка (с. 86). Но сознательная вера есть всегда, по Элиаде, вторичная рефлексия бессознательного переживания «священного», трепета перед ним. Здесь он — продолжатель Р. Отто. Кстати, о «священном». Элиаде использует этот и подобные термины вместо слова «Бог» по очень простой причине. «Священное» шире личного Бога. В шаманизме, например, объектами религиозного устремления являются духи, с ними связывает себя шаман, но от этого шаманизм не перестает быть религиозной практикой.

Также нельзя согласиться с тем, что (с. 81) личная свобода, ответственность и активность отдельного человека сведены в религиоведении М. Элиаде практически к нулю. Там, где свобода личности ясно утверждается верой (Древний Египет, зороастризм, христианство), там ее фиксирует и Элиаде. Он находит свободу даже в архаических ритуалах, сопоставляя, например, строителей мегалитических сооружений с живущими рядом немегалитическими сообществами.

Кое в чем диссертант излишне превозносит Элиаде и его труд (с. 27). Так, он утверждает, что изданная М. Элиаде 16-томная «История Религий» не имеет аналогов в мировом религиоведении. Но изданная в первой трети XX века энциклопедия «Религии и этики» Хастингса по многим параметрам превосходит издание под редакцией Элиаде 1986 года. Также учебная антология религиозных текстов имеет ряд предшественниц, в том числе и знаменитое фундаментальное издание Притчарда «Древние передневносточные тексты, имеющие отношение к Ветхому Завету».

Утверждение, что душа и атман — это одно и то же (с. 64), фактически совершенно неверно, при этом диссертант благоразумно не пускается в размышления о том, что такое «душа». В этом море очень непросто добраться до берега.

Фактически неверны, как уже отмечалось, утверждения, что Элиаде «пленен монизмом Индии», что в его схемах нет дуализма (человек — Бог) и теозиса. Схемы Элиаде — не богословские схемы, а религиозоведческие, и где материал позволяет и заставляет говорить о теозисе и дуализме (западные формы религиозности), там Элиаде делает это очень хорошо. Также неверны утверждения, что в своих воззрениях Элиаде выносит Абсолют «за пределы добра и зла» (с. 147–148). Элиаде на индийском и китайском материале объясняет, что значит Брахман=Дао за пределами добра и зла, но он же подчеркивает принципиальную соединенность Бога с категорией блага у большинства христианских богословов или в зороастризме.

Методически я бы не стал ставить в один ряд апостола Павла и свт. Феофана Затворника в богословском анализе религиоведа-феноменолога. Для православного богослова это естественное соединение, но для религиоведа — невозможное, так как эти христианские авторы творили в совершенно различные эпохи и в совершенно несходных культурных контекстах. Один — аргумент в раннем христианстве, другой — в русском Православии конца XIX века.

Наконец, диссертант совершенно не вошел в сущность размышлений Мирчи Элиаде о «новом гуманизме». В новом гуманизме М. Элиаде совершенно нет желания слить вместе все религии, осуществить «конвергенцию вер» и тем самым «приблизить царство антихриста» (с. 152). Антихрист для Элиаде как ученого — только объект исследования (представления об антихристе), а новый гуманизм, открывающийся в религиоведении, — это возможность увидеть общее или оценить глубину своеобразия, особенного в различных традициях и культурах веры, и тем самым «гуманизировать» другого, превратить его в человека и носителя сокровища пусть не сходной с твоей собственной, но веры. Сам Элиаде так пишет об этом как раз в главе «новый гуманизм» в книге «Ностальгия по истокам»: «Более

чем какая-либо другая наука о человеке (т.е. больше чем психология, антропология, социология) история религии может проложить путь философской антропологии, так как сакральное является универсальным измерением и, как мы увидим дальше, истоки культуры уходят в религиозный опыт и религиозную веру». Науки о человеке должны сближать людей, раскрывать их друг другу на большую глубину, а отнюдь не сливать в бесформенную массу. Мирча Элиаде, сам знаток и ценитель каждой своеобразной детали любой, даже самой малоизвестной человеческой общности (каких-нибудь огнеземельских аборигенов или обитателей тропических лесов Кatanги), никогда бы не позволил себе мечтать о единой религии человечества, а тем более стилизовать свои научные исследования истории религии под некое умозрительное единство «правильной» веры.

Но все эти замечания и пожелания ни в малой степени не отрицают значимости проделанной иеромонахом Варлаамом (Гороховым) работы, и, на мой взгляд, представленный текст диссертации вполне заслуживает присуждения ее автору искомой ученой степени кандидата богословия.

4.1. ОТЗЫВ епископа АФАНАСИЯ (Евтича) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. иеромонаха КИРИЛЛА (Бойовича) по кафедре Богословия на тему: «Митрополит Петр II Петрович Негош как христианский философ»

Работа написана подробно и обстоятельно, со знанием источников и практически всей основной литературы по данной теме.

Работа содержит, кроме предисловия и введения, четыре главы, заключение, библиографию и приложение. Главы 1 и 2 дают исторически-духовный контекст (гл. 1) и развернутое описание жизни Негоша (гл. 2), составляя почти половину работы. (Исходя из этого, можно было бы назвать работу «Негош и его христианская философия», однако от этого работа не теряет своего подлинно научного достоинства, ибо автор правильно подчеркнул «важность исторического аспекта изучения

личности и творчества», ссылаясь при этом на о. Иоанна Мейендорфа (с. 11). В главах 3 и 4 рассматриваются поэзия и религиозно-философские взгляды Негоша (глава 3, самая обширная и важная) и его эстетика и этика (глава 4). Заключение — с краткими итогами — занимает всего пять страниц (можно было бы ожидать более пространных выводов). Список литературы разделен на русскоязычные и сербскоязычные издания, но не приводится литература на иностранных языках, цитируемая в работе, как и упомянутые в работе переводы Негоша на английский, французский, немецкий, польский, итальянский, японский языки.

Кандидат уже в начале работы подчеркивает, что Негош в своих творениях «говорит о самых существенных проблемах человеческой экзистенции», что «его философия основана на философии христианской» и что «философия его согласуется со святоотеческим учением и в своей цельности приводит к учению Богочеловека Христа» (с. 10, 11, 13). Кроме того, верно отмечено, что Негошу присуще «литургическое понимание мира и жизни» и времени (с. 14, 205). И в этом смысле Негош проявляет «цельность славянского (= православного) духа» (с. 20). Несомненно, что Владыка Петр II, как и его дядя св. Петр I, был глубоко привержен Православию всем своим бытием и ориентирован своею мыслью ко Христу Богу и Спасителю¹¹.

Но Негош был поэтом, и кандидат хорошо и наглядно показывает это в своей работе, которая иногда написана тоже с поэтическим вдохновением, что неплохо, но этого недостаточно, и это может иногда нанести ущерб научному подходу к философии Негоша, особенно если при этом автор сближает (если не смешивает) данную философию с теологией. Автор стремится показать, что Негош как христианский философ, следующий путем святых отцов, был в то же время и святоотеческим богословом — тезис, который вряд ли можно легко доказать. Нужно знать, что Негош не учился богословию, кроме «богословия

¹¹ Автор не приводит очень интересное письмо Негоша князю Сербии Милошу (3.8.1837) из Триеста, в котором Негош критикует Досифея Обрадовича за его «просвещение развратное, которому злое основание положено на поругание святыхни славянской — Благодетия» (= Православия).

по звездам», как сказал иеромонах¹² Николай (Велимирович) в своей глубокой, но все же больше философской, чем богословской работе «Религия Негоша». Это не значит, что Негош не интересовался богословием и не стремился к нему, но он был вдохновенным самоучкой, больше поэтом, чем богословом-догматиком. Его богословие поэтично, это любомудрие умного, гениального человека, который прошел школу трудной христианской и монашеской жизни и отстаивал свою христианскую веру как основу личной и церковно-национальной идентификации. Кандидат, конечно, не забывает, что Негош был епископом, архипастырем и совершал Литургию в Православной Церкви Христовой.

Нам кажется, что Негош в этом несколько похож на Синесия, епископа Киринейского (род. ок. 370 — ум. ок. 413), — аристократа, политика, градоначальника Кириinei в Африке, философа и, в два последних года жизни, епископа. О нем пишет свт. Фотий (Библиотека, 26), что он был хороший ритор, писатель «возвышенного стиля, его писания полны красоты, а в мыслях он силен и многостранен», ибо он до принятия христианской веры был эллинским философом, но его богословию свойственна незавершенность, и оно не вполне церковно.

Так и у Владыки Негоша можно говорить о религии и философии несомненно христианской, даже православной, но не о развитом православном богословии. Наш кандидат широко использует сочинение иером. Николая (Велимировича) «Религия Негоша», в котором достаточно христологического материала и которому присуща направленность ко Христу, и именно Христу Богочеловеку и Спасителю. Но эта работа — сочинение молодого Николая о молодом Негоше, и вряд ли у Негоша все так, как о нем писал Николай (например, он предпочитает религию вере: будто бы она глубже, чем вера; однако в Новом Завете всего лишь несколько раз встречается слово религия — в отношении к фундаментальному понятию веры). Ибо и Николай тогда (в пору написания упомянутой работы) не обладал тем богословским масштабом, какой стяжал впоследствии и который помог бы ему до конца оценить Негоша как православного богослова. Но так как диссертация нашего кандидата озаглавлена «Негош как христианский философ», подобный подход вполне

¹² Впоследствии епископ, канонизирован в чине святителя. — *Примеч. ред.*

оправдан, а своим глубоким проникновением в тему работа, несомненно, заслуживает позитивной оценки, даже с похвалой (*cum laude*).

О поэме Негоша «Горный венец» мы должны сказать, что в ней много мудрых мыслей, подлинно философских, и даже литургических православных элементов, но также немало и фольклорных, простонародных размышлений, героического понимания жизни и борьбы честных людей и страждущего народа в русле динамичной, но почти всегда немирной истории Балкан. Богословия тут мало, и можно только с натяжкой включить это поэтически-героическое творение в систему определенного философского учения или теологии.

Иначе обстоит дело с философско-теологической поэмой «Луч микрокосма». Рассматривая ее, кандидат показал свою академическую зрелость как ученый богослов и написал о ней работу, достойную кандидата православного богословия, и даже более того. Поэма «Луч» написана, несомненно, под влиянием западного романтизма и, конкретнее, английского поэта Мильтона, но это влияние больше художественное, поэтическое, чем философско-богословское, ибо перспективы у них разные (протестантская и православная). В изучение этого загадочного поэтического сочинения Негоша кандидат вложил много труда, рассмотрел и сравнил почти все мнения разных комментаторов (иногда уделяя слишком много внимания критике тех из них, чье толкование и впрямь не соответствует основной мысли и цели Негошевой поэмы о судьбе человека и истории мира и об отношении Бога Живого к человеку как любимому Своему творению). Кандидат верно почувствовал и наглядно показал, что в этой поэме (которую кандидат называет Шестодневом (с. 194)) Негош — не философ-рационалист, вроде протестантского поэта Мильтона или некоторых толкователей, которые хотели бы видеть в Негоше дуалиста, манихея, гностика, платоника, последователя Оригена.

Кандидат опровергает все эти мнения, и даже отчетливо присутствующую в «Луче» идею преэксистенции (думаем все-таки, что не нужно было два раза говорить о преэксистенции — на с. 178–193 и вновь на с. 194–203). Кандидат высказывается так: «В “Луче” решение лежит не в предыстории (преэксистенции); эта идея не главная, она не явля-

ется целью поэмы» (с. 198). Из всей этой путаницы мнимого падения в преэксистенции «Негош спасается появлением Божиим. Внезапно появляется Христос! В момент кульминации падения Адама и его рода приходит воплотившийся Богочеловек» (с. 201). Кандидат правильно указывает на несколько явлений Христа на протяжении поэмы «Луч»; это было сделано автором поэмы намеренно, дабы постепенно показать, что внутренняя нить всей поэмы — именно Слово Божие, Логос-Христос Воплощенный. Также о Боге в «Луче» кандидат правильно говорит: «У Негоша Бог больше сожалеет о судьбе неразумного слуги, чем обеспокоен судьбой престола (Своего)». Именно в этом ключ объяснения структуры поэмы, цель которой — не апология Бога, не философическая теодицея, но раскрытие смысла человеколюбивого Домостроительства спасения человека во Христе Богочеловеке. В этом сотериологическом явлении человеколюбия Христова — а не безличной, неумытной «Правды» Божьей — весь ключ (= раскрытие) Негоша как христианина, как христианского православного философа. Тут над поэтом-философом начинает преобладать богослов-Христолог. Кандидат верно показывает, что и для Негоша главный смысл заключен в словах прп. Максима Исповедника: «Христос не объясняется ничем. Он — объяснение всего» (с. 245). Негош высказывает это в кратком гимне Христу «О Преплагий, тихий Учителю». Об этом гимне хорошо сказал иером. Николай: «В этой сокращенной Христологии можно найти все основы церковной Христологии» (с. 250). Кандидат идет по пути иеромонаха Николая, приводя толкование творчества Негоша, которое дает митрополит Амфилохий (наследник митрополита Негоша в Черногории, но как богослов — превосходящий его), и это — единственно правильное толкование Негоша как христианского философа.

Можно сказать, как кандидат и говорит, что «философия Негоша пронизана размышлениями о Святой Троице, т.е. что его жизненная философия может рассматриваться как икона Св. Троицы» (с. 15, 204). Это утверждение небезосновательно, хотя и немного натянуто. С некоторой натяжкой можно отнести мысль Негоша и к паламизму, как это и делает кандидат, считая Луч, называемый Искрой и Светочем, благодатью: «Здесь идет речь о Нетварной благодати Бо-

жества» (с. 214). Но это его мнение, которое кандидат имеет право высказывать.

Негош — христианский философ, и можно смело сказать — православный христианский философ, но это еще не значит, что он глубокий, настоящий богослов в святоотеческом смысле. Его вдохновение — поэтическое и философское. Не стоит искать в Негоше традиционного богословского мыслителя, равно как и в его творениях — богословских трактатов, наподобие песнопений и догматических сочинений св. Иоанна Дамаскина, Слов и поэм Григория Богослова или Симеона Нового Богослова. Но также не следует приписывать Негошу какую-либо ересь, ибо его свободное поэтическое творчество все же имеет источником и целью Христа и Его Воплощение нас ради человек и нашего ради спасения.

Конечная наша оценка диссертации отца Кирилла (Бойовича): она заслуживает присвоения ее автору степени кандидата богословия.

4.2. Отзыв преподавателя иерея Александра ЗАДОРНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника МДА иеромонаха КИРИЛЛА (Бойовича) по кафедре Богословия на тему: «Митрополит Петр II Петрович Негош как христианский философ»

Представленная работа посвящена весьма сложной фигуре европейского модерна — митрополиту Петру II Негошу. Сложность освещения его личности, объективно осознаваемая автором работы иеромонахом Кириллом (Бойовичем), состоит в одновременной укорененности личности Негоша в европейском романтизме XIX века и черногорском Православии. Последнее имеет свои специфические черты, из которых знаменитая теократия — еще не самая сложная теоретическая проблема для богословов, церковных историков и канонистов.

Согласившись с автором в том, что при разговоре о любом философе необходимо знать контекст его деятельности, нельзя не поставить вопрос о мере освещения такого контекста. Максимальное освещение предполагает пристальное внимание к самой эпохе и сводит творческую биографию мыслителя к иллюстрации основных черт этой эпохи;

минимальное внимание к эпохе предполагает жанр «портрета на фоне времени». В рецензируемой работе автор пошел средним путем с преобладанием первого метода.

Внешний генезис мировоззрения митр. Петра Негоша представляется неоднозначным и не лишенным, так сказать, параллельных влияний, особенно на раннем своем этапе. На наш взгляд, автору удалось найти верный тон в освещении этой проблемы, равно избегнув как отрицания подобного рода влияний, так и преувеличения их роли для становления целостного мировоззрения автора «Горного венца».

Главы третья и четвертая раскрывают, соответственно, поэзию, религиозно-философские взгляды, эстетику и этику митрополита Петра. Здесь — смысловой центр всей работы. Особо интересным (помимо вопроса о преэксистенции у Негоша) представляется авторский подход к хронотопу поэм черногорского митрополита. В разделах «Вечность — время» и «Круговое движение. Вход» проводится аналогия между пониманием пространства и времени у Негоша и современными физическими и математическими представлениями. И хотя автор работы следует здесь (с прямыми ссылками) аналогичным текстам Флоренского и Лосева, иеромонах Кирилл свободен от их склонности к определенной мистификации.

Так, он особо подчеркивает условность таких аналогий и параллелей: «В тройственности пространства, движения (скорости) и времени можно увидеть символическое изображение Святой Троицы (*конечно, только изображение!* — курсив наш. А. З.), где пространство — Отец, движение — Сын, время — Дух Святой» (с. 234).

Несколько раз автор вступает в полемику с позицией авторов, усматривающих преобладание античных влияний на мировоззрение поэм Негоша. Действительно, «эллинская составляющая» в работах такого рода вполне понятна и даже оправданна. Более того, ее можно назвать вполне естественной для сербской мысли — достаточно назвать имена Ксении Атанасиевич или Бранко Павловича уже в XX веке.

Взамен неправомерного акцента на идее «преэксистенции», характерного для светских исследователей, автор делает упор на применении Негошем античных математических парадигм для выражения истин христианского богословия: «Жизненную философию Негоша можно

трактовать как икону Святой Троицы, что вытекает из его мистического опыта, отчасти отраженного в его поэзии. У Негоша присутствует, как один из основных принципов, принцип кругового движения, однако, по Негошу, спасителен для человека только тот круг или вход, который соединен с Богом, прежде всего это Вход Вечного Архидиакона Иисуса Христа» (с. 293).

Нельзя не отметить с удовлетворением, что после замечаний, высказанных руководителем и рецензентом работы на защите, автор внес в текст изменения. Это, прежде всего, касается разъяснений положения митрополита Петра как епископа, его взаимоотношений с Русской Церковью, а также особенностей черногорской теократии.

Работа иеромонаха Кирилла (Бойовича) заслуживает высокой оценки и высокой ученой степени.

5.1. ОТЗЫВ преподавателя Д. В. САФОНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. Александра ПРАЩЕВИЧА по кафедре Богословия на тему: «Отношения православных и мусульман в Сербии с 1912 по 2004 год»

Тема, избранная диссертантом, относится к числу наиболее актуальных и важных проблем историографии межрелигиозных отношений в славянских странах. Исследование А. Пращевича — первая работа, посвященная комплексному анализу деятельности мусульман в отношении православного населения Сербии, в том числе в Косово и Метохии, за период с 1912 по 2004 г. Актуальность темы определяется также происходящим в настоящее время процессом отторжения Косова от Сербии, которое является следствием мусульманской экспансии в регионе. Необходимо отметить, что работа отличается значительной широтой привлекаемых материалов. Все это позволило диссертанту прийти к обоснованным, хорошо аргументированным выводам. Исследование существенно дополняет представление об этом сложном периоде в истории сербского Православия.

Диссертация состоит из введения, девяти глав, заключения, списка источников и литературы.

Такие содержательные аспекты, как актуальность избранной к исследованию темы и степень ее изученности; объект и предмет, цель и задачи, методологические основы и научные результаты, полученные соискателем и выносимые им на защиту; хронологические рамки и источниковая база диссертации представлены в полной мере во введении. Эта часть исследования содержит характеристику историографии вопроса, включая работы современных российских авторов. Автору удалось избежать недостатка, характерного для сербских студентов, обычно уделяющих недостаточно внимания русскоязычной литературе по теме. Диссертант изучил практически всю известную русскоязычную литературу, связанную с темой исследования, использовал труды российских исламоведов. Использованы все статьи «Православной энциклопедии», которые так или иначе относятся к теме исследования. Каждая из глав содержит выводы.

Исследование приобретает особую значимость, так как в нем показаны многочисленные преступления косовских мусульман в отношении мирного сербского населения, что развенчивает миф об оправданности провозглашения независимости Косова. Автор показал, что Косово стало ареной деятельности ваххабитов, выявил истоки и причины радикализации ислама в Косово и Метохии. Будучи жителем Косова, многочисленные предки и родственники которого пострадали и были убиты мусульманами, автор избежал тем не менее излишней эмоциональности и ангажированности, выдержав предпологаемый рамками диссертационного исследования формат объективного научного исследования.

Оценивая диссертацию А. Прашчевича, можно сказать, что автор в целом реализовал поставленные перед собой задачи, показал хорошее знание проблемы, привлек многообразный материал, сформулировал научные выводы — все это, безусловно, может рассматриваться в качестве самостоятельного вклада в научное религиоведение.

В ходе работы над исследованием автор продемонстрировал трудолюбие и усердие, многократно перерабатывая текст в целях его совершенствования, устраняя выявленные недостатки и исправляя ошибки.

На наш взгляд, материалы и выводы исследования А. Прашчевича имеют важное значение для современных исследований в области исто-

рии и современного отношения мусульман к православным верующим не только в Сербии, но и в России, т.к. процессы радикализации российской уммы делают возможным повторение косовского сценария и у нас в стране.

Диссертация в полной мере соответствует требованиям, предъявляемым в настоящее время в МДА к диссертациям на соискание ученой степени кандидата богословия, а ее автор заслуживает искомой степени.

5.2 ОТЗЫВ преподавателя Ю. В. МАКСИМОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. Александра ПРАШЧЕВИЧА по кафедре Богословия на тему: «Отношения православных и мусульман в Сербии с 1912 по 2004 год».

Кандидатская диссертация Александра Прашчевича состоит из введения, восьми глав, заключения и библиографии. Она вдвойне актуальна, поскольку, во-первых, касается новейшей истории того региона, который традиционно пользуется вниманием в России, а в последние годы и всего мира, а во-вторых, затрагивает тему христианско-мусульманского противостояния, которая еще более остро стоит на повестке дня.

Об отношениях православных и мусульман на территории Сербии и прилегающих к ней земель существует немало стереотипов, во многом возникших под влиянием идеологических установок тех сил, которые инициировали и поддерживали кровавые межрелигиозные конфликты в этом регионе.

Ценность и актуальность работы А. М. Прашчевича обусловлена тем, что она выявляет несостоятельность таких стереотипов. Автор с привлечением большой документальной базы показывает подлинную картину взаимоотношений православных и мусульман в Сербии и приводит необходимые исторические, политические и религиозные причины известного противостояния. Как объективный исследователь, он указывает и факты несправедливого обращения с мусульманами со стороны отдельных сербских чиновников, что также вносило лепту в усиление межрелигиозной напряженности.

Следует признать, что автору удалось на высоком научном уровне обосновать основные положения своей работы. Также вполне адекватно им показаны корни враждебности сербских мусульман к христианам, вырастающие из вероучения ислама.

К недостаткам работы можно отнести то, что в ней оказалась совершенно незатронутой тема православной миссии среди мусульман и переходов последних в Православие. Те проблемы с мусульманским населением, которые описывает А. М. Прашчевич, не являются исключительно сербскими. Сербь в многом разделили общую участь православных балканских народов. При этом известны примеры массового возвращения в Православие потомков исламизированных греков и болгар после освобождения Греции и Болгарии от турецкого ига. Было ли подобное в Сербии? А если нет, то почему?

В Болгарии процесс деисламизации «помаков» продолжался даже при социалистическом режиме, почему же в Сербии даже в период православного правления ни государственная власть, ни Сербская Православная Церковь не предпринимали целенаправленных и крупномасштабных усилий по миссии среди своих мусульман?

В Сербии часто можно услышать речи о том, что боснийцы, а также мусульмане южных районов страны являются исламизированными сербами, чьи предки были православными христианами. Между теми и другими нет ни этнических, ни географических, ни языковых преград. На этом фоне кажется весьма удивительным равнодушие православных сербов к делу проповеди среди своих заблудших братьев.

Это хорошо видно на единственном примере, который А. М. Прашчевич упоминает в своей работе. Это юный мусульманин Эмуруш Рам-Авдула, который искренне хотел принять православную веру, однако «так и не был крещен, равно как и никто другой из представителей местной мусульманской общины» (с. 104).

Не говоря о том, что это является религиозной обязанностью православных христиан, миссия также хорошо зарекомендовала себя как надежное и наиболее эффективное средство от тех проблем, которые мусульманское население доставляло живущим по соседству православным. Мирное обращение мусульман в Православие как способ

эффективного решения проблемы межрелигиозного противостояния хорошо зарекомендовал себя еще в Византии X—XI вв., в XIX в. на российском Северном Кавказе (Осетия), а в новейшей истории — в Болгарии и Грузии.

Необходимость православной миссии среди мусульман осознавал и великий святитель Савва Сербский, который специально перевел на славянский язык чин приема людей, переходящих из ислама в Православие. Однако позднее сербы, видимо, утратили это миссионерское сознание, переведя вопрос отношений со своими исламизированными братьями и соседями в сферу борьбы и вооруженного противостояния. К сожалению, и автор рецензируемой работы никоим образом не рассматривает вопрос о том, предпринимались ли крупномасштабные миссионерские попытки проповеди среди мусульман Сербии в исследуемый им период и идут ли они сейчас, а если нет, то почему, и насколько это повлияло на установление того положения вещей, которое существует теперь.

Из менее значимых моментов можно отметить указание (с. 28) на то, что будто бы «лица мусульманского вероисповедания сами покидали Сербию, поскольку... обязаны были исполнить призыв к хиджре, продиктованный шариатом». Хиджрой обычно называется переселение, совершенное Мухаммедом из Мекки в Медину вместе со своими сторонниками. Мне не доводилось встречать в литературе, посвященной исламу и шариату, понимания хиджры как обязанности для мусульман переселяться из немусульманских стран в мусульманские, и автор, к сожалению, не приводит указания на источник, откуда он почерпнул эту идею.

Несмотря на указанные недостатки, следует признать, что работа Александра Пращевича выполнена на высоком научном уровне, представляет несомненный интерес, и потому ее автор заслуживает присвоения искомой степени кандидата богословия, а сама работа, после некоторой стилистической редактуры, — публикации.

6.1. ОТЗЫВ доцента В. И. КОСИКА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. иеромонаха ПЛАТОНА (Йовича) по кафедре Церковной истории на тему: «Священномученик Платон (Йованович), епископ Бяньлуцкий»

Безусловно, труд иеромонаха Платона (Йовича) заслуживает присвоения ему искомой степени кандидата богословия по ряду причин. Во-первых, по новизне представленной работы, в которой исследован сложный спектр вопросов, связанных с разнообразной деятельностью Платона (Йовановича). Во-вторых, по широте нарисованной Платоном (Йовичем) картины многослойных тем и вопросов. В-третьих, по впервые предпринятому автором освещению и анализу литературной деятельности Платона (Йовановича) и его богословских взглядов. Все это позволило автору на основе принципов историзма создать целостный оригинальный труд.

Поставленная автором задача решалась через исследование жизни и деятельности самого священномученика Платона (Йовановича), через изучение его трудов, богословских воззрений. Автором также были использованы такие источники, как разнообразные архивные, в том числе епархиальные, и другие документальные библиотечные материалы, а также труд Л. Дурковича-Якшича.

Новизна труда определяется прежде всего тематикой и задачами работы по созданию первого комплексного исследования жизни и деятельности Платона (Йовановича) в контексте государственно-политической обстановки на Балканах в первой половине XX века с его балканскими и мировыми войнами.

К сказанному добавлю, что категория необходимой актуальности обуславливается самим содержанием труда с его освещением и анализом церковных, историко-научных и публицистических трудов Платона (Йовановича), внесшего значительный вклад в сферу церковного просвещения, положившего жизнь и труды за паству свою.

По сути, сложнейшая тематика, исследуемая автором, не потеряла значения в современности, когда вечный процесс обретения имени своего приобретает особую ценность.

Хронологическое пространство исследования обоснованно и не вызывает каких-либо сомнений или возражений.

Выдвинутая автором цель — «разработка и исследование темы земного жизненного пути священномученика Платона», а также «изучение его литературных трудов и богословских взглядов» — достигается через решение соответствующего набора задач, поставленных в диссертации.

Одна из существенных характеристик представленного труда заключается в его основательности: проработано большое количество как архивных документов и материалов, так и разнообразных трудов священномученика Платона (Иовановича) — все они органично входят в ткань собственно авторского текста. Одним из результатов такого исследования является то, что политические сюжеты приобретают новые краски, иное звучание. Все это позволяет автору решать поставленные задачи на должном уровне.

Уже в первой главе, посвященной биографии священномученика Платона (Иовановича), диссертант, привлекая обширную литературу как известную, так и малодоступную, сумел нарисовать яркую и одновременно сложную картину его жизни, в которой священномученик постоянно сталкивался с недоброжелательством, интригами и угрозами. Сама мученическая кончина епископа Банялуцкого Платона, верного клирика СПЦ, которой он отдал всю энергию и посвятил труды свои, свидетельствует о твердости веры Платона (Иовановича), епископа, богослова, историка, публициста, серба, любящего Родину.

При всем том в клирике Платоне (Иовановиче), как отчетливо показывает автор диссертации, шло рождение публициста, защитника церковных интересов, в чем немалую роль сыграла сама ситуация с Конкордатом, с религиозными свободами в армии.

В заслугу диссертанту может быть поставлена проделанная им работа по подробной реконструкции деятельности Платона (Иовановича) на разных местах служения — от преподавательско-просветительского до епископского. Автором подробно освещены и проанализированы сюжеты, посвященные Дечанскому и Раковицкому вопросам, раскрытие которых содействует приращению исторического знания.

Труд диссертанта позволяет достаточно четко, стройно и понятно представить жизненный путь священномученика Платона (Йовановича).

Интересными и полезными являются многие исторические комментарии на страницах диссертации для уяснения исторического фона, времени, событий, связанных с освещением деятельности священномученика Платона (Йовановича), и помогают приблизиться к правильному пониманию и прочтению текста.

К достоинствам работы следует отнести и то, что автор не просто описывает те или иные события, а старается разобраться в происшедшем, найти ответ, как и почему, в каком направлении шла мысль священномученика Платона (Йовановича).

В то же время, при всех достоинствах диссертации, отмечу, что автор, освещая политическую ситуацию на Балканах, например Балканские войны, болгаро-сербские отношения, как-то обошел вниманием Македонский вопрос, игравший важную роль в этом регионе. Слишком сух комментарий о Боснии и Герцеговине. Затемнены в ряде случаев причины интриг и поведения руководства Церкви. Непонятно, почему Платон (Йованович) так стремился остаться в Белграде. В то же время автор мог бы дать более подробное освещение сюжета о религиозных свободах в армии.

Тем не менее именно системность при воссоздании исторической биографии Платона (Йовановича) позволила автору воссоздать пеструю картину сложных реалий жизни сербского народа, для блага которого трудился Платон (Йованович) везде, где бы он ни был.

Вторая глава посвящена литературной деятельности священномученика Платона (Йовановича). Эта обширнейшая и сложная тема, которая сама по себе могла бы стать предметом защиты диссертации, еще не была объектом специальных исследований, научных споров и дискуссий.

Диссертант освещает в ней ряд важных тем, связанных с историческими, полемическими, педагогическими произведениями Платона (Йовановича), многие из которых не потеряли актуальности и сегодня.

Показана, среди прочих, его педагогическая и издательская деятельность. Подчеркнута важность таких трудов, как «Наука и рели-

гия: христианские идеалы и материалистическое понимание жизни по П. П. Соколову», учебник Закона Божьего, подготовленный совместно с Д. Соколовичем.

Обрисованы богословские взгляды Платона (Йовановича), где должное внимание уделено этике, социальному вопросу, воспитательной деятельности священства.

Подчеркнута его мысль о том, что «единая формула спасения и постоянно человеческого прогресса есть следующее: ближе и только ближе к Богу».

Органично в структуру диссертации входит и представленный, среди прочих, текст кандидатской диссертации Платона (Йовановича) «Законник царя Стефана Душана и его значение для изучения современного ему состояния Сербской Церкви».

Исследование Платона Йовича хорошо уже тем, что сама личность священномученика Платона (Йовановича) представлена на широком и довольно сложном историческом фоне.

Выводы иеромонаха Платона (Йовича) логичны и органично связаны с текстом исследования.

И как итог: диссертация иеромонаха Платона (Йовича) представляет собой оригинальный труд, посвященный жизни и деятельности священномученика Платона (Йовановича), епископа Банялуцкого.

Сделанные в отзыве замечания не имеют принципиального характера и не могут повлиять на высокую оценку диссертации.

Автореферат соответствует тексту диссертации.

Сам труд может быть рекомендован к печати, привлечен к подготовке спецкурса, может использоваться при чтении лекции.

Текст диссертации, имеющиеся публикации полностью отвечают соответствующим требованиям, а ее автор, иеромонах Платон (Йович), заслуживает присвоения искомой степени кандидата богословия.

6.2. *ОТЗЫВ преподавателя Д. В. САФОНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. иеромонаха ПЛАТОНА (Йовича) по кафедре Церковной истории на тему: «Священномученик Платон (Йованович), епископ Банялуцкий»*

Работа посвящена новомученику Сербской Православной Церкви сщмч. Платону (Йовановичу). Работа выполнена на большом источниковом материале, включающем шесть сербских архивов, периодическую печать, в том числе дореволюционную русскую. Автору удалось в достаточно полной мере исследовать жизнь и произведения сщмч. Платона, опираясь на многочисленные труды сербских авторов. Актуальность обращения к теме подвига новомучеников Сербской Церкви, пострадавших от рук католиков и мусульман, сегодня чрезвычайно актуальна. Если изучение подвига новомучеников Русской Церкви стало темой исследований многочисленных российских церковных и светских специалистов, то в Сербии исследования на аналогичную тему такого масштаба не имеют.

Работа диссертанта состоит из введения, двух глав, заключения, приложения и списка источников и литературы.

Такие содержательные аспекты, как актуальность избранной к исследованию темы и степень ее изученности; объект и предмет, цель и задачи, методологические основы и научные результаты, полученные соискателем и выносимые им на защиту; хронологические рамки и источниковая база диссертации представлены во введении. Укажем некоторые недостатки введения.

Не вполне правильно сформулирован объект исследования: «конкретные исторические события из жизни личности, о которой мы пишем, общественные процессы в Сербии, Королевстве Югославии, Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев и НДХ». Объект и предмет исследования должны соотноситься как общее с частным, в то время как у диссертанта, наоборот, предмет определен как «жизнь и труды священномученика Платона Йовановича, епископа Банялуцкого», а объект является частью предмета исследования, ибо определяется как «конкретные исторические события из жизни личности». В объекте

должна выделяется та его часть, которая служит предметом исследования. Указанные же автором в формулировке объекта общественные процессы не могут быть названы объектом исследования, поскольку в работе они специально не изучаются.

Автор относит к научной новизне исследования то, что в нем «описываются последние дни его земной жизни», а также «освещается акт его канонизации», однако эти темы описываются автором далеко не впервые, поэтому к новизне исследования отношения не имеют. Научная новизна применительно к самой диссертации — это признак, наличие которого дает автору право на использование понятия «впервые» при характеристике полученных им результатов и проведенного исследования в целом. К новизне автор относит то, что в работе «показывается тяжелое положение СПЦ и политическое давление на нее в Старой Сербии (Македонии)». Такое написание предполагает отождествление Старой Сербии и Македонии, между тем как это разные регионы.

Практическое значение диссертации, по мнению автора, «состоит в изложении истории СПЦ в период, который к настоящему времени очень мало изучен (почти до 1941 г.)». Однако, во-первых, практическая значимость определяется возможностью практического использования материалов работы (например, в учебных курсах), а во-вторых, достаточно много трудов, где история Сербской Церкви до 1941 г. рассматривается гораздо подробнее, чем в диссертации. Раздел «Основное содержание диссертации» не следовало помещать во введении, он необходим только для автореферата. Излишним является и раздел «Процесс исследования». Книга Любомира Дурковича-Якшича не должна быть относима к источниковой базе, как это делает диссертант, так как относится не к источникам, а к историографии. Однако в остальном раздел, посвященный источникам, написан достаточно обстоятельно и содержит описание архивных фондов, с которыми удалось познакомиться автору. Однако формулирование цели, объекта, предмета исследования и т.п. является одной из самых сложных задач диссертанта. Следует указать, что в целом диссертанту удалось привести введение в вид, соответствующий в основном требованиям к диссертации, на необходимость чего мы указывали в отзыве на предзащите.

К сожалению, не удалось автору познакомиться с указанными нами в предварительном отзыве работами современных русскоязычных авторов Елены Юрьевны Гуськовой, Виктора Ивановича Косика. Хотя они не касались в своих работах деятельности сщмч. Платона, но ситуация в Сербии и Боснии в годы Второй мировой войны без учета их работ в диссертационном исследовании рассматриваться вряд ли может. Автор применил слишком узкий подход к существующей литературе, указав только ту литературу, где говорится о сщмч. Платоне.

В предварительном отзыве мы указывали, что сщмч. Платону посвящена часть очерка А. Г. Михайлова¹³, о судьбе епископа Платона говорится в книге И. Ф. Приймы¹⁴, однако автор не стал обращаться к этим изданиям, что, вероятно, связано с их отсутствием в библиотеке МДА. Однако нужно отдать должное автору и сказать, что он учел нашу рекомендацию об использовании в работе целого ряда статей из «Православной энциклопедии».

Глава I носит название «Жизнь, мученическая кончина и прославление Священномученика Платона». Главы делятся на параграфы, параграфы, в свою очередь, разбиты на подпараграфы с буквенным обозначением. Они занимают от одной до нескольких страниц: так, во втором параграфе первой главы их насчитывается пятнадцать. Такая разбивка текста представляется нам неоправданной, следовало бы увеличить количество глав, посвятив их основным этапам жизни сщмч. Платона.

Автор полностью встает на сторону сщмч. Платона в вопросе о присутствии русских монахов в монастыре Дечаны, которое он считает «трагедией». Упоминая мнение только противников русских монахов, автор приводит цитаты из сербской прессы, где последние названы «людьми скорее коммерческого, чем священнического склада и духа». Как показано в статье «Православной энциклопедии», поселение русских монахов в Дечанах вовсе не было «оккупацией». К этому моменту обитель была почти полностью разорена, а монахи приехали в ответ на просьбу сербских светских и церковных властей. Они возобновили

¹³ Михайлов 1993.

¹⁴ Прийма 1993.

ежедневное богослужение, устроили больницу и открыли школу с пансионом для сельских детей, построили «русский» корпус. Русский консул в Призрене взял обитель под свое покровительство. В результате ее перестали разорять албанцы, а в окрестности вернулись сербские жители. Российское правительство вложило в обитель значительные средства (только на школу-пансион тратилось 5 тыс. рублей в год)¹⁵. Не пытаясь ответить на вопрос, кто был прав в этом споре, нужно констатировать, что данный вопрос изложен в диссертации необъективно. В предварительном отзыве мы не только высказывали вышеизложенное замечание, но и указывали на неточность утверждения диссертанта о том, что русские афонские монахи покинули Дечаны «с началом Первой мировой войны», ведь это произошло в 1910 г.¹⁶, как об этом говорится в «Православной энциклопедии». Оставив в тексте прежнюю датировку, автор добавил в текст слова: «Или 1910. г. согласно автором статьи помещеной в Православной Энциклопедии». Наличие восьми ошибок во фразе из восьми слов говорит, на наш взгляд, о том, что автор вместо того, чтобы внимательно разобраться с вопросами, которых касались наши замечания, ограничился несколькими наспех вставленными в текст фразами.

Вторая глава работы (с. 133–153) содержит авторскую характеристику трудов сщмч. Платона. Если к биографии сщмч. Платона обращались некоторые исследователи, то анализ его трудов еще не был темой специального исследования. В диссертации, пожалуй, впервые в историографии проведен подробный анализ богословских, этических и т.д. взглядов сщмч. Платона. Хотя объем главы можно было бы увеличить, однако автору удалось проанализировать взгляды сщмч. Платона на достаточно высоком богословско-философском уровне. Однако, думается, что анализ публикаций сщмч. Платона следовало бы расширить.

Заключение работы значительно отличается в лучшую сторону от варианта, представленного к предзащите: автору удалось, хотя, возможно, не в полной мере, представить основные выводы исследования.

¹⁵ Тодич, Кузеванов, Турилов 2006. С. 481.

¹⁶ Там же.

Автору следовало бы указать, что текст кандидатской диссертации сщмч. Платона, который он поместил в приложении, хранится в НИОР РГБ и указать его шифр.

В работе вводятся в научный оборот новые источники, привлекается значительный объем периодических изданий, в которых издавались труды сщмч. Платона. В ней имеются серьезные исследовательские наработки, многие источники использованы впервые.

При наличии некоторых недостатков, указанных выше, работа является серьезным самостоятельным исследованием, а ее автор может быть назван достойным присвоения искомой степени.

7.1. ОТЗЫВ преподавателя иерея Максима КРАВЧЕНКО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. Немани КЛАЙИЧА по кафедре Церковной истории на тему: «Конкордат между Ватиканом и Королевством Югославия и реакция Сербской Православной Церкви»

Представленная на отзыв диссертация на соискание кандидатской степени чтеца Немани Клайича представляет собой повествование о непростом времени для бывшего королевства Югославия — событиях 1930-х годов, когда римский католицизм усиленно проводил ратификацию Конкордата (договора о правах и обязанностях двух сторон) между Ватиканом и королевством Югославия. Сербский народ, правительство Королевства и Сербская Православная Церковь, каждый по-своему, оказались перед нелегким выбором: принять навязываемые братские железные объятия римо-католицизма или же, отказав могущественному Ватикану в дружбе на его условиях и по его сценариям, навлечь на молодое, раздираемое внутренними противоречиями балканское государство гнев и угрозы римского «Святейшего Отца». Ратификация Конкордата провалилась. Причины и следствия данного исторического противостояния Востока и Запада раскрывает автор представленного на отзыв труда.

Работа Немани Клайича — это 231 страница, из которых авторский текст составляет 161 страницу. Дав во введении положенные коммен-

тарии по обоснованию своей темы и практической значимости диссертации, автор в целом справился с поставленной задачей — осветить совокупность аспектов отношений смешанного сербско-хорватского государства и Римо-католической церкви в 1920–1930-е годы.

Глава 1-я работы — исторический экскурс по образованию единого Сербского королевства в 1918 г. и объединению епархий на этих территориях в качестве единой Сербской Православной Церкви в следующем 1919 году.

Глава 2-я — обзор положения религий в королевстве СХС (Сербов, Хорватов и Словенцев). Автор повествует о численности, настроениях и взаимоотношениях с государством основных вероисповеданий этих балканских народов.

В 3-ей главе работы автор раскрывает принципы и исторически сложившиеся образы взаимоотношений между Церковью и государством на примерах империй и государств различных эпох как Запада, так и Востока. Далее раскрывается понятие «конкордат», приводятся примеры нескольких действовавших в то время конкордатов Ватикана с европейскими государствами и рассматриваются конкордаты, имевшие силу на территории балканских стран до их слияния в единое королевство СХС.

На протяжении глав 4-й, 5-й и 6-й, непосредственно отвечающих заявленной теме работы, автор повествует о способах решения Ватиканом религиозно-политических вопросов в Сербии и Хорватии, раскрывает причины фактической ратификации и внезапного для Ватикана провала Конкордата 1935-го года. Перед взором читателя предстают образы сербских архиепископов и политиков, сыгравших ту или иную роль в этой драматической истории. Заслуживает внимания предположение автора о том, что совершенно внезапно скончавшийся патриарх Сербский Варнава (Росич) все-таки был отравлен — но, вопреки распространенному мнению, не католиками.

Данная работа читается с интересом, стиль изложения местами переходит в живой и образный. Интерес представляет сам текст Конкордата с комментариями будущего сербского священномученика Платона (Йовановича), епископа Баялуцкого. Этот материал помещен автором в Приложении 1.

К сожалению, работа не лишена недостатков. Автор неоднократно пишет слова Король и Королева с больших букв, а титулы митрополитов — с маленькой (см., например, с. 20: митрополит Тузланский Иларион). Византийский император неоднократно именуется Королем (причем как «Корол»), что вызывает недоумение читателя и, вообще, воспринимается с трудом. Встречаются опечатки, повторы слов, несогласования падежей и чисел. Это, отчасти, можно было бы извинить тем, что автор не является русскоговорящим от рождения. Тем не менее следовало бы внимательнее отнестись к вычитке и оформлению текста, подаваемого на отзыв...

Однако следует учитывать, что совокупное исследование автором предыстории и последующих событий, связанных с Конкордатом 1935 г., судя по всему, в исторической науке предпринято впервые. Недостатки, которых не лишена данная работа, тем не менее, на взгляд рецензента, не могут лишить ее хорошей оценки. Автор данной работы достоин искомой степени.

Рекомендую данный труд к сохранению в фондах библиотеки МДА как справочное пособие по истории Сербской Православной Церкви.

7.2. ОТЗЫВ доцента В. И. ПЕТРУШКО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. Немани КЛАЙИЧА по кафедре Церковной истории на тему: «Конкордат между Ватиканом и Королевством Югославия и реакция Сербской Православной Церкви»

Диссертация чтеца Немани Клайича «Конкордат между Ватиканом и Королевством Югославия и реакция Сербской Православной Церкви» посвящена теме, актуальность которой не вызывает сегодня никаких сомнений. Помимо того, что данная работа способна заполнить определенный пробел в новейшей церковной истории южных славян, она может иметь и огромное практическое значение. Опыт государственно-церковных и православно-католических отношений, имевших место в Югославии в 1-й половине XX в., исключительно востребован в современной Сербии и других республиках бывшей Югославии. Не-

малую ценность он представляет и для современной России, где также особую остроту приобретает проблема оформления отношений с Ватиканом в условиях, когда демократический характер государственного строя в стране сочетается с приверженностью большинства ее населения к православной традиции.

Тем не менее не только в российской, но и в сербской исторической науке как церковной, так и светской теме конкордата между Ватиканом и Королевством Югославия до сих пор не уделялось должного внимания. Ни одного комплексного исследования по данной теме не было предпринято. Появление работы Немани Клайича, посвященной конкордату 1935 г., безусловно, можно только приветствовать.

Знакомство с диссертацией оставляет впечатление о ее авторе как о добросовестном и широко эрудированном исследователе, который предпринял большие и заслуживающие уважения усилия по написанию работы, несомненно представляющей большой научный интерес и способной привлечь внимание всех, кто интересуется новейшей церковной историей Балкан и православно-католическими отношениями.

Однако, несмотря на очевидные достоинства, работа Немани Клайича, к сожалению, не лишена ряда существенных недостатков, которые заметно снижают ее научную ценность.

Прежде всего, ряд претензий может быть предъявлен к разделу «Введение». Крайне лаконичен его параграф, посвященный актуальности темы исследования: ей отведен лишь один небольшой абзац, информативность которого очень невелика. Ни в малой степени не отрицая важности обращения к теме конкордата между Ватиканом и Королевством Югославия, все же следует отметить, что составить себе внятное представление об актуальности темы исследования по введению к диссертации не представляется возможным.

Весьма незначительным по объему является и параграф, в котором рассматривается степень изученности проблемы. Другим его существенным недостатком является сумбурность в изложении библиографии и ее слабая связь с избранной темой исследования. Соискатель приводит ряд публикаций, отмечая, что в них затрагивается тема конкордата между Ватиканом и Королевством Югославия, но при этом

не дает практически никакой оценки позиции упоминаемых авторов по данному вопросу. Из данного библиографического обзора, по сути, можно узнать лишь о том, что большинство православных авторов осуждало конкордат, но их мотивация при этом никак не рассматривается. Довольно странно выглядит группа авторов, упоминаемых соискателем в качестве представителей «русской литературы»: в ней искусственно объединены современные исследователи И. В. Чуркина и проф. К. Е. Скурат; проживавший в послереволюционные годы в Югославии белоэмигрант В. А. Маевский и почему-то венгерский автор Е. Гергей (в написании фамилии которого допущена ошибка). При этом диссертант отмечает, что в работах указанных авторов тема конкордата практически не рассматривается: в таком случае вообще непонятно, для чего они приводятся в библиографическом обзоре.

Не очень внятно выглядит указание автора на хронологические рамки работы. В посвященном этому вопросу параграфе диссертант сначала указывает на 1914—1941 гг., а затем на 1930—1937 гг. Вероятно, во втором случае речь шла о непосредственно исследуемых в диссертации событиях и документах, но об этом можно лишь догадываться. В то же время, вопреки ранее обозначенным временным рамкам, о событиях в промежутке между 1937 и 1941 гг. в диссертации по существу ничего не говорится.

Раздел, в котором формулируются цель и задачи диссертационной работы, как представляется, по своему содержанию скорее напоминает заключение. Вместо того чтобы четко сформулировать цель и задачи исследования, диссертант фактически дает оценку конкордату и порожденным им тенденциям в православно-католических отношениях в Югославии, причем делается это в излишне эмоциональной форме, подходящей скорее для публицистической работы, нежели для научного церковно-исторического труда.

Практически то же самое, только в еще более краткой форме и самых общих выражениях, соискатель повторяет и в параграфе, который посвящен основным положениям диссертации, выносимой на защиту. Все его содержание фактически сведено лишь к негативной оценке конкордата как «ловушки Ватикана для любого государства, которое его заключает». Цель конкордата автор видит в «уничтожении веры

и обычаев народа, навязывании собственных правил, губительных для любого верующего, Церкви и государства, к которому верующий принадлежит». Данное утверждение, как представляется, является чрезмерно категоричным.

Однако подобные выводы, представленные в столь резкой форме, во-первых, могут быть оспорены: достаточно указать на конкордат, заключенный со Святым престолом Российской империей при императоре Николае I в 1847 г., который отнюдь не привел к уничтожению православной веры и национальной идентичности русского народа. Кстати, стоит отметить, что данный конкордат по непонятной причине в диссертации даже не упомянут, а между тем его сравнение с югославским аналогом было бы, как кажется, весьма уместным и целесообразным. Во-вторых, выносимые диссертантом на защиту положения сформулированы в работе как касающиеся конкордата в целом, а не конкретного конкордата между Ватиканом и Югославией. Они не отражают специфики конкордата между Святым престолом и Югославией: общественно-политического фона, на котором он был заключен, реакции Сербской Православной Церкви и общественности Югославии на его заключение, последствий конкордата для религиозной и политической жизни страны. Все эти моменты, к сожалению, не нашли никакого отражения в тезисах, выносимых на защиту. Между тем приводимый в диссертации материал вполне дает возможность осветить все эти вопросы.

Существенные претензии могут быть высказаны в отношении структуры диссертации. Едва ли правомерно разделение кандидатской диссертации объемом около 170 страниц (без учета приложений) на шесть глав. Думается, что в данном случае следовало ограничиться тремя, в крайнем случае, четырьмя главами. Кроме того, налицо существенная диспропорция в изложении материала: первые три главы — «Образование Королевства СХС и объединение Сербской Православной Церкви», «Положение религий в Королевстве Югославия», «Понятие конкордата и действующие конкордаты в других государствах», имеющие вводный характер, занимают 92 страницы, то есть более половины всего объема диссертации. Представляется, что в качестве само-

стоятельной 1-й главы исследования имело бы смысл сохранить лишь раздел, посвященный понятию конкордата и его примерам. В то же время ту его часть, в которой повествуется о предыстории конкордата 1935 г., лучше было бы перенести в раздел, посвященный заключению конкордата. Скромный объем первых двух глав — 12 и 15 страниц соответственно — дает основание видеть в них не отдельные самостоятельные разделы, но лишь параграфы, которые выглядели бы удачнее как вступительный материал в составе главы, посвященной заключению конкордата. Неоправданным выглядит выделение автором в качестве самостоятельных разделов 4-й и 5-й глав: «Конкордат Ватикана с Королевством Югославия 1935 года» и «Конкордат в Народной Скупщине (Парламенте)». Их объем крайне невелик — всего лишь 5 и 16 страниц соответственно. При этом материал, изложенный в главе, посвященной обсуждению конкордата в Скупщине, малопонятен без предварительного ознакомления с позицией Сербской Православной Церкви по данному вопросу. Возможно, эти разделы следовало бы поменять местами. И вообще, как кажется, материал диссертации требует серьезной и более глубоко продуманной структурной перестройки.

Как существенный недостаток диссертации также необходимо отметить отсутствие в ней промежуточных выводов, в которых подводился бы итог всему сказанному в той или иной главе, а в ряде случаев — и параграфе.

Характеризуя отношения Православной и Католической Церквей с государственной властью в Королевстве СХС (Югославии) до заключения конкордата, диссертант, как представляется, делает это недостаточно четко. Составить ясное представление о характере этих церковно-государственных отношений на основании материала диссертации довольно сложно. Между тем в контексте предпринятого исследования этот вопрос имеет гораздо большее значение, чем тема положения мусульман и иудеев в Королевстве СХС, которой, как кажется, в исследовании можно было бы уделить меньшее внимание.

Довольно трудно согласиться с отождествлением хорватского национального вопроса и проблемы положения католиков в Королевстве, которое диссертант декларирует в своей работе и даже выносит в за-

головок одного из параграфов. Политический и религиозный аспекты сербско-хорватских отношений, безусловно, имели свою специфику.

Весьма категоричным выглядит утверждение соискателя о том, что католики Хорватии изначально стремились к приобретению особого статуса в Королевстве СХС исключительно с целью прозелитизма. Приводимые автором статистические данные показывают, что количество хорватов-католиков в Королевстве было не намного меньше численности православных сербов: 39,4% и 46,6% соответственно. При такой пропорции кажется вполне естественным устремление хорватов, ощущавших себя в Королевстве отнюдь не национальным меньшинством, к особому религиозному статусу.

В работе присутствует ряд утверждений, смысл которых остается неясным. В частности, трудно понять сделанное соискателем вне всяких временных рамок заключение: «Под влиянием Рима в Хорватии усилился клерикальный режим, направленный на то, чтобы воспрепятствовать сербско-хорватскому соглашению» (с. 37). Делая весьма резкое заявление: «По мнению римской курии, Югославия должна была или стать в скором времени католической, или исчезнуть» (с. 39), диссертант тем не менее ничего не сообщает о том, откуда это мнение стало ему известно. Никаких ссылок на документы или хотя бы литературу автор не приводит.

Говоря о предпосылках заключения конкордата 1935 г., соискатель так и не проясняет до конца вопрос о причинах, побудивших власти Королевства Югославия поднять вопрос о новом договоре с Ватиканом. Существенное возрастание доли католического населения в государстве (в сравнении с довоенным Сербским королевством) влекло за собой проблему консолидации населения страны, почти пополам разделенного на православных и католиков. Представляется, что стремление сгладить противоречия между православными сербами и католиками-хорватами явилось одним из главных побудительных мотивов для заключения нового конкордата. Однако соискатель обходит стороной данное обстоятельство и вообще практически ничего не говорит о причинах подготовки и заключения конкордата и о том внешне- и внутриполитическом фоне, на котором этот процесс происходил.

Очень скупо выглядит параграф, повествующий о том, как непосредственно проходили переговоры между Королевством СХС и Святым престолом. Говоря об их этапе, имевшем место в 1925 г., соискатель называет позицию Ватикана и высшего католического клира Хорватии «требованиями клерикалов» (с. 94), однако никакого более детального рассмотрения этой позиции в работе не представлено. То же самое касается и меморандума Святого престола 1935 г.: диссертант ограничивается лишь замечанием о том, что «точка зрения Ватикана была слишком далека от югославской позиции» (с. 94). Однако ни та, ни другая позиции в работе не уточняются.

Неясной остается и точка зрения Загребского католического архиепископа Алоиза Степинаца на проект конкордата. На с. 95 диссертант сначала утверждает, что Степинац был «не только недоволен новым тестом конкордата и не имел в него веры, но и не желал его». Но уже буквально через предложение можно встретить указание на то, что Степинац по поводу подписания конкордата 1935 г. заявлял, что «особого воодушевления он не испытывает, хотя неплохо, если подписание состоится». При этом мотивировка позиции архиепископа Загребского никак не рассматривается.

Однако самым существенным изъяном диссертационного исследования следует признать отсутствие в нем как содержания, так и анализа соискателем основных положений конкордата. Безусловно, наличие в приложении к работе текста конкордата и замечаний к его статьям, выполненных епископом Банялукским Платоном, придает диссертации дополнительную ценность. Но все же думается, что диссертанту следовало бы сделать разбор статей конкордата (как самостоятельный, так и с привлечением литературы) центральным моментом своего исследования. Без этого становится слабо понятной реакция на заключение конкордата в политических кругах Югославии и в Сербской Православной Церкви.

Оценивая содержание диссертации в целом, к сожалению, приходится констатировать, что оно отличается преимущественно компилятивно-описательным характером. При этом приводимый фактический материал зачастую излагается хаотично, без внутренней логики. Диссертант почти не прибегает к анализу приводимых фактов. В ряде слу-

чаев вместо логически обоснованных выводов присутствуют довольно резкие высказывания, не подкрепленные никакими доводами и по этой причине не воспринимаемые как убедительные. Следует также отметить, что стилистика текста диссертации вообще отличается чрезмерной эмоциональностью и публицистичностью. Очевидно, что автор принимает близко к сердцу испытание, выпавшее на долю Сербского государства и народа в XX веке и продолжающиеся в настоящее время, — тем не менее диссертационное исследование предполагает более строгий стиль изложения материала.

Думается, что слова «церковь», «патриархия» и ряд других уместно было бы писать с заглавной буквы, особенно при наличии употребляемых в тексте слов «Король» и «Королевство», написанных с заглавной буквы. Довольно непривычно выглядит наименование в работе Константинопольской Патриархии «Императорградской». Автор часто употребляет как синонимы понятия «Королевство СХС» и «Королевство Югославия» без оглядки на хронологический контекст, что нельзя признать справедливым, учитывая, что данные наименования государства употреблялись в разные эпохи и исторически не могут быть признаны синонимичными. Недоумение вызывает тот факт, что при описании церковно-государственных отношений в Византийской империи диссертант постоянно называет монарха не императором, а «Королем». При этом в параграфе, посвященном государственной власти папы Римского, фигурирует уже титул «Император», но там, где речь идет об императорах Священной Римской империи или Австрии, императорский титул вновь заменяется королевским, что является исторически некорректным.

Наконец, следует отметить, что раздел «Библиография» в диссертации Немани Клайича оформлен с нарушением принятых норм. Диссертант разделяет библиографию по языковому признаку: на русском, сербском и хорватском языках. Однако при этом в данном разделе работы не делается различия между источниками и литературой: как архивные материалы, так и литература по теме исследования приводятся в едином списке.

Подводя итог сказанному, приходится констатировать, что диссертация Немани Клайича, обладая несомненными достоинствами, тем не

менее требует существенной доработки с целью устранения недостатков, существенно снижающих ее научную ценность. После внесения необходимых корректив работа вполне может быть допущена к защите на соискание степени кандидата богословских наук.

8.1. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии СЗО 2007/2008 уч. г. протоиерея Анатолия КОЛЯДЫ по кафедре Церковной истории на тему: «История Русской Православной Церкви в Потсдаме в XVIII–XXI вв.»

Кандидатская диссертация прот. А. Коляды, объемом 150 страниц авторского текста, с приложениями на 226 страницах, состоит из введения, трех глав и заключения. В приложениях помещен 61 документ по теме диссертации, а также хронологический указатель. Библиография включает пронумерованный перечень использованных архивных дел и 198 названий книг и статей на русском и немецком языках.

В работе, выполненной на солидном уровне, содержится основательно документированная, детализированная история Потсдамского храма, проливающая свет на характер русско-германских отношений в разные исторические эпохи, на условия существования русских колонистов в Германии, на церковную жизнь русской эмиграции XX века, так что при, казалось бы, узкой тематике диссертации автор открывает широкий горизонт вопросов при изучении темы. Наблюдения автора меткие, выводы возражений не вызывают. Научная ценность рецензируемого исследования заключается во введении в научный оборот множества неопубликованных архивных документов, получивших в работе взвешенную интерпретацию. У рецензента имеются лишь отдельные замечания по тексту, которые не носят принципиального характера.

Диссертант впервые отметил связь [внутреннего убранства — *Ред.*] храма Святого Александра Невского в Потсдаме с иконостасом Спасо-Преображенского собора в Санкт-Петербурге (с. 66–67). Здесь было бы уместно поставить вопрос об авторстве икон Потсдамской церкви, но этого мы в диссертации не находим.

Диссертант пишет о том, что солдат, оказавшихся в Пруссии, постигла бы печальная участь (с. 82), если бы они остались на родине, и, в частности, о том, что им пришлось бы возвратиться в крепостное состояние. Но это необоснованное предположение: ветераны (или, как их тогда называли, инвалиды) не подлежали возвращению в крепостное состояние. Освобождение от крепостной зависимости по окончании 25-летней службы было одним из преимуществ солдат.

Рецензент считает, что указанные здесь ошибки не являются серьезным препятствием для присвоения студенту степени кандидата богословских наук.

8.2. ОТЗЫВ профессора М. В. ШКАРОВСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии СЗО 2007/2008 уч. г. протоиерея Анатолия КОЛЯДЫ по кафедре Церковной истории на тему: «История Русской Православной Церкви в Потсдаме в XVIII—XXI вв.»

Диссертация протоиерея Анатолия Коляды написана на актуальную, интересную в научном и практическом плане тему. В 1990-е гг. в России развернулся бурный процесс численного роста и расширения влияния Русской Православной Церкви не только в России, но и во всех странах, где проживала российская паства. Между тем история зарубежных епархий и приходов Московского Патриархата изучена явно недостаточно. Работа о. Анатолия является в этом плане одним из первых заметных шагов.

В представленной диссертации убедительно обоснована актуальность темы, четко определен объект исследования, мотивирован выбор хронологических и территориальных рамок. Русский православный приход в Потсдаме является старейшим в Западной Европе — в 2009 г. исполняется 275 лет освящения первой Потсдамской церкви и 180 лет — ныне действующего храма Святого князя Александра Невского; тогда для прихожан Потсдамской церкви впервые было совершено православное богослужение на немецком языке, и к этому храму был рукоположен во иерея немец. С историей Православия в

Потсдаме был связан целый сонм известных архипастырей и пастырей. Однако эта история в последний век серьезно не изучалась. Существенное значение имеет тот факт, что о. Анатолий служит настоятелем Александро-Невской церкви и окормляет ее общину в последние годы. Формулировка задач исследования свидетельствует о серьезных намерениях диссертанта создать обобщающую работу, которая раскрывала бы важнейшие аспекты истории православной жизни в Потсдаме, роль в ней прусского (немецкого) государства и описывала бы судьбы отдельных прихожан. Эти намерения были удачно осуществлены.

Выводы, сделанные в диссертации, сформулированы на основе исследования широкого круга научной литературы и источников — как архивных материалов, так и монографий отечественных, эмигрантских и зарубежных историков, церковных изданий, законодательных актов, немецкой периодической печати. Хорошим уровнем отличается историографический анализ. Особенно подробно и обстоятельно изучена современная немецкая, а также российская церковная и научная литература XIX — начала XX веков, посвященная истории православных общин в Потсдаме.

Основной же источниковой базой послужили материалы шести архивов: двух государственных немецких, двух церковных (Московского Патриархата в Германии), а также двух светских архивов в Москве. Существенным добавлением стали нарративные источники — воспоминания бывших прихожан Потсдамской церкви, материалы семейного архива сына священника Павла Хеке и т.д. Вовлечение в научный оборот ранее не использованных архивных документов и определяет в значительной степени научную новизну работы. Не вызывает возражений избранная структура диссертации.

Особую научную значимость имеют разделы работы, посвященные истории церкви Святого князя Александра Невского после 1914 г. Диссертантом впервые было установлено, что в конце 1920-х гг. в Потсдамском храме служили священники, подчинявшиеся митрополиту Евлогию и состоявшие в юрисдикции Московского Патриархата, а духовенство Русской Православной Церкви Заграницей стало служить в Александро-Невской церкви лишь с 1936 г. Интересно освещена судьба общины в годы Второй мировой войны.

Во второй главе привлекает внимание подробное исследование истории постройки храма в Потсдаме и выявление ее тесной связи с возведением Спасо-Преображенского собора в Санкт-Петербурге. Хорошее исследование жизни общины в последние десятилетия, позволяет проследить ее историю вплоть до 2007 г. Особенно следует отметить большую насыщенность работы о. Анатолия богатым фактическим материалом.

Текст диссертации удачно дополняют приложения (более шестидесяти документов) и имеющий самостоятельную ценность очень подробный хронологический указатель. Автору удалось идентифицировать большую часть захоронений на православном церковном кладбище Потсдама. В целом выводы диссертанта подкреплены надежными источниками, логичны и укладываются в общую концепцию исследования. Работа протоиерея Анатолия Коляды имеет научную и практическую ценность.

Вместе с тем приходится отметить, что диссертация не лишена определенных недостатков. Уже говорилось о хорошем историографическом разделе, однако в нем есть небольшие пробелы. Автор не упоминает книгу московского историка А. К. Никитина «Нацистский режим и русская православная община в Германии: 1933–1945» (М., 1998) и сборник документов М. В. Шкаровского «Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов» (М., 2003). Жаль, что диссертанту не удалось разыскать комплект весьма информативного журнала «Сообщения и распоряжения Высокопреосвященного Серафима, митрополита Берлинского и Германского и Средне-Европейского митрополичьего округа» за 1942–1945 гг.

Некоторые рекомендации можно дать и в отношении расширения источниковой базы. Прежде всего, следует упомянуть Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (к сожалению, закрытый несколько последних лет), где хранятся фонды Святейшего Синода, обер-прокурора Синода и т.д. Дополнили бы работу и материалы архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, а также документы из следственного дела священника Павла Хеке в Центральном архиве Федеральной службы безопасно-

сти Российской Федерации (туда можно было отправить запрос). При этом научный анализ различных групп государственных и церковных документов был проведен не в достаточной мере.

В работе имеются отдельные фактические ошибки. Так, Владыка Серафим (Ляде) никогда не был возведен в сан архиепископа Мюнхенского и Баварского (с. 116). Воскресенский собор в Берлине был построен в основном на средства немецкого государства, но не только: значительную часть средств составили церковные пожертвования, в том числе Поместных Православных Церквей (с. 119). В состав Средне-Европейского митрополичьего округа никогда не входили части оккупированных западных областей СССР (с. 122). Лжепатриарх Мстислав (Скрыпник) скончался и был похоронен в США (с. 126).

Некоторые сюжеты следовало бы дополнить. Так, в работе не указано, что религиозный философ С. Алексеев (Аскольдов) скончался в Потсдаме в мае 1945 г. (с. 124). Очень кратко и неполны биографии Потсдамских епископов: например, в сноске о епископе Филиппе (Гарднере) ничего не говорится о снятии с него Архиерейским Синодом РПЦЗ сана и его смерти мирянином. Возможно, эти биографии следовало бы дать в качестве приложения к работе. Также полностью отсутствуют даже краткие биографические сведения о четырех архиепископах Берлинских и Германских: Иоанне (Вендланде), Феодосии (Прозюке), Германе (Тимофееве) и Феофане (Галинском); между тем о других Владыках, занимавших Берлинскую кафедру, эти сведения есть.

В заключении, помимо краткого пересказа истории потсдамских общин, следовало бы больше внимания уделить выводам и итогам работы. Несколько неравномерной представляется подборка документов: 50 из них посвящены истории общин до 1914 г. и лишь 11 — ее истории в последующий, наименее изученный ранее период.

Указанные частные замечания не меняют общей высокой оценки диссертации. В целом, труд протоиерея Анатолия Коляды представляет собой завершенное исследование, содержит совокупность новых научных результатов и положений, имеющих существенное значение для соответствующей отрасли знаний. Он вполне может стать основой для научного издания. Представленные в диссертации материалы

и выводы восполняют определенный пробел в истории Русской Православной Церкви, России и Германии, могут быть использованы для написания общих работ по истории Русской Православной Церкви и чтения спецкурсов в ВУЗах.

Работа протоиерея Анатолия Коляды в полной мере соответствует требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, а соискатель заслуживает присвоения степени кандидата богословия.

9.1. ОТЗЫВ профессора А. А. ВОЛКОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. диакона Владимира РОДЧЕНКО по кафедре Филологии на тему: «Генезис и типология современной отечественной церковной периодики»

Рецензируемая диссертация содержит оригинальный систематический обзор и анализ источников православной церковной периодики. Актуальность и значимость рецензируемой работы сомнений не вызывают: за почти двадцатилетний период развития современной церковной периодики подобное исследование предпринято фактически впервые, тем более что оно выполнено профессиональным журналистом. Следует подчеркнуть, что дальнейшее изучение православной церковной периодики, необходимость которого уже давно назрела, возможно только при наличии систематизирующих работ, дающих общую картину предмета.

Диссертация включает введение, три главы и список источников и использованной литературы.

В первой главе «Происхождение, эволюция и становление современной русской православной журналистики» рассмотрена собственно предистория той журналистики, с которой мы имеем дело в настоящее время, то есть с начала 1990-х годов. Автор указывает особенности дореволюционной журналистики и советских периодических изданий и возводит к ним современную периодическую продукцию православных журналистов, относя все это, очевидно, к сфере средств массовой информации.

Во второй главе «Типологические характеристики аналитической периодики РПЦ» рассматриваются так называемые типологические признаки аналитической периодики, то есть журнальных публикаций общецерковных, епархиальных и приходских изданий, а также дифференциация православных журналов по «социокультурным» характеристикам аудитории, а точнее было бы сказать, по частным интересам аудитории.

В третьей главе «Система церковной периодической печати газетного типа» рассмотрены общие особенности газет РПЦ, особое внимание уделено церковно-общественным газетам, но в особенности газетам типа «Радонежа», которые, однако, автор не решается рассматривать как церковные издания. Особое критическое внимание диакон В. Родченко уделяет изданию «Русь православная» и подобным.

Список рассмотренных источников и использованная литература предмета представляются в целом достаточными для исследования в рамках предмета журналистики, и сама диссертация, положения которой вполне обоснованны, а материал изложен хорошим языком, производит вполне благоприятное впечатление.

В работе имеются, однако, некоторые положения, которые, как показывает текст самой диссертации, нуждаются в уточнении или модификации. Так, предмет диссертации — церковная периодика, которая определяется как печатные органы, «которые издаются или, по крайней мере, благословляются Церковью» (с. 5). Такое ограничение, в принципе верное, оставляет за рамками исследования значительный массив изданий, которые являются наиболее проблемными и с которыми собственно церковные издания сталкиваются в одной информационной нише. Автор по необходимости рассматривает некоторые из таких изданий («Русь православная»), но понятно, что материал этот остается неполным при большой значимости и актуальности: если какая-нибудь «НГ-религии» охватывает достаточно маргинальную, хотя и отнюдь не пренебрегаемую, часть православной аудитории (аудитория церковной периодики, кстати, не определена в диссертации), то издания, подобные «Руси православной», работают в православной аудитории, и здесь проблема влияния православных СМИ представляется очень серьезной.

Автор диссертации, в своем понимании средств массовой информации, ограничивается определением закона (с. 4). Между тем для научного анализа СМИ это определение представляется недостаточным. Действительно, равнозначно ли понятие журналистики понятию СМИ? Всякое ли даже периодическое издание можно с достаточным основанием отнести к массовой коммуникации, в особенности если речь идет именно о православных изданиях? Не являются ли многие существенные особенности православной периодики показателем статуса *традиционной журналистики*? Достаточно упомянуть о зависимости СМИ как рода словесности от международных информационных агентств, от рекламодателей, от государственной идеологии, упомянуть о мировой системе средств массовой информации, о едином стиле информирования СМИ. Из этой системы СМИ как раз и выпадают многие основные церковные издания, но не издания типа «Радонежа».

Современное состояние СМИ во многом определяется развитием сети интернет. Аудитория печатных и электронных СМИ все более пересекается с информационной деятельностью в интернете, многие ресурсы которого в настоящее время являются или позиционируют себя как православные. Влиятельность православных ресурсов интернета фактически не оценивается и не изучается, но очевидно, что она возрастает и что по мере расширения состава пользователей интернета православные интернет-ресурсы станут не просто более влиятельными, чем газеты, но заберут у прессы (особенно у приходской и епархиальной) наиболее активную и образованную часть аудитории. В результате аудитория православных СМИ может расколоться и образовать дополнительные группы в отношении аудитории интернет-ресурсов, поэтому проблеме православного интернета, наверное, следовало уделить больше внимания.

Рецензируемая работа представляется вполне достойной присвоения ее автору ученой степени кандидата богословия.

9.2. ОТЗЫВ профессора А. С. ГЕОРГИЕВСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2007/2008 уч. г. диакона Владимира РОДЧЕНКО по кафедре Филологии на тему: «Генезис и типология современной отечественной церковной периодики»

Теория современной журналистики достаточно хорошо разработана, есть и исследования, посвященные православной церковной журналистике, хотя их немного. Но не было еще ни одного диссертационного исследования «изнутри», то есть не светского, а богословского, церковного, притом что потребность такого подхода очевидна. Развитие церковной журналистики без стесняющих ее рамок насчитывает уже около двадцати лет. За это время, помимо опыта, накопилось немало проблем и особенностей развития. Они должны быть осмыслены с точки зрения церковной. Этому посвящено настоящее диссертационное исследование, актуальность которого несомненна.

Автор ограничил ракурс своего рассмотрения церковной печатной периодикой, что представляется разумным для первой кандидатской работы на эту тему. Однако внутри заявленной темы взгляд его достаточно широк и подходы основательны.

Диссертация состоит из введения, трех глав и заключения. Кроме того, имеются шесть приложений, включающих нормативные документы, свод современных отечественных православных периодических изданий, а также иллюстрации: фото известных деятелей церковной печати и первые страницы, обложки начальных и последних номеров православной периодики. Последнее приложение представляет собой словарь журналистских терминов, что для первой церковной диссертации такого рода вполне уместно и оправданно.

Во введении характеризуется современный этап развития церковной периодики, справедливо утверждаются ее цели, среди которых главная — миссионерская, обосновывается выбор аспекта рассмотрения, при этом правильно разводятся понятия «православная периодика» и «церковная» как более узкое понятие («те печатные органы, которые издаются или, по крайней мере, благословляются Церковью, а именно, Московским патриархатом»). Однако, формулируя объект своего исследования, автор

отнюдь не склонен ставить непреодолимые барьеры между ними, но, напротив, считает необходимым для выяснения функционирования прессы этого направления привлекать весь спектр периодики. Отталкиваясь от предмета своего диссертационного исследования — выявления генетических истоков и составления типологических характеристик современной отечественной церковной периодики, автор определяет задачи работы и ее цель: обстоятельное исследование русской церковной периодической печати конца XX — начала XXI веков.

Здесь же дан краткий анализ предшествующей литературы по теме, сказано о методологии исследования и возможных путях использования его результатов. Глава I «Происхождение, эволюция и становление современной русской православной журналистики» посвящена широкому рассмотрению генезиса, развития и возрождения и становления православных СМИ в новейшее время.

В ней прослеживаются вехи развития журналистики начиная с древнейших времен, причем основное внимание уделяется русской церковной, прослеживается формирование системы, которую автор вслед за светскими теоретиками и историками журналистики относит к началу XIX века. Автор обращает внимание на то, что начало православной периодики тесно связано с духовной школой, ибо первым популярным общедоступным изданием стал еженедельник «Воскресное чтение», который с 1837 года стала выпускать Киевская духовная академия. Также констатируется, что до революции четыре наши академии издавали девятнадцать периодических изданий. Справедливо выделяются имена замечательных публицистов-проповедников: архиепископа Никона (Рождественского), новомучеников протоиереев Философа Орнатского и Иоанна Восторгова.

Более подробно останавливается автор на рассмотрении «Журнала Московской Патриархии» — практически единственного церковного издания в советское время, по праву уделяя ему особое внимание как непосредственно предшествующему современной православной периодике. Скрупулезно автор исследует все особенности этого издания в разные годы, основываясь на воспоминаниях издателей, включая атмосферу времени, ее характеристику и вплоть до анализа объема, листажа и полиграфического исполнения.

Таким образом, автор диссертации логично подходит к анализу православных СМИ в новейшее время, их возрождению и становлению. О сложностях этого перехода также дается представление — через показ состояния «советской» журналистики на рубеже 80–90-х гг. в целом, через расчисленный серый массив которой предстояло, сперва с большим трудом, пробиваться ручейкам весеннего православного воскресения. Справедливо обращается внимание как на спонтанный церковный выпуск периодики на местах, в провинции, так и на новые центральные издания: «Московский Церковный вестник», «Православная Москва», «Православная беседа» и др.

Диссертант делает правильный вывод, что церковная периодика новейшего времени ведет свое происхождение от публицистических традиций синодального периода Русской Церкви и что «особенности типологической системы православной печати конца XX — начала XXI века генетически зародились еще на рубеже XIX—XX веков» (с. 85).

Именно на типологии современных православных журналов сосредоточено внимание во 2-й главе диссертации: «Типологические характеристики аналитической периодики РПЦ». Подчеркивая схожесть типологии церковной периодики со светской в общих параметрах, автор диссертации переходит затем к православной церковной специфике изданий. Она заключается прежде всего, помимо содержательных характеристик, в трех уровнях по месту и диапазону: это общецерковный, епархиальный и приходской журналы. После подробного рассмотрения характерных примеров диссертант переходит к дифференциации православных журналов в зависимости от социокультурных характеристик аудитории, выделяя здесь по праву прежде всего научно-богословскую периодику. Называя современные издания, автор указывает их аналоги в истории, в издательской практике дореволюционного периода. Выделяются и журналы для семейного чтения: здесь много теплых слов высказано диссертантом при анализе журнала «Православная беседа». Автор демонстрирует тонкость подходов при характеристике таких «находящихся на слуху» журналов (которые типологизируются по особым индивидуальным признакам), как «Фома» и «Русский дом». Автор, основываясь на высказываниях авторитетных церковных деятелей, отказывает этим изданиям в притязаниях называться в полном

смысле слова не только церковными, но подчас и православными, с чем можно согласиться. Автором приведена четкая аргументация, свидетельствующая, в частности, о нецерковном понимании патриотизма последним из названных изданий, ставящим это понятие тем не менее в центр своих приоритетов, что вызывает справедливый упрек в политизированности. По отношению к журналу «Фома» выдвигается комплекс претензий, которые условно можно определить словом «расхожесть», то есть отход от самого духа церковности, ибо таким образом происходит профанация духовного опыта христианства, приспособление идей Православия к нынешней конъюнктуре. Все это весьма важные для понимания существа проблемы умозаключения.

И далее, в 3-й главе «Система церковной периодической печати газетного типа», диссертант расширяет рассмотрение типологии церковной прессы за счет анализа газетной периодики. Здесь, прежде всего, дается общий типологический анализ информационной прессы Русской Православной Церкви. Справедливо выделяется в ней именно это качество информативности как первостепенное. Подробно рассматривает автор особенности различных типов газет и снова, как и в оценке журналов, распределяет их все по достоинству, «семя и овам»: те, что придерживаются строго канонов церковных, и те, что отходят от них, например «Радонеж» и «Русский вестник», когда-то начинавшие в одном ключе.

Во всех логических построениях, умозаключениях диссертант основывается на Священном Писании, творениях отцов Церкви, а также на высказываниях авторитетных современных деятелей. Диссертация отличается выверенностью методологии, четкостью аргументации, логикой рассуждений и основательностью конечных выводов.

Важно, что первая богословская научная диссертационная работа на тему церковной журналистики оказалась столь успешной.

В качестве замечания обращу внимание лишь на следующее. В светской печати ныне укоренилось обозначение Русской Православной Церкви через аббревиатуру РПЦ. Однако православному церковному человеку это режет слух. Мы называем свою Церковь святой. И аббревиатурные сокращения, идущие от советского прошлого, в данном

случае, на наш взгляд, неприемлемы, умаляют значение этого сакрального небесно-земного установления. К тому же глава нашей Церкви, Патриарх Алексий II, еще в 90-е годы обращал на это внимание с просьбой не сокращать таким образом. Для церковных изданий и работ это учесть особенно важно. А для некоторого сокращения можно употреблять выражения «наша Церковь», «Русская Церковь» и подобное. Это частное замечание отнюдь не влияет на общую высокую оценку представленной к защите кандидатской работы. Она отвечает всем требованиям, предъявляемым к подобным научным сочинениям. Ее автор диакон Владимир Родченко заслуживает присуждения исковой ученой степени кандидата богословия.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Беляева 1998 — *Беляева А.* Русская Православная Церковь за границей (1919—1926 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ярославль, 1998. [*Beliaeva A.* Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' zagranitsej (1919—1926 gg.). Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk. Iaroslavl', 1998.]
- Живов 2004 — *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004. [*Zhivov V. M.* Iz tserkovnoi istorii vremen Petra Velikogo: Issledovaniia i materialy (From church history of age of Peter the Great: Researches and materials). Moscow, 2004.]
- Заозерский 1907 — *Заозерский Н. А.* Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 770—784. 2-я пагин. [*Zaozerskii N. A.* Tochnyi smysl i znachenie Apostol'skogo 34-go pravila (Exact meaning and importance of the Apostles' 34th rule) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Review) Т. 2. № 7/8. Р. 770—784. 2-ia pagin.]
- Мазырин А., свящ. 2007 — *Мазырин А., свящ.* Попытки восстановления патриаршества в 1935—1937 годы: малоизвестные страницы истории // ЖМП. 2007. № 3. С. 31—33. [*Mazyrin A., sviashch.* Popytki vosstanovleniia patriarshestva v 1935—1937 gody: maloizvestnye stranitsy istorii (Attempts at restoring the patriarchy in 1935—1937: little known historical facts) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Moscow Patriarchate Journal). 2007. № 3. Р. 31—33.]
- Михайлов 1993 — *Михайлов А. Г.* Новомученики сербские // Папство и его борьба с Православием. Составитель С. Носов. М., 1993. [*Mikhailov A. G.*

ОТЗЫВЫ НА ДИССЕРТАЦИИ

- Novomucheniki serbskie (New martyrs of Serbia) // *Papstvo i ego bor'ba s Pravoslaviem* (Papism and its struggle against Orthodoxy). Sostavitel' S. Nosov. Moscow, 1993.]
- Прийма 1993 – *Прийма И. Ф.* Голоса Сербии: Хроника. Диалоги. Архивы. СПб., 1993. [*Prima I. F. Golosa Serbii: Khronika. Dialogi. Arkhivy* (Voices of Serbia: Timeline. Dialogues. Archives). Saint Peterburg, 1993.]
- Тодич, Кузеванов, Турилов 2006 – *Тодич Б., Кузеванов О. А., Турилов А. А.* Дечаны // ПЭ. Т. 14. 2006. С. 480–487. [*Todich B., Kuzevanov O. A., Turilov A. A. Dechany* (Dechany) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2006. Т. 14. Р. 480–487.]
- Цыпин В., прот. 1997 – *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. [*Tsy-pin V., prot. Istorii Russkoi Tserkvi* (History of the Russian Church). 1917–1997. Moscow, 1997.]

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Адриан (Пашин), игумен, кандидат богословия, преподаватель МДА
adrianpashin@gmail.com

Андроник (Трубачев), игумен, кандидат богословия, доцент МДА
AndroniK-pavel@bk.ru

Бондач Альберт Григорьевич, Федеральное казенное учреждение
«Российский государственный архив древних актов», специалист 1-й
категории архивохранилища уникальных фондов
bondatch@mail.ru.

Венсан (Депрэ), иеромонах, насельник бенедектинского монастыря
Лигуже, Франция
vincent@abbaye-liguge.com

Дионисий (Шленов), игумен, кандидат богословия, доцент кафедры
Филологии МДА, заведующий библиотекой МДА
vestnik@mda.ru

Евгений (Решетников), архиепископ, кандидат богословия, про-
фессор кафедры Богословия МДА, ректор МДА
rektor.pr@gmail.com

Ким Сергей Сергеевич, PhD, преподаватель МДА, научный со-
трудник Базельского университета, Швейцария
kimserge@gmail.com

Лисин Олег, диакон, аспирант ОЦАД
komidzumi@mail.ru

Макарий (Веретенников), архимандрит, доктор богословия, про-
фессор МДА
macarius.v@yandex.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Сафонов Дмитрий, иерей, кандидат богословия, кандидат исторических наук, секретарь Ученого совета, заместитель заведующего кафедрой Внешних церковных связей ОЦАД
kafedra_vcs@doctorantura.ru

Сергий (Голубцов), епископ, впоследствии архиепископ († 16 июня 1982 г.)

Сидоров Алексей Иванович, кандидат исторических наук, кандидат богословия, доктор церковной истории, профессор МДА
isid-agapit@mail.ru

Таврион (Смыков), иеромонах, кандидат богословия, преподаватель МДА
ilija@yandex.ru

Тимофеев Борис, иерей, кандидат богословия, преподаватель МДА
bortim@mail.ru

Феодор (Юлаев), иеромонах, кандидат богословия, преподаватель МДА
ulaev.theodor@gmail.com

Филофей (Артюшин), иеромонах, доктор богословия, преподаватель МДА
artyushins@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Adrian (Pashin), hegumen, candidate of Theology, lector at MThA
adrianpashin@gmail.com

Andronicus (Trubachev), hegumen, candidate of Theology, Assistant Professor MThA
AndroniK-pavel@bk.ru

Bondach A. G., Federal State Institution «Russian State Archive of Ancient Acts», specialist of the 1st class of the Archive of Unique Collections
bondatch@mail.ru.

Dionysius (Shlenov), hegumen, candidate of Theology, Assistant Professor of Philology Department MThA, head librarian MThA
vestnik@mda.ru

Eugene (Reshetnikov), Archbishop, Candidate of Theology, Professor of the Theology Department MThA, Rector of MThA
rektor.pr@gmail.com

Kim S. S., PhD, lector MThA, research fellow at Basel University
kimserge@gmail.com

Lisin Oleg, deacon, graduate student of the Russian Orthodox School for Post-Graduate Studies
komidzumi@mail.ru

Macarius (Veretennikov), archimandrite, doctor of Theology, professor MThA
macarius.v@yandex.ru

Philotheus (Artyushin), hieromonk, doctor of Theology, lector MThA
artyushins@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Safonov Demetrius, priest, candidate of Theology, candidate of History. Secretary of Academic council, Deputy Head of the Department for External Church Relations of the Russian Orthodox School for Post-Graduate Studies
kafedra_vcs@doctorantura.ru

Sergius (Golubtsov), bishop, later **archbishop** († 16 June 1982)

Sidorov A. I., candidate of History, candidate of Theology, doctor of Church history, professor MThA
isid-agapit@mail.ru

Tabrio (Smykov), hieromonk, candidate of Theology, lector MThA
ilija@yandex.ru

Timofeev Boris, priest, candidate of Theology, lector MThA
bortim@mail.ru

Theodore (Yulaev), hieromonk, candidate of Theology, lector MThA
ulaev.theodor@gmail.com

Vincent (Desprez), hieromonk, member of the Benedictine monastery Ligugé, France
vincent@abbaye-liguge.com

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 16—17. 2015
№ 1 январь—март, № 2 апрель—июнь

Научно-богословский журнал
ISBN978-5-87245-212-6

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, Е. В. Свицкова,
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