

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (43)
2021



Сергиев Посад
2021

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 4 (43)
2021



Sergiev Posad
2021

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС P22-124-0569

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. – № 4 (43). – 322 с.

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

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

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

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение Искусствоведение и культурология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: епископ Феодорит (Тихонов)

кандидат богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Theodorite (Tichonov)

PhD in Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

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

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

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

EDITORIAL BOARD

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

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

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 16 **Список сокращений**
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
Библеистика
- 18 **Иосиф Александрович Фридман**
Критика документальной гипотезы происхождения Пятикнижия со стороны Умберто Кассуто. Часть 2
- 36 **Монах Нил (Лазаренко)**
Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале 13–24 глав Евангелия от Луки). Часть IV
Богословие
- 48 **Владимир Сергеевич Коробов**
Константинопольский Собор 1170 года
- 64 **Александр Александрович Солонченко**
Бытие или Бог без бытия? Дискуссия в современном богословии: Дж. Милбанк versus Ж.-Л. Марион
Естественно-научная апологетика
- 79 **Розалия Моисеевна Рупова**
«Антропологический детерминизм» как развитие «антропного принципа» физики XX века в русле библейской космологии
Патрология и христианская литература
- 90 **Диакон Сергей Кожухов**
Некоторые примеры использования экзегезы Св. Писания для обоснования догматических положений у свт. Василия Великого и Иоанна Кесарийского
- 109 **Священник Андрей Лысевич, Епископ Феодорит Тихонов**
Амвросиаст: история появления имени
- 119 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Учение о непрестанном плаче прп. Симеона Нового Богослова и прп. Никиты Стифата
История Русской Православной Церкви
- 144 **Иеромонах Гурий (Гусев)**
Нераскрытые загадки истории: почему преподобный Никон не сразу стал преемником Сергия Радонежского на посту игумена Троицкого монастыря?

- 159 **Священник Павел Лизгунов**
Публикации свт. Луки (Войно-Ясенецкого) и проблема идентичности верующих советских граждан
- 180 **Иеродиакон Александр (Серпенинов)**
«Журнал Московской Патриархии» как источник по изучению истории Троице-Сергиевой лавры (к 75-летию открытия Троице-Сергиевой лавры)
Гомилетика
- 192 **Священник Даниил Салищев**
Библейско-богослужебные аллюзии в проповедях свт. Филарета (Дроздова) в свете славяно-византийской гомилетической традиции
Пасторология
- 215 **Священник Алексей Чёрный**
Критика исповедальных практик в дневниках протопресвитера Александра Шмемана
Русская литература
- 236 **Олег Иванович Сыромятников**
Ф. М. Достоевский о путях и принципах единения России и Европы
- 253 **Даниил Дмитриевич Черепанов**
Образ «ночи» и тема поэтического познания в творчестве С. И. Фуделя
- 269 **Денис Владимирович Макаров**
Проблема Востока и Запада в творчестве И. С. Шмелёва: от «Неупиваемой чаши» до поздней прозы
Религиоведение
- 286 **Протоиерей Олег Корытко**
О некоторых архаических чертах в восприятии категорий «святость» и «грех» в народном православии (почитание Земли-Матери и его место в русской религиозности)
- РЕЦЕНЗИИ
- 303 **Павел Георгиевич Носачёв**
Рецензия на издание: *Rassool G. H. Evil Eye, Jinn Possession, and Mental Health Issues: An Islamic Perspective*. London; New York (N.Y.): Routledge, 2019. 330 p. ISBN 978-1-138-65321-4
- 310 **Протоиерей Дмитрий Кирьянов**
Рецензия на издание: *Ларше Ж.-К. Что такое Богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании* / пер. с фр. Н. Петуховой, О. Арсеньевой, С. Чернова, У. Рахновской, П. Доброцветова, М. Вдовиченко, А. Вавиловой, В. Лепяхина, иерод. Иоанна (Ахматханова), С. Кузнецовой; науч. ред. П. Доброцветова. М.: Паломник, 2021. 175 с. ISBN 978-5-87468-136-4

CONTENTS

- 16 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 18 **Iosif A. Fridman**
Criticism of the Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch
from Umberto Cassuto. Part 2
- 36 **Monk Nil (Lazarenko)**
Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTD
(Based on the Chapters 13–24 of the Gospel of Luke). Part 4
- Theology*
- 48 **Vladimir S. Korobov**
Council of Constantinople 1170
- 64 **Alexander A. Solonchenko**
Is God Being or is God Without Being? Discussion in Modern Theology:
J. Milbank Versus J.-L. Marion
- Natural science apologetics*
- 79 **Rozaliya M. Rupova**
«Anthropological Determinism» as the Development of the «Anthropic Principle»
of Physics of the Twentieth Century in Line with Biblical Cosmology
- Patrology and Christian literature*
- 90 **Deacon Sergey A. Kozhukhov**
Some Examples of the Exegesis of Holy Scripture to Substantiate the Dogmatic
Provisions of St. Basil the Great and John of Caesarea
- 109 **Priest Andrey Lysevich, Bishop Theodorite (Tichonov)**
Ambrosiaster: The History of the Appearance of the Name
- 119 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**
The Doctrine of Incessant Penthos of St. Symeon the New Theologian
and St. Niketas Stethatos
- History of the Russian Orthodox Church*
- 144 **Hieromonk Gury (Gusev D. A.)**
Unsolved Mysteries of History: Why did the Reverend Nikon not Immediately
Become of St. Sergius of Radonezh as Hegumen of the Trinity Monastery

- 159 **Priest Pavel O. Lizgunov**
St. Luke (Voino-Yasenetsky) and the Problem of the Identity of Soviet Citizens – Orthodox Believers (Based on the Materials of the «Journal of the Moscow Patriarchate»)
- 180 **Hierodeacon Alexander (Serpeninov)**
«Journal of the Moscow Patriarchate» as a Source for the Study of the History of the Trinity-Sergius Lavra (for the 75th Anniversary of the Opening of the Trinity-Sergius Lavra)
Homiletics
- 192 **Priest Daniil S. Salishchev**
Biblical and Liturgical Allusions in St. Philaret's Homilies in the Light of Slavic-Byzantine Tradition
Pastorology
- 215 **Priest Alexey Iv. Chernyi**
A Critique of the Practices of Confession in the Diaries of Protopresbyter Alexander Schmemann
Russian literature
- 236 **Oleg I. Syromiatnikov**
Dostoevsky on the Ways and Principles of the Unity of Russia and Europe
- 253 **Daniil D. Cherepanov**
The Concept of «Night» and Antinomies of Poetic Knowledge
- 269 **Denis V. Makarov**
The Problem of East and West in the Works of I. S. Shmelyov: From «The Inexhaustible Cup» to Late Prose
Religious studies
- 286 **Archpriest Oleg Korytko**
About some Archaic Features in the Perception of the Categories «Holiness» and «Sin» in Folk Orthodoxy: Veneration of the Mother Earth and its Place in Russian Religiosity
- REVIEWS
- 303 **Pavel. G. Nosachev**
Review of: *Rassool G. H. Evil Eye, Jinn Possession, and Mental Health Issues: An Islamic Perspective*. London; New York (N.Y.): Routledge, 2019. 330 p. ISBN 978-1-138-65321-4

- 310 **Archpriest Dmitry Kiryanov**
Review of: *Larchet J.-C. Chto takoye Bogosloviye? Metodologiya pravoslavnogo bogosloviya v yego praktike i prepodavanii* [What is Theology? Methodology of Orthodox Theology in its Practice and Teaching] / ed. N. Petukhova, O. Arsenyeva, S. Chernov, U. Rakhnovskaya, P. Dobrotsvetov, M. Vdovichenko, A. Vavilova, V. Lepakhin, hierod. John (Akhmatkhanov), S. Kuznetsov; scientific. ed. P. Dobrotsvetov. Moscow: Palomnik, 2021 (in Russian). 175 p. ISBN 978-5-87468-136-4

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- ВВ Византийский временник. СПб.; Пр.; Л., 1894–1928. Т. 1–25. Н. с. М., 1947–. Т. 1(26)–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. 1931–1935. Н. с. 1943–. № 1–.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. [СПб.; М.], 1841–2018–. Т. 1–46–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1934–. Т. 1–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: СПбДА, 1821–1917. Н. с. 1991–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CSEL Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1886–.
- CPG Clavis partum 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: Brepols, 2003.
- CPL Clavis patrum latinorum: qua in Corpus christianorum edendum optimas quasque scriptorium recensiones a Tertulliano ad Bedam / commode recludit E. Dekkers; opera usus qua rem praeparavit et iuvat A. Gaar. Steenbrugis: in Abbatia Sancti Petri [Turnhout]: Brepols, 1995.
- JECS Journal of Early Christian Studies. Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Press, 1993–.
- JTS The Journal of Theological Studies. 1899–. NS. Oxford: Oxford University Press, 1950–. Vol. 1–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ГИМ	Государственный исторический музей
ИФ РАН	Институт философии РАН
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РАН	Российская академия наук
РПЦЗ	Русская Православная Церковь Заграницей
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ББИ	Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
ВИМО	Военный университет имени князя Александра Невского Министерства Обороны Российской Федерации
МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

ПЕРЕВОДЫ

ВТД	Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien. Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
СЕИ	Sacra Bibbia / A cura di Conferenza Episcopale Italiana. Editio princeps. 2 voll. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
NANTG	Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸ 2012.
Кас.	Новый Завет: современный русский перевод / пер. еп. Касиана. М.: Российское Библейское общество, 2017.
Синод.	Русский Синодальный перевод (1876/1956)
СРП	Современный русский перевод Библии. М.: Российское Библейское Общество, 2015.

БИБЛЕИСТИКА

КРИТИКА ДОКУМЕНТАЛЬНОЙ ГИПОТЕЗЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ СО СТОРОНЫ УМБЕРТО КАССУТО

Часть 2*

Иосиф Александрович Фридман

старший преподаватель кафедры восточно-христианской
филологии и Восточных Церквей богословского факультета ПСТГУ
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
fridman_iosif@mail.ru

Для цитирования: *Фридман И. А.* Критика документальной гипотезы происхождения Пятикнижия со стороны Умберто Кассуто. Часть 2 // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 18–35. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.001

Аннотация

УДК 22.04 (221.1)

Настоящая статья по своей тематике и ракурсу рассмотрения является прямым продолжением статьи И. А. Фридмана, опубликованной в № 4 (35) «Богословского Вестника» за 2019 г. Если в предшествующей статье внимание автора было сосредоточено на критике, которой Умберто Кассуто подверг первый из выделенных им самим «столпов» документальной гипотезы, а именно «алгоритм» употребления в тексте Пятикнижия различных

* *Окончание.* Первая часть опубликована: *Фридман И. А.* Умберто Кассуто как критик документальной гипотезы происхождения Пятикнижия // БВ. 2019. № 4 (35). С. 17–37. Статья подготовлена в рамках проекта «Документальная гипотеза в контексте современных теорий происхождения Пятикнижия» при поддержке Фонда развития ПСТГУ. Автор хотел бы выразить искреннюю благодарность всем коллегам по проекту за неоднократное совместное обсуждение темы настоящей статьи, а руководителю проекта М. А. Скобелеву — также за критические замечания к промежуточным вариантам статьи.

Божественных имён, то в настоящей статье в фокусе внимания оказывается критика четырёх остальных «столпов», а именно — вариаций языка и стиля Пятикнижия, содержательных внутренних противоречий в тексте Торы, повторов сюжетных линий и следов сложной структуры в секциях библейского текста. В заключительной части статьи автор уделяет внимание влиянию идей У. Кассуто как библеиста на мировую библеистику второй пол. XX – нач. XXI в.

Ключевые слова: библеистика, библейская критика, Пятикнижие, Шестикнижие, документальная гипотеза, У. Кассуто, Ю. Велльгаузен, язык и стиль Пятикнижия, внутренние противоречия в тексте Пятикнижия, повторы сюжетных линий, (сложные) секции библейского текста.

Criticism of the Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch from Umberto Cassuto. Part 2

Iosif A. Fridman

Senior Teacher at the Department of Oriental Christian Philology and Oriental Churches at the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Theological Faculty
6/1 Likhov pereulok, 127051 Moscow, Russia
fridman_iosif@mail.ru

For citation: Fridman, Iosif A. "Criticism of the Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch from Umberto Cassuto. Part 2". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 18–35 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.001

Abstract. The present article, in its subject matter and in the way of dealing with the subject, constitutes a direct continuation of the article by I. Fridman bearing the same title which was published in the «Theological Herald» of Moscow Theological Academy, № 4 (35) (2019). In this preceding article the author's attention was concentrated on the criticism to which U. Cassuto subjected the first of the «pillars» of the Documentary Hypothesis (singled out by himself), to wit — the peculiarities of using the Divine names in the text of the Pentateuch. In the present article the author's attention is focused on investigating the four remaining «pillars» of the hypothesis, namely — the variations of language and style within the Pentateuch, the contradictions and divergences of view, the duplications and repetitions as well as the traces of composite structure in some of the sections of the Torah. In the concluding part of the article the author draws the reader's attention to the influence exercised by Cassuto's ideas upon the Bible studies worldwide in the second half of the 20th as well as the beginning of the 21st centuries.

Keywords: Bible studies, biblical criticism, Pentateuch, Hexateuch, Documentary Hypothesis, U. Cassuto, J. Wellhausen, language and style of the Pentateuch, contradictions and divergences of view in the text of the Pentateuch, duplications and repetitions, (composite) sections of the biblical text.

Настоящая работа по своей тематике является продолжением статьи, опубликованной в № 4 (35) «Богословского Вестника» за 2019 г. В нашей предыдущей статье мы подробно рассмотрели критику Умберто Кассуто одного из основных теоретических положений, на которых зиждется документальная гипотеза, а именно — анализа употребления имён Божиих в тексте Ветхого Завета (прежде всего — Пятикнижия Моисеева). В настоящей работе мы продолжим и закончим рассмотрение критики документальной гипотезы, представленной в книге У. Кассуто «Документальная гипотеза и происхождение Пятикнижия»¹.

«Вариации языка и стиля» Пятикнижия

Завершив анализ употребления имён Божиих в текстах Ветхого Завета, У. Кассуто переходит к обсуждению второго из «столпов», на которые опирается документальная гипотеза в своём классическом выражении — вариаций языка и стиля, т. е. различий между разными перикопами библейского текста в том, что касается лексики, грамматического оформления, идиоматики.

Первым среди европейских учёных, кто попытался более или менее точными методами обосновать лингвостилистические различия между разными текстами Св. Писания, был немецкий исследователь И. Г. Эйхгорн (1752–1827). Он и его последователи составили длинные списки слов и грамматических форм, характеризующих тот или иной из постулируемых ими источников текста (документов). Выведенные ими правила получили практически всеобщее признание в научном мире.

В качестве примера трактовки языковых различий этими исследователями У. Кассуто приводит следующий хорошо известный библеистам факт: для обозначения понятия ‘рождать (потомство)’ ветхозаветные писатели используют то непроизводный глагол *yālaq*, то полученный от этого же корня в результате каузативной трансформации глагол *hōliq*. Откуда происходит такое лексическое различие? Для сторонников документальной гипотезы ответ представляется достаточно простым: лексическое различие это сигнализирует о том, что перед нами — текстовые фрагменты, взятые из различных источников, слитых затем в единый текст в результате работы редакторов. Этот вывод, в свою

1 Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem; New York (N.Y.), 2008.

очередь, помогает сделать следующие два заключения: а) гипотеза о наличии нескольких документальных источников получает дополнительное подтверждение, и б) открывается возможность определить обстоятельства возникновения тех пассажей, происхождение которых ранее представлялось трудно установимым. Таким образом, если исследователь устанавливает, допустим, что глагол *yālaq* используется Яхвистом, а глагол *hōliq* — автором Священнического Кодекса, то это позволяет ему утверждать, что любой текст Св. Писания, в котором использован глагол *yālaq*, написан Яхвистом, а любой фрагмент, в котором встречается глагол *hōliq*, составлен писателем Священнического Кодекса.

В действительно, однако, с точки зрения У. Кассуто дело обстоит не столь просто. Для того, чтобы доказать фундаментальную правоту исследователей, сторонников документальной гипотезы, нам придётся сначала убедительно продемонстрировать, что подобные различия действительно составляют перемену языка. Возвращаясь к приведённому только что примеру, мы должны будем доказать, что глагольные лексемы *hōliq* и *yālaq* принадлежат двум разным лингвистическим школам и что они действительно несовместимы в рамках единого текста. Но прежде, чем переходить к такому доказательству, мы должны условиться о том, чтобы избегать следующих трёх вещей: а) опоры на языковые особенности в попытке определить происхождение текстовых фрагментов, которые потом будут использоваться с целью определения лингвистических характеристик постулируемых нами источников. Ясно, что подобная методология привела бы нас к порочному кругу, б) эмендации текстовых фрагментов с целью привести их в соответствие с нашей теорией, и в) «механического» рассмотрения лексем и словоформ, будто бы они изъяты из контекста или будто бы контекст не может влиять на их семантику. Между тем сторонникам документальной гипотезы не всегда удавалось избегать попадания в подобные «ловушки», и это Кассуто демонстрирует ниже.

Правило, сформулированное сторонниками документальной гипотезы, гласит, что глагол *yālaq* (порода Qal) обычно используется по отношению к *матери* и не встречается в приложении к отцу; единственное исключение составляет источник J (Яхвист), в котором *yālaq* применяется и по отношению к отцу. Так, например, в генеалогии потомков Каина (гл. 4), включённой в источник J, и в родословии Нахора (22, 20–23), также относимом к J, по отношению к отцам неоднократно используется глагол *yālaq*. С другой стороны, в родословии Ноя (гл. 5) и в родословии патриархов от Ноя до Авраама (11, 10–26) (оба эти текста

включены сторонниками документальной гипотезы в источник P), по отношению к отцам используется исключительно глагол *hōlīq* (каузативная по своему основному значению порода *ḥipšīl*).

Однако данное правило, по словам У. Кассуто, вполне может быть подвергнуто критическому анализу. Мы обнаруживаем, что Тетраграмматон, основной признак источника J, отсутствует в родословии потомков Каина; это имя Божие присутствует лишь в предшествующем этому родословию повествовании о Каине и Авеле. В соответствии со своей методикой сторонники документальной гипотезы должны были бы включить эти два текста в два различных источника. Однако в действительности дело обстоит как раз наоборот: оба упомянутых текста включаются в источник J; более того, среди доводов в пользу такого объединения сторонники документальной гипотезы приводят и использование в обоих текстах глагола *yālaq*. Эта же мотивация побуждает их включать в документ J и родословие Нахора. Таким образом, сторонники документальной гипотезы попадают в порочный круг аргументации: вначале эти пассажи включаются в один и тот же источник J, так как все они содержат глагол *yālaq*, а затем отсюда выводится умозаключение о том, что употребление глагола *yālaq* по отношению к мужчинам есть характерный признак источника J.

В этой связи У. Кассуто напоминает, что глагол *yālaq* «рождать» достаточно распространён в библейских текстах в значении, являющемся первичным и основным для глагола *hōlīq* — «заставлять рожать, выступать инициатором рождения» — подобные высказывания встречаются в поэтических текстах Торы (ср., например: Втор. 23, 18) и даже за пределами Пятикнижия (ср.: Ос. 5, 7; Пс. 2, 7 и др.). Эти случаи служат доказательством того, что различие между употреблением глаголов *yālaq* и *hōlīq* сформулировано сторонниками документальной гипотезы неверно. Возникает вопрос: а можно ли вообще сформулировать его верно? У. Кассуто отвечает на этот вопрос утвердительно.

Решение проблемы, с его точки зрения, кроется в грамматических формах, в которых употребляются оба глагола. Глагол *yālaq* используется в формах перфекта (*yālaq* и пр.) и причастия, обыкновенно выражающего настоящее время (*yōlēq*). Что же касается имперфекта (*yēlēq* и пр.), а также «перевёрнутого» имперфекта (*wayyēleq* и пр.), то в этих грамматических формах глагол *yālaq* употребляется только по отношению к матери, по отношению же к отцу последовательно применяются формы глагола *hōlīq* (соответственно *yōlīq* и *wayyōleq*). Последнее правило распространяется также на инфинитивы (*lēdeq*, *ʔahārē liqtāh*

по отношению к матери / *hōlīq*, *ʔaḥārē hōlīqō* по отношению к отцу). Именно этот языковой узус, общий всем носителям древнееврейского языка, а отнюдь не идиолект того или иного священного писателя стоит за данным различием в использовании двух однокоренных глаголов².

В таком же ключе У. Кассуто обсуждает и целый ряд других лингвистических особенностей Пятикнижия, которые сторонниками документальной гипотезы трактуются как более или менее веские подтверждения документальной гипотезы. В каждом из таких случаев У. Кассуто производит детальный лингвистический анализ рассматриваемых текстов и показывает, что различия в употреблении тех или иных языковых единиц можно вполне объяснить, не прибегая к постулированию существования источников различного времени и авторства.

«Внутренние противоречия» в тексте Пятикнижия

Следующий пункт полемики У. Кассуто с документальной гипотезой — внутренние противоречия, усматриваемые сторонниками документальной гипотезы в тексте Пятикнижия. Эти внутренние противоречия принадлежат нескольким сферам ветхозаветной культуры: религиозно-этической, богослужебной, военно-политической, традиционно-бытовой.

Одной из наиболее важных категорий противоречий между источниками, постулируемыми в рамках документальной гипотезы, является ветхозаветное представление о Боге и об отношениях, в которых Он находится с человечеством. Для Яхвиста YHWH есть народный Бог сынов Израилевых и в то же время Бог всего человечества в целом. Этот источник представляет Бога не как абстрактное Существо, не вникающее в дела созданного Им мира; напротив, YHWH представлен как Личность, обладающая чувствами, аналогичными человеческим, и находящаяся в сугубо личных отношениях с людьми, в особенности — с людьми, верующими в Истинного Бога.

2 Смешение значений двух указанных глагольных лексем в формах перфекта У. Кассуто объясняет следующим образом: если в начале того или иного пассажа употреблён глагольный корень *yld* в породах Qal или Nipʕal по отношению к матери, то автор текста и в дальнейшем будет употреблять эту же глагольную лексему, в том числе и по отношению к отцу. Если же фрагмент начинается с глагола *hōlīq* или с образованного от последнего существительного *tōlādōt* «родословие», то далее используется глагол *hōlīq* вне зависимости от того, к референту какого пола он относится.

Концепция Божества, представленная в текстах, относимых к источнику Е, весьма отличается от взглядов Яхвиста. Эту концепцию можно охарактеризовать как более возвышенную, как бы помещающую Бога на большем расстоянии от созданного им человечества. Явления Бога Его избранникам описываются источником Е как гораздо менее связанные с телесным обликом Божества; вплоть до времени пророка Моисея Элохист вообще не знает ни об одном Богоявлении посреди дня, и даже ночные теофании неизменно облакаются здесь в форму сновидений.

Что касается источника Р, то его отличие от J в рассматриваемом аспекте ещё более бросается в глаза. «Священническую» концепцию Божества сторонники документальной гипотезы характеризуют как абсолютно трансцендентную. Антропоморфизмы в описании Бога здесь встречаются лишь в тех крайне редких случаях, когда они совершенно необходимы для объяснения Божественной жизни. В описании теофаний источник Р проявляет предельный и граничащий с сухостью лаконизм: нигде не говорится ни о сновидениях, ни — тем более — о явлениях Бога в телесном облике, автор рассматриваемых текстов просто сообщает о том, что Бог «говорил» с кем-либо из Своих избранников.

У. Кассуто подчёркивает, что указанные различия между разными текстами Пятикнижия в какой-то мере являются действительно существующими, что они не целиком и полностью придуманы библейской критикой, и говорит о том, что эти различия могут действительно отражать несколько разные традиции в восприятии Бога Израилева. Однако вышеуказанная разница в описании Бога между источниками J, с одной стороны, и Е и Р, с другой, может вполне удовлетворительно быть объяснена исходя из той самой разницы в употреблении Божественных имён *YHWH* и *ʾĒlōhīm*, с детального анализа которой У. Кассуто начинает свой курс лекций. Расширяя рамки этого анализа, У. Кассуто приводит следующий развёрнутый пример, носящий характер притчи: давайте представим, что некто пишет биографию своего отца, известного учёного. В этой биографии он описывает частную жизнь отца, его отношения со студентами университета, в котором отец преподавал, его научную работу. Весь имеющийся в его распоряжении материал автор биографии располагает не в тематическом, а в хронологическом порядке, так что в одной и той же главе книги можно встретить располагающиеся вперемешку сведения и о первом, и о втором, и о третьем аспектах жизни отца. Давайте представим, далее, что студенты и почитатели

отца называли его «профессором»³; они прекрасно знали, что в мире существует множество профессоров, но для них он был единственным в своём роде. Без сомнения, автор биографии, рассказывая о семейной жизни своего отца, будет называть его «отцом»; повествуя же о его жизни в кругу студентов и коллег и о его научной деятельности, автор, вероятнее всего, воспользуется тем самым обозначением отца как «профессора», которое было общепринятым именно в этом кругу.

Предположим теперь, что несколько веков или тысячелетий спустя это биографическое сочинение попало на глаза исследователю. Если этот исследователь будет работать по методике авторов документальной гипотезы, то ничто не помешает ему предположить, что различные обозначения героя книги — «отец» и «профессор» — свидетельствуют о том, что мы имеем дело с различными источниками, принадлежащими перу разных писателей. Этот же тезис в его глазах будет обретать дополнительное подтверждение в том факте, что в исследуемой книге он находит различные тексты — с одной стороны, рассказы о семейной жизни героя, с другой, повествования о его университетской и научной жизни. Основываясь на подобных умозаключениях, исследователь объявит о том, что анализируемое сочинение представляет собой компиляцию из трёх источников: те части текста, где герой назван «отцом», принадлежат одному из источников; те фрагменты, в которых герой назван «профессором» и которые носят нарративный характер, принадлежат второму; наконец, отрывки, где герой также именуется «профессором», но стиль которых сугубо научен, принадлежат третьему из постулируемых источников. Исследователь, однако же, не ограничится произведением подобного деления текста; он станет утверждать, что три источника описывают одного и того же героя совершенно различными способами: для первого источника «отец» — примерный семьянин, проводящий много времени в кругу семьи и целиком живущий её интересами; в глазах второго автора «профессор» целиком поглощён своими взаимоотношениями со студентами и коллегами по университету; третий же биограф рисует перед нами образ учёного, целиком ушедшего в свою научную работу.

Указанные тезисы воображаемого исследователя будут выглядеть весьма правдоподобными в глазах многих его современников, и, однако же, как знаем мы, тезисы эти не отражают реального положения вещей. Подобным же образом обстоит дело и с Торой — она учит

3 В английском тексте данное слово употреблено с определённым артиклем — «the professor».

о том, что Божество имеет различные аспекты, как бы разные «лики», что не препятствует Ему быть Единым Истинным Богом.

Далее У. Кассуто затрагивает противоречия, обнаруживаемые сторонниками документальной гипотезы в этической сфере. Согласно источникам J и E, патриархи, с одной стороны, идеализируются как носители высоких моральных качеств (вера Авраама, праведность Иосифа), с другой же, в повествованиях об их жизни приводится и ряд рассказов о поступках, небыстречных с нравственной точки зрения (например, рассказ о получении Иаковом отцовского благословения вместо Исава (Быт. 27, 1–41)). По этой причине сторонники документальной гипотезы утверждают, что нравственное сознание у авторов источников J и E было несовершенным, в то время как нравственность источника P, напротив, отличается совершенной безукоризненностью.

Не может быть никаких сомнений в том, что Иаков и его мать Ревекка совершили серьёзный грех; однако главный вопрос заключается не в той нравственной оценке, которую этому событию даём мы, а в той, которую даёт Тора. Прежде всего, как рассматриваемое, так и целый ряд других повествований о подобных событиях в Ветхом Завете отличаются «прикровенностью» нравственной оценки со стороны их авторов: духовный писатель как бы не желает брать бремя нравственной оценки на себя самого и вместо этого обнаруживает свою (и Божию) оценку свершившегося рассказами о том, что последовало в жизни героев за теми или иными неблагоприятными поступками. Что же произошло после получения отцовского благословения с Иаковом? Он провёл многие годы на чужбине, вдалеке от родной земли. Как если бы одного этого не хватало для праведного наказания, с Иаковом случилось то, что обнаруживает прямую параллель в рассказе о его юношеском грехе: тогда Иаков воспользовался темнотой, застилавшей очи его отца, чтобы обманным путём получить благословение, ныне же Иаков, отработав семь лет на Лавана, ожидал, что Лаван будет верен обещанию и даст ему в жёны любимую им Рахиль, однако Лаван вместо этого, также воспользовавшись темнотой, обманом ввёл к нему другую свою дочь, Лию. Одна сестра вместо другой — в точности как за много лет до этого, когда Иаков вошёл в шатёр своего отца вместо брата.

Что касается Ревекки, то, советуя своему младшему сыну обманом получить благословение, она говорит ему: *Теперь, сын мой, послушайся слов моих в том, что я прикажу тебе* (Быт. 27, 8). Вскоре же, когда Исава замыслил убийство брата, Ревекка вынуждена подать Иакову ещё один совет — на этот раз его следствием станет разлука матери

с любимым ею сыном. Более того, она вынуждена предпослать этому второму совету те же слова, что и первому: *и теперь, сын мой, послушайся слов моих* (Быт. 27, 43). Так священный писатель, нигде не высказывая прямо своё личное (и даже Божие!) осуждение поступка Иакова и его матери, самым повествованием о ходе событий даёт ему оценку гораздо более глубокою и запоминающуюся.

В заключение своего рассуждения о внутренних противоречиях в тексте Пятикнижия У. Кассуто останавливается на явном, бросающемся в глаза противоречии в сведениях о жёнах Исава. В Быт. 26, 34 и Быт. 28, 9 сообщается, что Исав взял в жёны Иегудифу, дочь Беэра Хеттеянина, Васемафу, дочь Елона Хеттеянина, и Махалафу, дочь Измаила. С другой стороны, в «родословии Исава» (Быт. 36, 2–3) говорится о взятии Исавом в жёны Ады, дочери Елона Хеттеянина, Оливемы, дочери Аны, сына Цивеона Евейянина, и Васемафы, дочери Измаила. Все усилия толкователей примирить данное противоречие в сведениях оказались тщетными. С точки зрения последователей документальной гипотезы, противоречие это разрешается тем, что одни данные приписываются одному из источников, другие же — другому. Однако, как справедливо отмечает У. Кассуто, вместо того чтобы решить проблему, эта методология в данном случае лишь перемещает «вину» за несоответствие с автором текста на его позднейшего редактора — хотя как раз редактору и надлежит быть ответственным за правильность и гармонию данных в ещё большей степени, нежели автору. Предположение, что в рассматриваемом случае редактор не решился вносить в текст какие-либо изменения, возможно, из благоговения перед старинным преданием, также не выдерживает критики: ведь сами сторонники документальной гипотезы настаивают на том, что в большом количестве иных случаев именно редактор библейского текста вносил в него изменения, дополнения, сокращения и т. п.

Задаваясь вопросом, а можно ли в данном случае, как и в ряде сходных с ним, всё-таки прийти к решению проблемы, У. Кассуто отвечает на него утвердительно: очевидно относительно идентичности и имён жён Исава у израильтян существовало два различных предания, и автор (или авторы) данных текстов Торы не пожелал, отбросив одно из них, отдать однозначное предпочтение второму. В качестве аналогии и одновременно обоснования для подобного решения Кассуто приводит талмудическую литературу, где схожих случаев «легион»⁴.

4 *Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. P. 81.* Важно отметить, что здесь У. Кассуто, говоря о существовании у древних израильтян двух

«Повторы сюжетных линий»

Рассмотрев проблему внутренних противоречий между текстами Торы, У. Кассуто переходит к следующему «столпу» документальной гипотезы — повторам сюжетных линий. Любой читатель книги Бытия знает о том, что некоторые сюжеты в этой книге повторяются дважды или даже трижды. Повторы эти бывают двойкой природы. Во-первых, некоторые повествования могут относиться к одному и тому же предмету, представляя его под различными углами зрения. Таковы, в частности и в особенности, два рассказа о «начале времён» — повествование о сотворении мира (Быт. 1, 1–2, 3) и следующий непосредственно за ним рассказ о первых днях творения с преимущественным вниманием к сотворению человека (Быт. 2, 4–25). Для подобных повторов У. Кассуто предлагает использовать термин «дубликаты» (англ. duplications). Во-вторых, в параллельных перикопах может идти речь о различных по времени и месту событиях, которые тем не менее настолько сходны друг с другом, что допустимо предположение о том, что они являются двумя дивергентными версиями одного и того же нарратива. Для таких случаев У. Кассуто использует термин «повторы» (англ. repetitions). Классический пример повтора — три рассказа о перипетиях жён патриархов, Сары и Ревекки, в Египте и в Герае (Быт. 12, 10–20; 20, 1–18; 26, 7–11).

Дубликаты и повторы рассматриваются сторонниками документальной гипотезы как одно из наиболее веских доказательств в пользу истинности их «теории источников». В связи с этим У. Кассуто предлагает свой собственный анализ вышеупомянутых дублета и повтора.

Что касается дублетных нарративов о первых днях творения, то последователи Ю. Велльгаузена относят первый из этих рассказов (Быт. 1, 1–2, 3) к источнику P (здесь в качестве имени Божия используется исключительно лексема *ʾĒlōhīm*), второе же повествование (Быт. 2, 4–25) приписывают источнику J (здесь используется имя Божие YHWH *ʾĒlōhīm* «Господь Бог»). Для непредубеждённого читателя ясно большое различие между этими двумя разделами в трактовке избранной темы. В первом повествовании Бог как Творец предстаёт во всём Своём величии; Он — Бытие, трансцендентное по отношению

различных по содержанию преданий об Исаве, фактически совершает шаг навстречу документальной гипотезе, так как признаёт принципиальную возможность наличия в библейском повествовании отражений различных преданий об одном и том же событии. Подобная позиция израильского исследователя в определённом смысле сближает его с такими ведущими западными библеистами, как Г. Гункель и М. Нот, также допускаями факт наличия устных преданий.

к создаваемому Им материальному миру и не находящееся в прямом контакте со Своими творениями. Второй же раздел содержит исполненный драматизма рассказ, в котором Бог изображён в непосредственном контакте с тварями, и в особенности — с человеком; рассказ этот обращён более к эмоциям читателя, нежели к его интеллекту.

В эпоху создания Торы в среде израильтян, несомненно, уже существовали предания о сотворении мира — ведь этой теме посвящены предания практически всех сколько-нибудь значительных этносов древнего Ближнего Востока. Среди этих преданий были такие, которые были известны лишь в сравнительно узком кругу «мудрецов», и такие, которые имели хождение в простонародной среде. Естественно поэтому, что создатели Торы не игнорировали эти уже существовавшие к тому времени предания а, напротив, заняли по отношению к ним чёткую позицию, научающую отбрасывать в этих традициях случайное и наносное и воспринимать истинное. Тора как бы избрала из этих преданий лишь то, что отвечало её главной цели — научить израильский народ исповеданию Единого Истинного Бога. Этой цели служили как предания «мудрецов», так и легенды, распространённые в израильском народе в целом. У. Кассуто полагает, что традиции первого рода были использованы при создании первого повествования о сотворении мира, в то время как традиции второго рода послужили исходным материалом для нарратива о первых днях творения с преимущественным вниманием к сотворению человека⁵.

Переходя к анализу трёх параллельных повествований о происшествии с жёнами патриархов (Быт. 12, 10–20 — Аврам и Сара в Египте; Быт. 20 — Авраам и Сарра в Гераре; Быт. 26, 7–11 — Исаак и Ревекка в Гераре), У. Кассуто отмечает существование поразительных параллелей между первым из этих рассказов и ситуацией переселения Иакова с его сыновьями и всем родом в Египет и последующего египетского рабства, описываемой в ряде последних глав книги Бытия и в начале книги Исхода. Так, в Быт. 12, 10 говорится: *и был голод в той земле... потому что усилился голод в земле той*; прямую параллель этому сообщению находим в Быт. 43, 1: *голод усилился на земле*, и в Быт. 47, 4:

5 Далее У. Кассуто подробно рассматривает пять частных, но также немаловажных противоречий, находимых в рассматриваемых двух отрывках книги Бытия. Поочерёдно анализируя каждое из них, он приходит к выводу о том, что в каждом конкретном случае усматриваемое сторонниками документальной гипотезы противоречие является лишь кажущимся, так как в каждом случае в общем широком контексте библейского нарратива ему может быть найдено рациональное объяснение.

ибо в земле Ханаанской сильный голод. Вот ещё ряд содержательных параллелей между этими двумя нарративами: Быт. 12, 10: и сошел Аврам в Египет, пожить там / Быт. 47, 4: и сказали они (братья Иосифа) фараону: мы пришли пожить в этой земле⁶; Быт. 12, 12 (слова Аврама Саре): и когда Египтяне увидят тебя, то скажут: это жена его; и убьют меня, а тебя оставят в живых / Исх. 1, 16 (приказ фараона повивальным бабкам): если будет сын, то умерщвляйте его, а если дочь, то пусть живет; Сара отнята у Аврама и взята в фараонов дом как служанка (Быт. 12, 14–15) / сыны Израилевы после смерти фараона, который знал Иосифа, становятся в Египте рабами (Исх. 1, 8 и сл.); выходя из Египта, Аврам был очень богат скотом, и серебром, и золотом (Быт. 13, 2) / И сделали сыны Израилевы по слову Моисея и просили у Египтян вещей серебряных и вещей золотых и одежд. Господь же дал милость народу [Своему] в глазах Египтян: и они давали ему, и обобрал он Египтян (Исх. 12, 35–36).

Список этих весьма важных содержательных параллелей можно было бы и продолжить, завершив его так: после своего ухода из Египта вместе с Сарой Аврам достиг жертвенника, который он выстроил прежде между Вефилем и Гаем, и там призвал имя Господа (Быт. 13, 3–4) / именно между Вефилем и Гаем сыны Израилевы провели первое из настоящих сражений с ханаанеями после вступления в Землю Обетованную (Нав. 7, 2–5). Можно было бы и обратить внимание на очевидный параллелизм между странствованиями Аврама перед его исшествием в Египет и маршрутом переселений Иакова после его исхода из Паддан-Арама, где он работал на Лавана, а также на определённое сходство обоих этих путешествий с географией продвижения израильтян после их вхождения в Землю Обетованную под руководством Иисуса Навина. Все эти параллели, безусловно, не просто случайные совпадения. С точки зрения священного писателя, они представляют собой те уроки, которые отцы-патриархи оставили своим детям, образовавшим израильский народ. Главный урок состоит в том, что завоевание земли Ханаанской уже произошло — символически — во дни патриарха Авраама. И Авраам, и другие патриархи покупали у ханаанеян участки земли, прообразуя тем самым переход всей Земли Обетованной под власть избранного народа; эти же грядущие завоевания прообразовало и нападение Симеона

6 Примечательным образом в обоих данных контекстах употреблён древнееврейский глагол *gār*, основное значение которого «жить в какой-либо местности на правах метека — переселенца, не обладающего полной прав, характерной для коренных жителей местности» (ср. словарную статью данного глагольного корня в: *Brown F., Driver S., Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. [S. l.], 1999. P. 157–158).*

и Левия на Сихем, описанное в Быт. 34. На этих примерах проникательный и внимательный читатель должен был научиться пониманию того, что слово Божие пребывает нерушимым вовек и что покровительство Божие Аврааму будет со временем в полноте своей перенесено на вышедший из его чресл народ.

Теперь, после того как изучено скрытое значение первого из трёх параллельных повествований о жёнах патриархов, мы вполне можем понять такое же значение и остальных двух рассказов. В эпоху создания Торы среди израильтян имели хождение целый ряд преданий о патриархах — родоначальниках еврейского народа; и создатели Торы выбрали из числа этих сказаний те, которые отвечали их целям. Нет ничего странного в том, что в Тору вошли три весьма схожих, но всё же различных повести о перипетиях судьбы жён патриархов. В качестве внебиблейской параллели этим повествованиям У. Кассуто приводит две схожие истории о римских воинах, отце и сыне, вошедшие в исторический труд Тита Ливия⁷. То, что происходит дважды или трижды, человеческое сознание склонно рассматривать как твёрдо установившееся, неотменимое⁸. Символическое «завоевание» Ханаана Авраамом впоследствии было повторено Иаковом, чтобы получить полное завершение во времена Иисуса Навина. Подобно этому урок, который несёт в себе рассказ о происшедшем с Авраамом и Сарой в Египте, гораздо лучше впечатлевается в умах и сердцах читателей, если получает подтверждение от двух других похожих рассказов.

«Сложная структура» в секциях библейского текста

В последнюю очередь У. Кассуто говорит о таком «столпе» документальной гипотезы, как признаки сложной структуры в секциях⁹. Если выше рассматривались дублиеты и повторы библейских повествований, то сейчас автор переходит к параллелям, которые обнаруживаются внутри ветхозаветных повествований между входящими в них стихами. В глазах большинства библейских критиков существование этих внутренних параллелей может быть объяснено лишь тем, что редактор(ы) библейского текста занимались его компоновкой из разных

7 Ср.: *Titus Livius. Ab Vrbe condita libri VIII, 9; X, 28.*

8 Ср. в этой связи слова Иосифа, обращённые к фараону: «а что сон повторился фараону дважды, это значит, что сие истинно слово Божие, и что вскоре Бог исполнит сие» (Быт. 41, 32).

9 Англ. composite sections.

источников, говоривших об одном и том же событии, и как бы «сшивали» единый текст из «лоскутов» различного происхождения.

Для того, чтобы подвергнуть данное положение документальной гипотезы критическому анализу, У. Кассуто избирает особенно показательную, с его точки зрения, секцию текста — повествование о благоговении Исааком его сына Иакова (Быт. 27). Большинство комментаторов полагает, что данное повествование составлено из первоначальных текстов, принадлежащих двум источникам — J (Яхвисту) и E (Элохисту). В качестве примера подобного критического анализа У. Кассуто приводит воззрения Г. Гункеля. Г. Гункель отправляется от стихов 15–16. В первом из них говорится о том, что Ревекка надевает на Иакова одежду Исава; во втором — о том, что она же покрывает гладкие руки и шею Иакова мохнатой кожей козлят. Согласно теории Г. Гункеля, стих 15, как и все стихи и полустихия в этой секции, в которых прямо упоминается или с которыми косвенно связана одежда Исава, принадлежит источнику J; с другой стороны, стих 16, как и все стихи и полустихия в этой секции, в которых прямо упоминается или с которыми косвенно связана кожа козлят, принадлежит источнику E.

У. Кассуто предлагает поочередно, в строгом порядке, проанализировать каждый стих данного нарратива. Шаг за шагом, стих за стихом он демонстрирует целостность библейского текста, в том числе привлекая аргументы лингвистического и стилистического характера, в противоположность последователям Велльгаузена, которые видят в данном фрагменте, как и во многих других, «лоскутное» единство, возникшее в результате работы библейского редактора.

Заключение

Для того, чтобы верно оценить масштаб и конкретный характер вклада Умберто Кассуто в библейскую науку, следует прежде всего обратить внимание на то, что в конце XIX в. и в первые десятилетия XX в. документальная гипотеза в том наиболее целостном и последовательном виде, в котором она была изложена Ю. Велльгаузеном, выполняла функцию научной парадигмы в самом точном значении этого термина. Несколькими перефразируя слова Х. Грессмана, издателя журнала «*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*»¹⁰, можно утверждать, что принятие

10 Позиция Х. Грессмана излагается по: *Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. P. VIII.*

или непринятие документальной гипотезы служило в рассматриваемую эпоху своего рода «пробным камнем», главным критерием, который либо позволял зачислить того или иного исследователя в полноправные члены научного сообщества, либо — в случае непринятия им основных положений документальной гипотезы — отказать ему в полноправном членстве в этом сообществе и даже в звании учёного, человека науки как таковом. Именно на того, кто принципиально не принимал деления текста Пятикнижия на источники, научное сообщество возлагало бремя доказательства его позиции и, более того, весьма пристрастно воспринимало такие попытки доказательства, если они всё-таки предпринимались.

Таким образом, если сам Ю. Велльгаузен склонен был именовать систему своих взглядов на происхождение Шестикнижия «теорией» или «гипотезой», вкладывая в эти обозначения обыкновенно присущий им характер неокончателности, открытости для обсуждения и для споров, то его последователи, начиная от самых хронологически близких к нему, фактически построили на базе документальной гипотезы, пользуясь красочным сравнением У. Кассуто, великолепное здание, в котором горделивые служители продолжают «его строительство и усовершенствование и всё ещё заняты украшением его залов и доведением до совершенства его башен»¹¹.

У. Кассуто был одним из первых учёных (если не самым первым), которые не только поставили своей задачей полное отвержение принципа деления текста Пятикнижия на документы-источники, но фактически и превзошли поставленную задачу, построив новое здание на месте старой структуры. Отказавшись от фрагментации библейского текста на составляющие его источники, У. Кассуто вместо этого предложил рассматривать его как единое структурное целое, в котором тщательно продуманы каждое выражение и каждый оборот речи. И тогда то, что рассматривалось сторонниками документальной гипотезы как повтор или противоречие в тексте Св. Писания, предстанет перед нами как намеренно введённый литературный приём, способствующий краткости и в то же время семантической наполненности и многоплановости текста. Прав был Джошуа Берман, автор предисловия ко второму изданию английского перевода рассматриваемой книги У. Кассуто, утверждая, что последний «представляет собой стержневую фигуру в процессе смены парадигмы в современной библеистике, перешедшей от критики источников к литературной критике»¹².

11 *Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. P. 117.*

12 *Ibid. P. XII.*

В 1985 г. Александр Рофе, выступая в Еврейском университете в Иерусалиме на праздновании столетнего юбилея У. Кассуто¹³, особо отметил уникальность фигуры У. Кассуто среди других итальянских библеистов: в ту эпоху, когда только нарождавшаяся итальянская библейская наука не могла соперничать с немецкой, а католическая Церковь ещё не принялась за научное исследование Писания, У. Кассуто использовал методiku, предпосылкой для успешного применения которой стало отличное владение всей совокупностью иудейского и библейского культурного наследия, а также классической и гуманистической европейской культуры. Кроме того, флорентийский учёный проявлял большой интерес к только что открытой в те годы угаритской письменности и цивилизации и одним из первых стал регулярно и содержательно сопоставлять угаритское эпическое творчество с мифопоэтическим наследием древних евреев¹⁴. Однако несмотря на убеждённость учёного в том, что ему удалось продемонстрировать несостоятельность документальной гипотезы, труды Кассуто-библеиста в десятилетия, последовавшие за его кончиной, были фактически обойдены молчанием. Ряд исследователей (прежде всего О. Айссфельдт, Р. Х. Пфайффер и Дж. А. Соггин) отмечали то значение, которое У. Кассуто ещё до выхода в свет трудов скандинавской школы библеистики придавал иудейскому устному преданию; несмотря на это, в одном из последних справочных изданий по Пятикнижию¹⁵ имя У. Кассуто вообще не упомянуто даже в списке «аутсайдеров», критиковавших документальную гипотезу. Лишь кризис, который в наши дни переживает документальная гипотеза в её классическом варианте, заставляет некоторых экзегетов (например, Г. Рендсбурга) вновь обращаться к сочинениям У. Кассуто. Между тем научное наследие итальянско-израильского библеиста заслуживает более глубокого и разностороннего внимания — к взаимодействию между еврейским и ханаанейским социумами, к использованию различных имён Бога как литературному приёму, к различию между эпической поэзией и прозой, а также к тонкому и умелому анализу языковых данных библейского иврита.

13 Rofé A. La critica biblica di Umberto Cassuto // *La Rassegna Mensile di Israel*. Vol. 82. № 2–3. Umberto Cassuto: Maestro di Bibbia nel Paese della Bibbia: Tomo 1 (Maggio-Dicembre 2016). P. 239–248.

14 Его главный труд на эту тему — книга: *Cassuto U. The Goddess Anath: Canaanite Epics on the Patriarchal Age*. Jerusalem, 1971. (Ивритский оригинал книги был опубликован в Иерусалиме в 1951 г.).

15 *Pury A. de, Römer Th.* (eds.) *Le Pentateuque en question*. Genève, ³2002. P. 46–48.

Источники

Cassuto U. The Goddess Anath: Canaanite Epics on the Patriarchal Age. Jerusalem: Magnes Press, 1971.

Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem; New York (N.Y.): Shalem Press, ²2008.

Литература

Brown F., Driver S., Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. [S. l.]: Hendrickson Publishers, ⁴1999.

Pury A. de, Römer Th. (eds.) Le Pentateuque en question. Genève: Labor et Fides, ³2002.

Rofé A. La critica biblica di Umberto Cassuto // La Rassegna Mensile di Israel. Vol. 82. N° 2–3. Umberto Cassuto: Maestro di Bibbia nel Paese della Bibbia: Tomo 1 (Maggio-Dicembre 2016). P. 239–248.

БОГОСЛОВСКО-
ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ
ПЕРЕВОДЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ
«BYZANTINISCHER
TEXT DEUTSCH — DIE
EVANGELIEN» (BTD)
(НА МАТЕРИАЛЕ 13–24 ГЛАВ
ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ)

Часть IV*

Монах Нил (Лазаренко)

56379, Германия, Гайльнау, Lahnstraße, 31
Скит свт. Спиридона Тримифунтского
nil@spyridon-skite.de

Для цитирования: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien» (BTD) (на материале 13–24 глав Евангелия от Луки). Часть IV // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 36–47. DOI: 10.31802/GV.2021.43.4.002

* *Продолжение.* Предыдущие части опубликованы: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений BTD (на материале Евангелия от Матфея). Часть I // БВ. 2020. № 4 (39). С. 35–47; *Он же.* Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien» (BTD) (на материале Евангелия от Марка). Часть II // БВ. 2021. № 1 (40). С. 55–74; *Он же.* Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien» (BTD) (на материале 1–12 глав Евангелия от Луки). Часть III // БВ. 2021. № 2 (41). С. 36–60.

Аннотация

УДК 27-247

Данная статья посвящена второй части Евангелия от Луки (главам 13–24). Таким образом, она завершает наш разбор отдельных переводческих решений ВТД в третьем Евангелии. В ней находят отражение следующие проблемы: этимологически точная передача греческой лексемы (на примере слова ἀσώτως в Лк. 15, 13); истолкование гебраизма εἰς τὴν γενεὰν τὴν αὐτῶν в Лк. 16, 8; предполагаемое нами превосходство византийского текста над критическим текстом NANTG в Лк. 16, 9, основанное на анализе семантических возможностей глагола ἐκλείπω и особенностях контекста; истолкование речения Иисуса: «ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν» в Лк. 17, 21.

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

Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTД (Based on the Chapters 13–24 of the Gospel of Luke). Part 4

Monk Nil (Lazarenco)

Orthodoxe Mönchsskrite des Heiligen Spyridon
Lahnstraße 31, 56379 Geilnau, Germany
nil@spyridon-skrite.de

For citation: Nil (Lazarenco), monk. “Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTД (Based on the Chapters 13–24 of the Gospel of Luke). Part 4”. *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 36–47 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.002

Abstract. The article supplies three further examples of BTД renderings of the original text of the Gospel of Luke (chapters 13–24). In the first section attention is devoted to the meaning of the key term in the Parable of the Prodigal Son – ἀσώτως. Interpreting this term BTД relies on etymology and finds an adequate German equivalent with similar etymology. In the second section the meaning of the Hebraistic phrase εἰς τὴν γενεὰν τὴν αὐτῶν is explained and issues of text-criticism are discussed. The plausible conclusion is that the Byzantine reading ἐκλίπητε (instead of the NANTG reading ἐκλίπη) in Luke 16:9 is original on the basis of its close parallelism with verse 4. In the third section the much discussed saying of Jesus about the kingdom of God being within (or among) us is analysed. The traditional Orthodox interpretation of the phrase ἐντὸς ὑμῶν is confirmed by the immediate context and theological considerations.

Keywords: the Gospel, translation, German language, the Gospel in Slavonic and Russian translations, exegesis, Byzantine text, semantics, grammar, textual variants, Hebraisms.

1. Значение слова ἄσωτος в Лк. 15, 13

В одной из самых известных Своих притч Иисус сравнивает обращение человека к Богу с возвращением молодого человека в отчий дом после многих перипетий самостоятельной, но неудачной жизни. В речи рассказчика ключевым выражением, описывающим образ жизни юноши на чужбине, является словосочетание ζῶν ἄσωτος в Лк. 15, 13:

«διεσκόρπισε τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἄσωτος» («он расточил своё имущество, живя распутно (Синод.) / разгульно (Кас.)»).

Центральное значение данного выражения как характеристики героя притчи подтверждается тем, что в греческой традиции эта притча известна как παραβολὴ τοῦ ἄσωτου υἱοῦ, а второе из подготовительных к Великому посту воскресений носит название Κυριακὴ τοῦ Ἀσωτου. Как же понимать прилагательное ἄσωτος и наречие ἄσωτως?

Согласно лексикографическим данным¹, прилагательное ἄσωτος, образованное от глагола σῶζω («спасать, сохранять, сберегать»), употребляется в двух основных, близких, но всё-таки различимых значениях: 1) невоздержанный, безнравственный, распутный (ср. Синод.); 2) расточительный, разгульный (ср. перевод еп. Кассиана). Интересно, что в славянской традиции молодой человек называется «блудным сыном», в согласии с первым значением слова ἄσωτος (в ц.-сл. переводе наречие ἄσωτως в Лк. 15, 13 передано как «блудно»). Косвенное подтверждение такому пониманию мы находим в дальнейшем тексте притчи, а именно, в презрительной реплике старшего сына (15, 30): «ὁ υἱός σου οὗτος, ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν» («этот сын твой, проглотивший именье твоё с блудницами»). Несомненно, что старший брат намеренно «сгущает краски», упоминая «блудниц» (о которых он, конечно, не мог иметь достоверных сведений) и употребляя эмоционально окрашенный глагол «проглотить» (имение отца). Тем не менее, влагая данную реплику в уста одного из героев притчи, евангелист Лука отсылает читателя к ранее употреблённому ἄσωτως и намекает на одно из его возможных толкований.

В англоязычной традиции «блудный сын» именуется «prodigal son» (от латинского prodigus, «расточительный»), что соответствует второму из указанных нами значений прилагательного ἄσωτος и подтверждается более широким контекстом всей притчи (расточение юношей именья отца).

1 См. соответствующие статьи в словарях Лидделла и Скотта, Лэмпа, Бауэра.

Можно предложить ещё одно понимание прилагательного ἄσωτος, основанное на его внутренней форме: α-privativum и пассивное причастие от глагола σώζω («спасать»), явное в дублетной форме ἄσωστος, то есть «неспасённый», «погибший». Лидделл и Скотт ссылаются на тексты, в которых прилагательное ἄσωτος употребляется в близком значении, а именно: *having no hope of safety, in desperate state* («не имеющий надежды сохраниться, находящийся в отчаянном положении»), а выражение: *ἀσώτως ἔχειν* — переводится ими как: *to be past recovery* («быть безнадежно больным, обречённым»)². Возможность понимать ἄσωτος как «неспасённый» косвенно подтверждается фразой, дважды употреблённой отцом для подведения итога того жизненного этапа молодого человека, который нашёл отражение в притче: «νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησε, καὶ ἀπολωλὸς ἦν καὶ εὐρέθη» («он был мёртв и ожил, он был потерянным / погибшим и был найден»). Напомним, что в Новом Завете глаголы σώζω / σώζομαι и ἀπόλλυμι / ἀπόλλυμαι противопоставлены как сотериологические термины. Называя сына ἀπολωλός (буквально: «потерянный, пропавший», но в контексте: «погибший», «духовно мёртвый») отец словно толкует ключевое понятие ἀσώτως как противоположность «спасению», как «неспасённость». Интересно, что в немецкой традиции «блудному сыну» соответствует выражение «verlorener Sohn» — аллюзия на слова отца, но одновременно, как мы видели, и возможное (уже третье) понимание ἀσώτως.

Наконец, этимология открывает нам ещё один интересный семантический нюанс прилагательного ἄσωτος. Сам производящий глагол σώζω («спасать») образован от прилагательного σῶος («целый, неповреждённый, цельный, полноценный»). Спасение — это цельность, отсутствие недостатков. И наоборот, «неспасённость» — это отсутствие или утрата цельности. Уйдя из отцовского дома, нарушив отношения с отцом, молодой человек утратил полноту, которая обретается только в союзе, в единстве с Богом (который представлен в притче отцом). Примером и прототипом утраты целостности в результате отпадения от Бога может служить история грехопадения первого человека. Согласно повествованию Книги Бытия (1, 27), когда Бог сотворил человека (именно «человека» (евр.: אָדָם Адам), а не «людей»!), он сотворил его как мужчину и женщину, то есть имя Адам не было личным именем мужчины, но обозначало человечество в целом, которое тогда состояло из двух личностей. Только в результате грехопадения, отпадения от послушания Богу (сравним это с уходом сына из отчего

2 Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Leuven, 2009. P. 267.

дома, с его «эмансипацией») человек разделился на два пола, причём имело место отчуждение между Адамом и Евой, на что символически указывает их стыд перед взаимной наготой. Таким образом, разрыв с Богом ведёт к утрате человеком целостности, точнее, является такой утратой. ВТД переводит ἄσώτως немецким словом «heillos». Это прилагательное негативной оценки с достаточно широким полем применения. Интересна его этимология: «Heil» в переводе с немецкого означает «спасение», а прилагательное «heil» соответствует греческому σῶος и латинскому integer, то есть «цельный, без недостатков». Таким образом, heillos удачно покрывает оба этимологических аспекта греческого ἄσώτως: «неспасённый, погибший» и «утративший цельность».

2. Притча о неправедном домоправителе

Мы остановимся на двух филологических проблемах этой притчи. Первая — это истолкование выражения: «*в роде своём*» (Синод.) в Лк. 16, 8, вторая связана с разночтениями в греческом тексте Лк. 16, 9.

16, 8b: «ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσι».

Синод.: «ибо сыны века сего догадливее сынов света в своём роде».

СЕ1 в сноске к данному стиху указывает, что выражение: εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν — является гебраизмом. Его еврейский прототип встречается в кумранских текстах и значит «в своей категории». По-русски возможен перевод: «по отношению (предлог εἰς может обладать таким значением) к людям своей категории, своего типа». Епископ Кассиан переводит: «в обращении с людьми рода своего», С. С. Аверинцев — «в делах с подобными себе», СРП — «в делах с себе подобными». ВТД сохраняет гебраизм: «gegenüber ihrem eigenen Geschlecht» («по отношению к своему собственному роду»). В сноске к данному месту ВТД указывает:

«Freiere Übersetzungsmöglichkeit des griechischen Textes: “gegenüber ihresgleichen”, was bedeutet, dass irdisch gesinnte Menschen in den Beziehungen zu ihresgleichen (gleiche Sippe, Gesinnungsgenossen usw., und überhaupt die Menschheit als ganze) erfolgreicher handeln»³.

3 Byzantinischer Text Deutsch – Die Evangelien. Biel-Bienne, 2018. Рус. пер.: «Возможность свободного перевода греческого текста: “по отношению к себе подобным”, означает,

Таким образом, смысл всего высказывания заключается в том, что люди, живущие земными интересами, с бóльшим успехом пользуются умственными способностями для достижения своих целей (имеется в виду, прежде всего, желание обогатиться), чем люди духовные. Своим читателям-подвижникам святые отцы нередко ставят в пример рвение мирских людей, являющих чудеса изобретательности, предпринимающих дальние путешествия, подвергающих себя опасностям и даже рискующих жизнью с целью нажить богатство или прославиться⁴. Такую же ревность, но уже в отношении добродетельной жизни, должны проявлять монахи. Одна из опасностей в духовной жизни — это расслабление, равнодушие к заповедям, отношение к духовным занятиям как к рутине. Утратив озабоченность тем, как принести плоды покаяния и стать достойным учеником Христа, христианин просто в голову не возьмёт, что можно сделать для того, чтобы духовно преуспеть. По-видимому, Христос обличает именно такой равнодушный, несмекалистый, нетворческий, формальный подход к духовной жизни. Непосредственное применение этого поучения Христа касается отношения к имуществу: его следует раздавать нуждающимся. Это приобретёт человеку друзей, которые примут его к себе после смерти (в вечные обители).

В Лк. 16, 9 существует разночтение между византийским текстом и изданием NANTG⁵:

«ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα, ὅταν ἐκλίπητε (NANTG: ἐκλίπη) δεξῶνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰώνιους σκηνάς».

Различные формы глагола ἐκλείπω предполагают разных субъектов. В византийском тексте субъект это «вы», в тексте NANTG — богатство (мамона). Церковнославянский текст и синодальный перевод следуют византийскому тексту и переводят: «чтобы они, когда обнищаете (ц.-сл.: «оскудеете»), приняли вас в вечные обители». ВТД даёт: «damit, wann ihr dahingeschwunden seid, sie euch aufnehmen in die ewigen Zelte». Современные русские переводы следуют тексту NANTG и переводят: «чтобы, когда его не станет, они приняли вас в вечные обители» (Кас.); «чтобы потом, когда денег у вас не станет, они приняли вас в свои

что земные люди более успешно действуют в отношениях с себе подобными (один и тот же род, единомышленники и т. д., и человечество в целом)».

4 См., например, Слово 91 преподобного Исаака Сирина (*Исаак Сирин, прп. Слово 91 // Он же. Слова подвижнические. М., 2002. С. 397–398*).

5 Разночтение не отражено в критическом аппарате NANTG.

вечные дома» (СРП); «чтобы после, когда она (мамона. — м. Н.) от вас уйдёт, они приняли бы вас в жилища вечные» (Аверинцев). Все приведённые решения оправданы как перевод соответствующего греческого текста. При этом ἐκλείω понимается в четырёх (!) разных значениях. Церковнославянский и синодальный переводы понимают ἐκλείω как «испытывать недостачу, нехватку или отсутствие» (в истолковании Т. Мураоки: «to run out of supply»⁶, то есть «не иметь того, что было в наличии ранее»). ВТД исходит из базового значения «отсутствовать, не быть в наличии» и толкует ἐκλείω как dahinschwinden, то есть «прейти, уже не быть, умереть» или же «потерять силу, утратить ответственность, уже не мочь» (немецкий глагол допускает оба понимания) в соответствии с истолкованиями Т. Мураоки: «to cease to exist, to die» и «to lose strength or efficacy, fail to function properly»⁷. В этих переводах субъектом являются люди. Переводы Кассиана и СРП понимают ἐκλείω в базовом значении «не быть в наличии», а Аверинцев — в значении «уходить от кого-то» (Т. Мураока: «to take leave for, become non-existent for somebody»)⁸, что является развитием этого базового значения. В этих переводах (подразумеваемый) субъект — это мамона (богатство / деньги). Есть ли различие в общем смысле между двумя греческими текстами и четырьмя истолкованиями глагола ἐκλείω? Русские переводы текста NANTG (Кас., СРП, Аверинцев) не различаются существенно в истолковании формы ἐκλίπη: «чтобы, когда деньги у вас выйдут / закончатся (то есть когда вы уже не сможете делиться с другими из-за отсутствия денег), они приняли вас в свои вечные дома». Этот же смысл содержится в церковнославянском и синодальном переводах, которые переводят, однако, форму ἐκλίπηте: «чтобы, когда вы обнищаете / оскудеете (то есть когда вы уже не сможете делиться с другими из-за отсутствия денег), они приняли вас в свои вечные дома». Говоря лингвистическим языком, формы ἐκλίπη («не хватать» — о деньгах) и ἐκλίπηте («оскудеть» — о человеке) находятся в отношении конверсивов. В ВТД смысл несколько иной: «чтобы после того, как вы прейдёте / умрёте / утратите силу (то есть утратите возможность делиться с другими не из-за отсутствия денег, но из-за своего предельно слабого физического состояния / смерти), они приняли вас в свои вечные дома». В притче о неправедном домоправителе отстранение

6 «Иссякнуть» (Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Leuven, 2009. P. 211).

7 «Перестать существовать, умереть»; «потерять силу или плодотворность, действовать не должным образом» (Ibid.).

8 «Уйти»; «стать несуществующим для кого-либо» (Ibid.).

от домоуправления, потеря дохода и возможности давать деньги другим — это образ смерти человека. На это, в частности, указывает глагол μεθίσταμαι (Синод.: «когда *отставлен* буду») в стихе 4. В православной традиции это технический термин со значением «умереть» (буквально: «преставиться»). Разница между ВТД и другими рассмотренными переводами заключается в том, что в них ἐκλίπη (ἐκλίπητε) понимается как часть образности притчи («не хватать, обнищать»), в то время как ВТД «расшифровывает» это обнищание как конец земной жизни («оскудение сил и смерть»). Какое из этих пониманий восходит к евангелисту Луке? Если второе, то тогда он написал ἐκλίπητε. Первое возможно при обеих формах. Обращает на себя внимание, что выражение: «ἵνα, ὅταν ἐκλίπητε, δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς» — в стихе 9 служит параллелью к выражению: «ἵνα, ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας, δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἐαυτῶν» («чтобы, когда я буду отставлен от управления, они приняли меня в дома свои») в стихе 4. Этот параллелизм особенно явен в византийском тексте, так как формы μετασταθῶ и ἐκλίπητε обе предполагают человека в качестве субъекта и обе «намекают» на смерть, не являясь глаголами «смерти» в своём первом значении, но включая значение «умирать» в свой семантический спектр. Такая интересная параллель, как нам кажется, с одной стороны, подтверждает правильность перевода ἐκλίπητε как «dahinschwinden» («изнемогать, преходить, умирать»), а с другой, свидетельствует в пользу византийского варианта ἐκλίπητε как первоначального чтения.

3. О пришествии Царствия Божия согласно Лк. 17, 20–24 и далее

В данном разделе будут затронуты три взаимосвязанных вопроса: 1) как понимать выражение «ἐντὸς ὑμῶν» в стихе 21? 2) что понимается под пришествием Царствия Божия «неприметным образом»? 3) как разрешается видимое противоречие между 17, 20b–21 и 17, 23? Начнём с третьего из этих вопросов.

Отвечая на вопрос фарисеев о знаках пришествия Царствия Божия, Иисус сказал: «...не придёт Царствие Божие приметным образом, и не скажут: “вот, оно здесь”, или: “вот, там”. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 20b–21; Синод.). При этом в Лк. 17, 23, говоря о времени, непосредственно предшествующем дню Сына Человеческого, Иисус замечает:

«И скажут вам: “вот, здесь”, или: “вот, там”, — не ходите и не гоняйтесь; ибо как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистает до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой» (Лк. 17, 23–24; Синод.).

Возникает вопрос: так скажут или не скажут: «вот, здесь; вот, там»? Вопрос снимается, если в Лк. 17, 20b–21 и в Лк. 17, 23–24 речь идёт о разных вещах, то есть если Царствие Божие и день Сына Человеческого — не одно и то же. Однако для евангелистов Царствие Божие неразрывно связано с личностью Иисуса Христа, оно явлено в пришествии Сына Человеческого. Признаками его пришествия служат изгнание Иисусом бесов, исцеление им больных, воскрешение мёртвых... В параллельном месте в Евангелии от Матфея (24, 23) люди последних времён говорят о Христе: «Вот, здесь; вот, там». Это указывает на то, что и в Лк. 17, 23–24 речь идёт о Царствии Божием, явленном в день Сына Человеческого. Почему же если, согласно Лк. 17, 23–24, в последние дни некоторые будут указывать местонахождение Царствия, Иисус говорит в Лк. 17, 20b–21, что «не скажут: “Вот, оно здесь”, или: “Вот, там”»?

Мы предлагаем лингвистическое решение этой проблемы. Глагол «говорить / сказать» может обладать разными значениями. Это ясно видно из следующей фразы: «Вы много говорили, но ничего не сказали». Форма ἐροῦσιν, употреблённая безлично в стихах 21 и 23, имеет в них два разных значения: 1) будут «говорить» («строить догадки», но ошибочно) о местонахождении Царствия Божия (см.: Лк. 17, 23–24); 2) «не скажут» («не смогут сказать»), где находится Царствие Божие (поскольку оно, будучи духовной реальностью, не локализуется в пространстве). Это семантическое различие между двумя употреблениями одного и того же глагола в одной и той же грамматической форме было замечено С. С. Аверинцевым⁹ и элегантно передано в его переводе:

«Царство Божие придёт не так, чтобы приход его можно было наблюдать, и не скажешь, здесь оно или там. Ибо вот, Царство Божие посреди вас / внутри вас» (Лк. 17, 20b–21).

Выражение: «И не скажешь» — употреблено безлично в значении «невозможно сказать». В стихе 23 «сказать» употреблено в обычном значении: «И скажут вам: “Вон там! Вот здесь”».

Теперь обратимся к двум другим связанным проблемам: что означает в данном контексте предлог (изначально — наречие) ἐντός и как, вообще, понимать слова Иисуса: «ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστίν» (ст.

9 В других переводах мы не обнаружили следов такого семантического различия.

21)? Согласно словарю В. Бауэра, «несобственный» предлог ἐντός, употреблённый с родительным падежом, может значить и «внутри чего-либо», и «посреди чего-либо (кого-либо)»¹⁰. В. Бауэр пишет о фразе «ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστίν» следующее: «ἐντός ὑμῶν bedeutet wohl nicht *inwendig in euch = in euren Herzen, sondern — sei es jetzt schon, sei es plötzlich einmal — in eurer Mitte*»¹¹. Это краткое определение суммирует семантические и экзегетические возможности истолкования данной фразы, обсуждающиеся в научной литературе. С одной стороны, есть два варианта понимания выражения «ἐντός ὑμῶν»: 1) внутри вас (в вашем сердце); 2) посреди вас. С другой стороны, присутствие Царствия Божия может толковаться тройко: 1) в сердцах людей; 2) посреди слушателей Иисуса (проявление Царствия Божия в Его служении); 3) внезапное пришествие Царствия Божия в будущем. С точки зрения богословия, все эти варианты допустимы так же, как допустимы оба семантических истолкования выражения «ἐντός ὑμῶν». Рассмотрим кратко эти три варианта, начав с третьего: внезапное пришествие Царствия Божия. Как указывает Э. Лозе, основной аргумент в пользу такого понимания даёт широкий контекст: непосредственно после этих стихов в тексте говорится о будущем пришествии Сына Человеческого¹². В качестве аргумента можно привести и то, что внезапность пришествия Царствия объясняет, почему оно *не придёт приметным образом* (Лк. 17, 20). Трудность, с нашей точки зрения — непреодолимая, такого понимания в том, что фразу: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστίν — следует переводить как: «Ибо вот Царствие Божие — раз! — и посреди вас» — или: «Ибо вот: Царствие Божие внезапно окажется посреди вас»¹³. В таких переводах идеи будущности и внезапности привнесены из более широкого контекста, они не оправданы лексико-грамматическим содержанием самой фразы. Таким образом, хотя данное понимание допустимо с точки зрения семантики ἐντός ὑμῶν и соответствует контексту, оно неприемлемо.

10 Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York (N.Y.), 1988. S. 533–34.

11 Рус. пер.: «ἐντός ὑμῶν, вероятно, не означает внутри вас = в ваших сердцах, но — будь то сейчас, будь это внезапно — среди вас» (Ibid).

12 «Der Zusammenhang, in dem dieser Satz steht, legt eindeutig den zukünftigen Charakter der Herrschaft Gottes fest» (Lohse E. Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge. Göttingen, 2008. S. 39). Рус. пер.: «Контекст, в котором помещено это предложение, чётко определяет будущий характер правления Бога».

13 «Gemeint ist daher: Plötzlich, mit einem Schlag ist die Gottesherrschaft in eurer Mitte. Unvermutet wird sie anbrechen, ohne dass man vorher ihre Ankunft vorausberechnen könnte» (Ibid). Рус. пер.: «Имеется в виду следующее: внезапно, одновременно власть Бога проявится среди вас. Она начнется неожиданно, и невозможно предсказать её появление заранее».

Перейдём ко второму пониманию: Царствие Божие (уже) посреди вас. Оно приемлемо и с точки зрения семантики ἐντὸς ὑμῶν, и с богословской точки зрения. Однако непонятно, почему Христос говорит, что Царствие Божие «не придёт приметным образом». Ведь если имеется в виду пришествие Царствия, видимое в служении Иисуса, то это пришествие — видимое, явленное (чудеса, исцеления, изгнания бесов). Изложим третье понимание. В православной эгзегетической традиции, которой следует перевод ВТД, «ἐντὸς ὑμῶν» толкуется как «внутри вас» и вся фраза «ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν» понимается как указание на присутствие Царствия Божия в сердцах верующих в Иисуса людей. Преимущество данного понимания в том, что оно соответствует цели пришествия Сына Божия: очищения, обновления людских сердец, а не установления только внешнего справедливого миропорядка. Такое понимание совпадает с Павловым: «Царствие Божие — не пища и питье, но праведность и мир, и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). На возможное возражение, с которым считается уже свт. Кирилл Александрийский¹⁴, что Иисус не мог сказать фарисеям, не веровавшим в Него, что Царствие Божие в них, можно ответить так: Царствие Божие присутствует во всех в потенции, оно становится актуальностью, только когда прикладывается личное усилие человека, когда Царство Божие силою берётся (Мф. 11, 12). При таком понимании ясно, почему Царствие Божие не приходит *приметным образом* — его приход совершается в сердцах людей. Находят место и аспекты «будущности» и «внезапности», присутствующие в последующем контексте: скрытый от взгляда стороннего наблюдателя процесс созревания Царства Божия в человеческих сердцах придёт к завершению в день Сына Человеческого. Тогда внезапно откроются тайники сердец, *тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их* (Мф. 13, 43).

Окончание следует

Источники

Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Κείμενο-Μετάφραση στὴ δημοτικὴ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία, 2006.
Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien / übersetzt von S'chi-Archimandrit Justin (Rauer). Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.

Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Сретенский монастырь, 2002.

14 См.: Grundmann W. Das Evangelium nach Lukas. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin, 1978. S. 340.

Литература

Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York (N.Y.): De Gruyter, 1988.

Grundmann W. Das Evangelium nach Lukas. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978. Bd. 3.

Lohse E. Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008.

Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Leuven: Peeters, 2009.

БОГОСЛОВИЕ

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СОБОР 1170 ГОДА

Владимир Сергеевич Коробов

магистр теологии
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
vladimir.korobov@mpda.ru

Для цитирования: Коробов В. С. Константинопольский Собор 1170 года // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 48–63. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.003

Аннотация

УДК 27-9|01/07|

Статья посвящена описанию заседаний и богословскому разбору решений Константинопольского Собора 1170 г. Этот Собор являлся логическим продолжением предшествующего Собора 1166 г., который исследовал вопрос о правильном толковании слов Спасителя: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28). Цель настоящей статьи — показать, почему осуждённые толкования: «разделение по примышлению» («*κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσις*») и «общего лица» — являлись еретическими, хотя имели начало в святоотеческих творениях. Структура статьи имеет следующую рубрику: источники, ход Собора, итоги Собора и его последствия, богословие. Толкования: «разделение по примышлению» и «общего лица» — вводили православную мысль в сторону монофизитства. Принцип «разделения по примышлению» не употреблялся прп. Иоанном Дамаскином применительно к Ин. 14, 28, а митрополит Константин Керкирский применил его по своему усмотрению. Оба толкования были схожи между собой не только потому, что опирались на один и тот же источник, но и потому, что относили слова Христа к несуществующей природе.

Ключевые слова: разделение по примышлению, «*Отец Мой более Меня*», Константинопольский Собор 1170 г., Константин Керкирский, Иоанн Иреник, Мануил I Комнин.

Council of Constantinople 1170

Vladimir S. Korobov

MA in Theology

PhD student at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy
Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

vladimir.korobov@mpda.ru

For citation: Korobov, Vladimir S. "Cathedral of Constantinople in 1170". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 48–63 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.003

Abstract. The article is devoted to the description of the meetings and the theological analysis of the decisions of the Council of Constantinople in 1170. This Council was a logical continuation of the previous one, which examined the question of the correct interpretation of the words of the Savior: «My Father is greater than Me» (John 14:28). The purpose of this article is to show why the condemned interpretations of «division by mental representation» («κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσις») and «common person» were heretical, although they had their origin in patristic creations. The structure of the article has the following headings: Sources, The Course of the Council, The Results of the Council and Its Consequences, Theology. The interpretations of «division by mental representation» and «common person» led Orthodox thought towards Monophysitism. The principle of «division by mental representation» was not used by St. John Damascene applied to John 14:28, and Metropolitan Constantine of Kerkir applied it at his own discretion. Both interpretations were similar, not only because they relied on the same source, but because they attributed the words of Christ to a non-existent nature.

Keywords: division by mental representation, common person, My Father is greater than Me, the Council of Constantinople in 1170, Constantine of Kerkir, John Irinik, Manuel I Comnenus.

Введение

С точки зрения Православия, любая богословская позиция, которая умаляет человеческую природу Христа представляет опасность для учения о спасении.

Начиная с XI в., в Византии очень настороженно относились к совмещению богословия с философией. Особенно это касалось вопросов Боговоплощения. Многие из церковных деятелей были осуждены, а анафемы им внесли в «Синодик». Так, например, попытка рационально осмыслить отношение человеческой природы Спасителя к Божественной вызвала конфликт с Никейским Евстратием¹. На Константинопольском Соборе 1117 г. иерарх был осуждён за формулировку, что человечество Христа рабски (δουλικῶς) поклоняется Его недосягаемому (ἀλροσίτῳ) Божеству и будучи неотчуждённой и субстанционально связанной приобретает вечное рабское состояние². Церковные власти усмотрели в учении Евстратия разделение Единого Христа на две ипостаси.

Богословский фон XI–XII вв. складывался вокруг христологической проблематики. Особый акцент ставился на человеческой природе Спасителя. Анализируя указанный период, можно отметить общую тенденцию доказать полноту человеческой природы Христа вплоть до того, чтобы поставить её наравне с Божественной. Христологический максимализм особенно отчётливо проявился в спорах о «славе Христовой», приведших к созыву двух Константинопольских Соборов в 1166 и 1170 г.

Собор 1166 г. исследовал вопрос о понимании слов Спасителя: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28). В ходе заседаний были составлены главы, которыми предписано толковать слова Христа «применительно к человеческой природе, посредством которой Он пострадал»³. Кроме того, был изложен томос, провозглашавший, что Плоть Спасителя имеет равную славу с воспринявшим Её Логосом и должна почитаться с Ним единым поклонением⁴.

Константинопольский Собор 1170 г. был созван по указу византийского императора Мануила I Комнина (1143–1180) и являлся логическим продолжением Собора 1166 г.

1 Евстратий Никейский был осуждён.

2 Τὰ τοῦ Εὐστρατίου τοῦ Νικαίας κεφάλαια 390–394 // *Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire. Paris, 1967. (Travaux et mémoires; vol. 2). P. 69–71.*

3 *Nicetas Choniates. Thesaurus orthodoxae fidei [Lib. XXV] // PG. 140. Col. 261D; Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. P. 75.*

4 *Nicetas Choniates. Thesaurus orthodoxae fidei [Lib. XXV] // PG. 140. Col. 256D.*

Определения Собора 1166 г. не принесли богословского мира в столицу. Недовольства и внутренние несогласия проявлялись как по отношению к точке зрения Мануила, так и по отношению к позиции константинопольского патриарха Луки Хрисоверга (1156–1169). По мнению участников Собора, последний безвольно принимал позицию императора и был неспособен к правильному богословскому рассуждению, за что устаивался неоднократных резких упрёков⁵. После смерти предстоятеля Константинопольской Церкви митрополит Керкирский изрёк в его адрес хулу⁶. Ранее Константин высказал мнение, что Господь произнёс слова: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28), подразумевая Свою человеческую природу в мысленном разделении с божественной. Толкование получило название «разделение по примышлению» («*κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν*»). Оно было осуждено, а сам Константин в тот момент отрёкся от своих слов, как оказалось притворно⁷.

Таким образом, Собор 1170 г. постановил наложить дисциплинарное взыскание на митрополита Константина Керкирского и подтвердить осуждение и его позиции, и его сторонников.

1. Источники

Основные сведения об этих событиях доносят до нас три сохранившихся Деяния, из которых два дают весьма скудные сведения, а третье представляет собой лишь фрагмент. Деяния Собора сохранились в ватопедской рукописи конца XII – начала XIII в. (Cod. Vatopedinus 280, л. 175–182) и впервые были изданы в 1904 г. французским учёным Л. Пети, который сопроводил издание примечаниями⁸. Затем в 1968 г. С. Н. Саккос переиздал Деяния в своей монографии «Отец Мой более Меня»⁹.

Помимо Деяний, имеются также краткие сообщения канониста Феодора Вальсамона и Иоанна Киннама¹⁰.

5 *Joannis Cinnami* Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum // PG. 133. Col. 621B; Рус. пер.: *Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180 гг.). СПб., 1859. С. 281.

6 См.: RegPatr. № 1109. (Les Regestes des Actes du Patrarcat de Constantinople. Vol. 1. Fasc. II et III. Les Regestes de 715 a 1206 / éd. V. Grumel. Paris, 1989. P. 540).

7 *Nicetas Choniates*. Thesaurus orthodoxae fidei [Lib. XXV] // PG. 140. Col. 252B.

8 *Petit L.* Documents in edits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires // BB. 1904. T. 11. Вып. 3–4. С. 479–493.

9 *Τὰ Πρακτικὰ 1170 // Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἔστιν». Θεσσαλονίκη, 1968. Τ. 2. Σ. 186–202.

10 *Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μου ἔστιν». Θεσσαλονίκη, 1968. Τ. 2. Σ. 93–94.

2. Ход Собора

2.1. Первое заседание

Оно состоялось 30 января 1170 г. в пятницу в зале трёхчастных порфирных палат Большого дворца Мануила (Μέγα Παλάτιον). Председателем был сам император Мануил, которому сопредисутствовали шестнадцать официальных представителей, синклит и господские архонты: Андроник и Иоанн Комнины; Алексей и Стефан Контостефаны, Феодор Ватац, Иоанн Кантакузин, Константин и Иоанн Дуки, Андроник Каматир, великий логофет Михаил Агиофеодорит и др. В заседании также принимали участие в общей сложности сорок три архиерея, в числе которых были патриарх Константинопольский Михаил III и патриарх Иерусалимский Никифор¹¹. Антиохийский патриарх Афанасий в этот раз приглашён не был. По мнению С. Н. Саккоса, это случилось потому, что он принимал осуждённое на прошлом Соборе толкование Ин. 14, 28 с точки зрения кеносиса¹².

Для допроса был вызван митрополит Керкирский Константин. Его защитное слово, к сожалению, утеряно. Судя по голосам епископов, он впал в разные догматические заблуждения и не смог оправдаться. Константин подвергся обвинению в монофизитстве, докетизме, теопасхизме, манихействе, в противлении утверждённому учению и царскому эдикту, а также лицемерии и оскорблению почившего патриарха Луки. Затем по поводу его учения должен был высказаться каждый епископ и предложить меру наказания. Большинство епископов согласились низложить митрополита Константина. В конце собрания патриарх Константинопольский Михаил III утвердил это решение, к которому присоединились архонты¹³.

2.2. Второе заседание

Второе заседание состоялось 18 февраля 1170 г. в среду первой недели Великого поста в храме Большого дворца Мануила (Μέγα Παλάτιον). Председательствовал император Мануил. С ним присутствовали родственники: Андроник, Иоанн и Алексей Комнины, Михаил Гавра, Иосиф Вриенний, а также Василий Трипсих и др. Из числа духовенства

11 Τὰ Πρακτικὰ 1170 // Op. cit. Σ. 186–187.

12 Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Τ. 2. Σ. 85.

13 Τὰ Πρακτικὰ 1170 // Op. cit. Σ. 189–195.

были: патриарх Константинопольский Михаил III Анхиальский, которому сопредседествовали следующие архиереи: Стефан Кесарийский, Николай Эфесский, Михаил Ираклийский, Михаил Никомидийский, Лука Мокесийский, Иоанн Критский, Феодул Селиврийский, Иоанн Бизийский, Константин Аркадиопольский и господские архонты¹⁴.

На Соборе исследовался вопрос об Иоанне Иринике, игумене монастыря Святого Никифора на горе Воравион в Понте (монастырь Ваталá). Иоанн, вероятно, присутствовал на первом заседании предыдущего Собора и поддерживал толкование «разделения по примышлению»¹⁵. Игумен ушёл недовольный решениями и притворно подписал их. Вернувшись в монастырь, он стал распространять свою точку зрения. Как указывает Л. Пети, Ириник доверился некоему игумену Троицкого монастыря Павлу, который сказал, что результаты Собора 1166 г. ни к чему хорошему не приведут¹⁶. Слух быстро дошёл до императора, и самодержец, получив извещение от патриарха, вызвал обоих во дворец. Павел во всём признался, а Ириник, видимо, скрыл свои взгляды, поэтому василевс распорядился разыскать его творения. В келье Ириника была найдена рукопись (схедарий) с надписью «Слово апологетическое к Собору в Константинополе о словах “*Отец Мой более Меня*” (Ин. 14, 28)». Разумеется, содержимое этой рукописи противоречило соборным решениям и эдикту императора. Произведение Ириника было прочитано в его присутствии. Потеряв всякую надежду скрыть своё лжеучение, Иоанн стал дерзновенно защищать свои взгляды и сказал, что никогда не примет толкования слов: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — применительно к Плоти Христовой¹⁷.

Согласно Деяниям Собора, Ириник был человеком богословски малограмотным. В конце концов он осознал, что впал во многие противоречия, поэтому попросил прощения. Патриарх Михаил решил не осуждать его сразу, а испытать в искренности покаяния. Хотя окончание Деяний утеряно, можно с уверенностью вслед за С. Н. Саккосом заключить, что покаяние Ириника было притворным. В противном случае ради него не собрали бы другого заседания¹⁸.

14 Ibid. Σ. 196.

15 Хотя С. Н. Саккос считает, что Ириник был в числе голосовавших на первом заседании Собора 1166 г. (см.: *Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν»*. Т. 2. Σ. 88), тем не менее мы не находим упоминание о нём в актах, изложенных Никитой Хониатом.

16 См.: *Petit L. Documents et edits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires // BB. 1904. Т. 11. Вып. 3–4. С. 475.*

17 *Τὰ Πρακτικὰ 1170 // Op. cit. Σ. 197–198.*

18 *Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν»*. Т. 2. Σ. 90.

2.3. Третье заседание

Заседание состоялось 20 февраля 1170 г. в пятницу первой седмицы Великого поста в храме Святой Софии. На нём присутствовали: патриарх Михаил Константинопольский и тридцать два епископа и митрополита. Целью собрания было окончательное утверждение наказания для митрополита Константина Керкирского. На первом заседании большинство епископов предложили для него не анафему, а только низложение, надеясь на его покаяние. Также необходимо было поинтересоваться мнением некоторых отсутствующих на тот момент архиереев. В конце концов все единогласно приняли решение анафематствовать Константина и объявить об этом через два дня в Неделю Торжества Православия¹⁹. На этом заканчивается сохранившийся фрагмент третьего Деяния.

Опираясь на материалы и ход Собора 1166 г., С. Н. Саккос считает, что было ещё два Деяния. Первое, повествующее о низложении Иоанна Ириника, состоялось 19 или 21 февраля, а другое, с описанием событий, проходило в саму Неделю Торжества Православия²⁰.

3. Итоги Собора и его последствия

По итогам Собора 1170 г. были преданы анафеме двое еретиков: митрополит Константин Керкирский и монах Иоанн Ириник. Против них были составлены и добавлены в Синодик шесть догматических глав. Их не стоит путать с теми статьями, которые были сформулированы на предыдущем Соборе 1166 г. Содержание глав кратко можно передать следующим образом.

В первой главе предаются анафеме те, кто не принимает толкования слов Спасителя: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — как сказанных Им по отношению к Отцу как Виновнику Его бытия (толкование «причины») и в соответствии с Его человеческой природой (толкование «по человечеству»), но настаивает на толковании «разделение по примышлению» («*κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν*»), которое допустимо лишь применительно, когда говорится о рабском состоянии человеческой природы и её неведении.

Во второй и третьей главе анафематствуются все сочувствующие богословским взглядам митрополита Константина. В четвёртой и пятой

19 Τὰ Πρακτικὰ 1170 // Op. cit. Σ. 199–200.

20 Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Τ. 2. Σ. 90–91.

подвергается анафеме сам митрополит Константин и его толкование «разделение по примышлению» («κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν»). Наконец, в шестой главе отлучается Иоанн Ириник и его еретические сочинения²¹.

Отметим, что Иоанн Киннам упоминает об осуждённом Иоанне Керкирском. Это ошибка, возникшая при переписывании, которая повлекла за собой две другие: некоторые исследователи стали говорить о трёх осуждённых лицах и связывать их с командой Димитрия Лампского²².

Противодействие Соборам 1166 г. и 1170 г. сохранялось в следующем столетии. Например, Вальсамон указывал на Собор в Константинополе, который сверг некоторых священнослужителей, следующих сочинениям Ириника²³.

4. Богословие Собора

По мнению Тетфорда, осуждение толкования «разделение по примышлению» («κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν») внесло в византийское богословие вклад, который ещё не получил должного признания²⁴.

Согласно актам Собора, Константин Керкирский считал, что Господь назвал Отца большим Себя, подразумевая Свою человеческую природу в мысленном разделении с божественной²⁵. Толкование приводило к нарушению ипостасного союза и уподобляло Христа отдельному человеческому индивиду²⁶. Действительно, утверждение о разделении природ с очевидностью ведёт к несторианству. Однако мы не встречаем таких обвинений. На первом заседании митрополит Константин подвергся осуждению в первую очередь за монофизитство²⁷. Монофизиты

21 Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. P. 77–81.

22 Σάκκος Σ. Ν. «'Ο Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Τ. 2. Σ. 93–94.

23 Theodorus Balsamon. Canones sanctorum partum qui in Trullo imperialis palatii Constanti-nopoli convenerunt tempore Justiniani religiosissimi et christianissimi nostri imperatoris // PG. 137. Col. 737AB.

24 Thetford G. The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. № 2. P. 150.

25 «... ибо он (Керкирский), уже однажды показав своё мнение, сказал, что Господь, как подобает человеку, назвал Отца большим Себя по причине разделения по примышлению» («ἔφη γάρ (ὁ Κερκύρας) ἤδη δοὺς τὴν γνώμην δηλοῦσαν, διὰ τὴν κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν ἀνθρώπου πρὸς εἰρήκῆναι τὸν κύριον μείζονα ἑαυτοῦ τὸν Πατέρα») (см.: Τὰ Πρακτικὰ 1170 // Op. cit. Σ. 188).

26 Edictum de controversia quaterus Pater major Christo sit 72–75 // Mango C. The Conciliar Edict of 1166 // Dumbarton Oaks Papers. 1963. Vol. 17. P. 326.

27 Τὰ Πρακτικὰ 1170 // Op. cit. Σ. 190, 192.

учили, что после Воплощения во Христе обнаруживается одна сложная природа, в которой Божество подавляет человечество, а общение свойств является односторонним. Видный представитель этой ереси Севир Антиохийский готов был признать наличие человечества только умозрительно или «по примышлению» (*κατ' ἐπίνοίαν*)²⁸.

Константин Керкирский также открыто исповедовал, что нет никакого различия между двумя природами Христа²⁹, поэтому С. Н. Саккос считает, что с догматической точки зрения теория Константина отрицала реальность и совершенство человеческой природы³⁰. Прот. И. Мейендорф пишет, что логика митрополита сводилась к следующему. Поскольку человеческая природа Христа была обожена, она в силу этого стала почитаться наравне с Его божественной природой. Следовательно, человечество Христа не может быть низшим Отца. Такое допустимо только в мысленном представлении, то есть «разделении по примышлению» («*κατ' ἐπίνοίαν διαίρεσιν*»)³¹.

Термин «*ἐπίνοια*» имеет давнюю историю употребления. Происходящий из философской литературы, он широко использовался святыми отцами. Это обстоятельство и побуждает нас задаться вопросом: почему толкование Константина Керкирского, основанное, как кажется, на святоотеческом материале, было осуждено на Соборах 1166 г. и 1170 г.?

В обобщённом смысле слово «*ἐπίνοια*» означает совокупность интеллектуальных способностей человека. В дореволюционной традиции оно часто переводилось на русский язык как «примышление», а сочетание «*κατ' ἐπίνοίαν διαίρεσιν*» — «разделение по примышлению». Более адекватным переводом, по мнению учёных, является всё-таки словосочетание «мысленное представление», которое учитывает и функциональное, и результативное значение³².

В философской литературе термин «*ἐπίνοια*» берёт начало в преамбуле «Введения» к «Категориям» Аристотеля, которое сделал Порфирий³³.

28 Феодор (Юлаев), иером. Монофизитство // ПЭ. 2018. Т. 46. С. 689–690.

29 Τὰ Πρακτικὰ 1170 // Op. cit. Σ. 191.

30 Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Т. 1. Σ. 129.

31 Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. М., 2000. С. 223–224.

32 Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике свт. Василия Великого с Евномием. Дис. канд. философских наук: 09.00.03. М., 2005. С. 75.

33 Benito Duran A. El nominalismo arriano y la filosofia cristiana: Eunomio y San Basilio // Augustinus. 1960. Vol. 5. P. 210.

Его часто употребляли в значениях «мысль» и «понятие». Он также часто встречался в оппозиции «бытие» — «мышление». В таком ключе, например, его употреблял Арий. Он считал, что мыслить мы можем одно, а в действительности может быть совсем иначе, поэтому Господь для него является Сыном Божиим только по примышлению (κατ' ἐπίνοιαν)³⁴.

Для свт. Василия Великого «ἐπίνοια» является рациональной способностью, согласно которой, с одной стороны, предмет подвергается аналитическому рассмотрению, а с другой — формируются синтетические понятия. Вначале органы чувств накапливают данные, а затем формируется чувственное представление, которое потом обрабатывается нашим разумом. Этот процесс называется понятием «примышление», что можно также соотнести с термином «размышление»³⁵.

Свт. Григорий Нисский определял «ἐπίνοια» как процесс познания в целом: «примышление есть способность открывать неизвестное, отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий. Ибо, составив некоторое понятие об искомом, мы, при помощи вновь находимых понятий, соединяя выводы с тем, что понято в начале, ведём до конца начатое нами исследование»³⁶. Для него понятие «ἐπίνοια» — это способность к изобретательной и творческой деятельности, благодаря которой человек осваивает и приспособляет окружающий мир³⁷.

Каппадокийцы не разрывали бытие и мышление. Вслед за ними шёл и св. Иоанн Дамаскин. Он подразумевал два значения «ἐπίνοια»: мыслительная деятельность и вымысел, который именовал «чистым примышлением». В полемике с монофизитами, не признававшими две природы и допускавшими их лишь в умозрении (т. е. κατ' ἐπίνοιαν), учитель Церкви отмечал их противоречие:

«Стало быть, вы, говоря, что после соединения Божество и человечество во Христе существуют по примышлению, не признаёте их

34 Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике свт. Василия Великого с Евномием. С. 92–93.

35 *Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium I, 6* // PG. 29. Col. 524A:13–524C:9. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия I, 6 // *Он же.* Творения. М., 2008. Т. 1. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей; кн. 3). С. 118–119.

36 *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12, 2* // PG. 45. Col. 969C:3–10. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия. Кн. 12 // *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 2. С. 370. (Патристика: тексты и исследования).

37 Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике свт. Василия Великого с Евномием. С. 91.

в действительности и на деле. И тогда по истине и в существовании Он не будет у вас ни человеком, ни Богом, но чем-то другим, помимо этого»³⁸.

Злоупотребление словосочетанием «κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν» в Византии началось в начале XII в. В это время Евстратия Никейского осудили за формулировку доктрины о том, что во Христе человечество поклоняется божеству как раб — своему господину. После соборного разбирательства в Синодик была добавлена соответствующая глава с анафемой, где отмечалась необходимость осторожно употреблять понятие «κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν»³⁹.

Источником, на который опирались богословы в XII в. были в основном труды прп. Иоанна Дамаскина. Классификация его речений о Христе в «Точном изложении православной веры» достаточно сложная. Он выделяет четыре больших рода: до вочеловечения, в соединении естеств, после соединения естеств и после Воскресения. Каждый из родов разбивается на несколько видов, а один вид имеет ещё деление на подвиды. Преподобный говорил, что евангельские изречения, в которых Господь предстаёт как человек, объясняются шестью способами. Один из них следует понимать в соответствии с «разделением по примышлению»:

«Ибо если мыслью разделишь то, что в действительности неотделимо, то есть плоть от Слова, то Он называется и рабом, и не обладающим ведением; ибо был с рабским и не обладавшим ведением естеством, и плоть, если не была соединена с Богом Словом, была рабскою и не обладавшею ведением; но, по причине ипостасного

38 *Ioannes Damascenus. Contra Iacobitas 29 // PTS. 22. S. 120. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Послание к яковиту 29 // Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 164.*

39 «Если кто не со всякой осторожностью использует понятие “разделение по примышлению” и не только к явлению различия во Христе двух природ, неизреченным образом соединившихся неслитно и нераздельно, но злоупотребляет таковым разделением и говорит, что человечество другое не только по природе, но и по достоинству, служит Богу и приносит рабское служение и отдаёт приличную честь как должную, подобно служеным духам, служащим и рабски поклоняющимся Богу... — анафема» («Τοῖς μὴ μετὰ πάσης εὐλαβείας χρωμένοις τῇ κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσει πρὸς δήλωσιν μόνον τῆς ἑτερότητος τῶν ἐν Χριστῷ συνδραμουσῶν ἀρρήτως δύο φύσεων καὶ ἐν αὐτῷ ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως ἡνωμένων, ἀλλὰ καταχρωμένοις τῇ τοιαύτῃ διαιρέσει καὶ λέγουσι τὸ πρόσλημμα, οὐ τῇ φύσει μόνον ἕτερον, ἀλλὰ καὶ τῇ ἀξίᾳ, καὶ ὅτι λατρεῖται Θεῷ καὶ ὑπηρεσίαν προσφέρει δουλικῆν, καὶ τιμὴν τὴν προσήκουσαν ἀπονέμει ὡς ὀφειλήν, καθάπερ τὰ λειτουργικὰ πνεύματα τὰ τῷ Θεῷ ὑπηρετοῦντά τε καὶ λατρεύοντα δουλικῶς, ... — ἀνάθεμα») (*Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. P. 71*).

соединения с Богом Словом, и не была рабскою, и не обладала неведением. Вследствие того Он назвал Отца даже Богом Своим»⁴⁰.

Приведённое выше место из Дамаскина является видом речений после соединения естеств, где Господь указывает на Своё человечество. Оно находилось в подборке цитат Мануила, которая была специально подготовлена перед началом Собора 1166 г.⁴¹ Здесь фактически скрыта другая цитата: «...восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17). Митрополит Константин Керкирский посчитал этот стих равносильным Ин. 14, 28⁴². Сам прп. Иоанн относил фразу: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28) — к высказываниям о Христе до человечения и толковал её в триадологическом смысле, то есть Отец больше Сына как Причины Его бытия⁴³.

Параллельно мы можем увидеть, что схожий эпизод, где Господь молился в Гефсиманском саду, святой Иоанн также объясняет триадологически: «Он молился, чтобы показать, что Он не противник Богу, почитая Отца как Свою Причину»⁴⁴. В этом и других местах (см.: Ин. 11, 34; Мф. 21, 19; Ин. 8, 59 и др.) Господь не испытывал необходимости действовать, а поступал как человек, если это могло принести пользу.

По мнению митрополита Илариона (Алфеева), Константин Керкирский считал, что между божеством и человечеством во Христе существует воображаемое различие («κατ' ἐπίνοιαν»), в то время как прп. Иоанн Дамаскин предлагал разделение «κατ' ἐπίνοιαν» в качестве возможного богословского метода. В этом состояла разница между святоотеческим толкованием и мнением еретика⁴⁵. С. Н. Саккос также отмечал, что Константин заблуждался, поскольку называл разделение воображаемым, а единство реальным. Вместо этого нужно было считать разделение реальным, а единство воображаемым⁴⁶.

Таким образом, толкование «разделение по примышлению» не употреблялось прп. Иоанном Дамаскином применительно к Ин. 14, 28, а митрополит Константин Керкирский применил его по своему усмотрению.

40 *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 91:105–110 // PTS. 12. S. 216. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2003. С. 148.

41 *Nicetas Choniates*. Op. cit. // PG. 140. Col. 208B–D.

42 *Ibid.* // PG. 140. Col. 244C.

43 *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 91:16–26 // PTS. 12. S. 212–213. Рус. пер.: Указ. соч. С. 146.

44 *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 91:91–92 // PTS. 12. S. 215. Рус. пер.: Указ. соч. С. 148.

45 *Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 2013. С. 208–209.

46 *Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ Μου μεῖζων Μοῦ ἐστίν». Т. 1. Σ. 129.

В догматической главе Собора, где анафематствуется монах Иоанн Ириник говорится, что он рассуждал о выражении Ин. 14, 28, будто оно не сказано в соответствии с неизреченным единением природ и не относится к совершенной человеческой природе Христа. Он утверждал, что человечество берётся лишь в мысленном (*κατὰ ψιλλὴν ἐπίνοιαν*) отделении от божества, как будто бы оно никогда не было соединено с ним и воспринимается как общее человеческое⁴⁷. По его мнению, Господь произнёс слова: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — и ни как Бог, и ни как человек, но от лица общей человеческой природы (толкование «общего лица»). Тетфорд указывал, что Ириник и сторонники толкования «общего лица» отличали человечество Христа от нашего⁴⁸.

Исследователь С. Н. Саккос комментировал, что смысл толкования «общего лица» заключался в том, что Христос говорил ни как Глава мистического Тела — Церкви, но как наш посредник к Отцу, облакаясь в природу конкретного индивидуума⁴⁹. С одной стороны, учение о восприятии Христом природы конкретного индивидуума уже подвергалось осуждению в лице монофизитского философа Иоанна Филопона⁵⁰. С другой, в словах Христа не было бы смысла, поскольку и так ясно, что Бог больше любого человека.

Несмотря на осуждение термина «разделение по примышлению» как толкования Ин. 14, 28, византийские авторы продолжали его использовать. Сторонник унии с Западом константинопольский патриарх Иоанн Векк, рассуждая о Божественной сущности, утверждал, что разногласия в вопросе об исхождении Святого Духа касаются лишь терминологии. Он считал, что Троица может быть таковой только при наличии посредника. Патриарх-униат предлагал различать Лица в Пресвятой Троице «*κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν*»⁵¹. Философ и антипаламит XIV в. Иоанн Кипариссиот задавался вопросом: если общее созерцается в действии, а различное — мысленно, то, как возможно показать, что они не соединились?⁵²

47 *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie. P. 81.

48 *Theford G.* The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople. P. 150.

49 *Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Т. 2. Σ. 66–67.

50 *Ioannes Philoponus.* *Arbiter* 7, 23 // *Sanda.* 1930. P. 22–23. Цит. по: *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // ПЭ. 2015. Т. 24. С. 628–647.

51 См.: *Ioannes XI Beccus.* De processione Spiritus Sancti 7, 5 // PG. 141. Col. 221A.

52 «Итак, если слово о сверхсущностной Троице таково, что в Ней созерцается как общее, так и различное, то как возможно показать, что какая-либо общность не соединилась в действии и какая [не соединилась] в мысленном представлении?» («Εἰ τοῦτον ἄρ' οὖν τὸν λόγον ἐπὶ τῆς ὑπερουσίῳυ Τριάδος, ἥ τε κοινότης, ἥ τε διάκρισις θεωρεῖται, πῶς ἄρα

Заключение

Константинопольский Собор 1170 г., осудивший митрополита Константина Керкирского и Иоанна Ириника, показал, что любая попытка атаковать полноту и совершенство человеческой природы во Христе будет пресекаться как угроза учению о спасении. Философское понятие «разделение по примышлению» (*κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν*) плохо вписывалось в богословский контекст XII столетия. Уже при императоре Алексее Комнине к нему стали относиться осмотрительно. Митрополит Константин Керкирский был отлучён от Церкви за уклонение в монофизитство, поскольку отрицал две природы во Христе. Он готов был допустить, что Спаситель, произнося: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — подразумевал Свою человеческую природу, но только мысленно отделяя её от божественной.

Константин думал, что защищает реальность человечества во Христе, а на самом деле отрицал это. Признавая обожение человеческой природы, он перестал различать обе природы, поэтому фактически утверждал одну божественную природу во Христе. Сталкиваясь с евангельскими словами, которые умаляли Господа в сравнении с Отцом, Константин мог принять их только «*κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν*». Мнение еретика только на первый взгляд было основано на святоотеческом материале, при внимательном же рассмотрении можно заметить, что оно было подтасовано.

Монах Иоанн Ириник предлагал возродить учение Филопона о частных сущностях. Для него Христос облёкся в природу конкретного индивидуума. Его позиция также отталкивалась от понятия «*κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν*», взятого у прп. Иоанна Дамаскина. Ириник утверждал, что Господь говорил о человеческой природе в целом. Мысленно отделяя её от божества, он тем самым представлял какую-то абстракцию, причём явно отличную от нашей природы.

В качестве наблюдения отметим также, что мнения обоих еретиков были далеки от реального евангельского сюжета. Во время ночи страдания Спаситель вряд ли стал бы говорить о таких абстрактных богословских вещах с перепуганными учениками.

δυνατὸν φάνα τιὰ τὴν ἐν πράγματι κοινότητα μὴ συναγαγόντα καὶ τὴν κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν;») (*Ioannes Cyparissiotēs. Orationes antirrheticæ quinque contra Nilum Cabasilam 3, 4:55 // Γεωάννου τοῦ Κυπρισσιώτου κατὰ Νεῖλου Καβάσιλα λόγοι πέντε ἀντιρρητικοί / ἐκδ. Σ. Θ. Μαραγκουδάκης. [Editio princeps]. Ἀθήναι, 1985. (Ἠσυχαστικά καὶ φιλοσοφικά μελέται; τ. 13). Σ. 188).*

Таким образом, оба еретика, Ириник и Константин, впадали в два заблуждения: догматическое и герменевтическое. Они отождествляли себя с монофизитами и относили всю силу слов Ин. 14, 28 к несуществующей природе, поэтому два толкования — «разделения по примышлению» и «общего лица» — были сродны друг другу.

Источники

- Basilius Caesariensis*. Adversus Eunomium // PG. T. 29. Col. 497–669, 672–768.
- Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium // PG. T. 45. Col. 248–1121.
- Guillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire. Paris: Editions E. de Boccard, 1967. (Travaux et mémoires; vol. 2).
- Ioannes Cyparissiotis*. Orationes antirrheticæ quinque contra Nilum Cabasilam // *Ἰωάννου τοῦ Κυπρισσιώτου κατὰ Νεῖλου Καβάσιλα λόγοι πέντε ἀντιρρητικοί* / ἐκδ. Σ. Θ. Μαραγκοῦδάκης. Ἀθήναι, 1985. (Ἠσυχαστικαὶ καὶ φιλοσοφικαὶ μελέται; τ. 13). Σ. 45–288.
- Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. P. V. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 109–153.
- Ioannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2 / hrsg. P. V. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 3–239.
- Ioannes Philoponus*. Arbitr // *Iohannis Philoponi opuscula monophysitica* / ed. A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930.
- Ioannes XI Beccus*. De processione Spiritus Sancti // PG. T. 141. Col. 157–276.
- Ioannis Cinnami* Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum // PG. T. 133. Col. 309–678.
- Les Regestes des Actes du Patrarcat de Constantinople. Vol. 1. Fasc. II et III. Les Regestes de 715 a 1206 / éd. V. Grumel. Paris: Institut Français d'études Byzantines, 1989.
- Nicetas Choniates*. Thesaurus orthodoxæ fidei [Lib. XXV] // PG. T. 140. Col. 202–282.
- Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия I, 6 // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2008. Т. 1. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей; кн. 3). С. 109–139.
- Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар: Текст, 2006. Т. 2. (Патристика: тексты и исследования).
- Иоанн Дамаскин, прп.* Послание к яковиту // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и коммент. свящ. М. Козлова и Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 154–193.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Изд. Сретенского мон-ря, 2003.
- Иоанн Киннам.* Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180) / пер. под ред. проф. В. Н. Карпова. СПб.: Тип. Г. Трусова, 1859. (Византийские истории, переведенные с греческого при С. Петербургской духовной академии; кн. 2).

Литература

- Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М.: Вече, 2013.
- Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // ПЭ. 2015. Т. 24. С. 628–647.
- Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. М.: ПСТБИ, 2000.
- Феодор (Юлаев), иером.* Монофизитство // ПЭ. 2018. Т. 46. С. 679–696.
- Михайлов П. Б.* Анализ философской аргументации в полемике свт. Василия Великого с Евномием. Дис. канд. философских наук: 09.00.03. М.: Ин-т философии РАН, 2005.
- Benito Duran A.* El nominalismo arriano y la filosofia cristiana: Eunomio y San Basilio // Augustinus. Revista trimestral. 1960. Vol. 5. P. 207–226.
- Petit L.* Documents in edits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires // ВВ. 1904. Т. 11. Вып. 3–4. P. 465–493.
- Thetford G.* The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. № 2. P. 143–161.
- Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Ἐρίδαι καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ΄ αἰῶνα. Θεσσαλονίκη: [χ. ό.], 1968. Т. 1.
- Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Ἐρίδαι καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ΄ αἰῶνα. Θεσσαλονίκη: [χ. ό.], 1968. Т. 2.

БОГ ЕСТЬ БЫТИЕ ИЛИ БОГ БЕЗ БЫТИЯ? ДИСКУССИЯ В СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ: ДЖ. МИЛБАНК VERSUS Ж.-Л. МАРИОН

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия
старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной
академии
141300 Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
solonchenko81@yandex.ru

Для цитирования: Солонченко А. А. Бог есть Бытие или Бог без бытия? Дискуссия в современном богословии: Дж. Милбанк versus Ж.-Л. Марион // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 64–78. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.004

Аннотация

УДК 27-14

В статье проводится анализ дискуссии в современном западном богословии о допустимости описания Бога с помощью категории «бытие». В публикации применяются методы историко-философского исследования, компаративный метод, метод контекстуального прочтения. В первой части статьи автор исследует концепцию «Бог без бытия» Ж.-Л. Мариона, выявляются философский контекст и богословские основания, на которых строится эта концепция. Во второй части статьи проводится анализ позиции Дж. Милбанка, который критикует Ж.-Л. Мариона и утверждает, что «Бог есть Бытие». Автор указывает, что озабоченность Дж. Милбанка «вопросом бытия», связана с влиянием на него богословия Г. У. фон Бальтазара, которое, в свою очередь, сформировалось не без влияния со стороны философии М. Хайдеггера. Автор показывает, что оба подхода к описанию Бога допустимы, а их различие обусловлено различием языков и систем координат, из которых они исходят. Марионовский Бог — это Бог без «хайдеггеровского бытия», а Бог Дж. Милбанка — это Бог с «нехайдеггеровским бытием».

Ключевые слова: современное богословие, Бог, бытие, Марион, Милбанк, Бальтазар, Хайдеггер, постметафизическая теология.

Is God Being or is God Without Being? Discussion in Modern Theology: J. Milbank Versus J.-L. Marion

Alexander A. Solonchenko

PhD in Theology

Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. "Is God Being or is God Without Being? Discussion in Modern Theology: J. Milbank Versus J.-L. Marion". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 64–78 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.004

Abstract. The article analyzes the discussion in modern Western theology about the permissibility of describing God using the category «Being». The publication uses the methods of historical-philosophical research, the comparative method, the method of contextual reading. In the first part of the article, the author examines the teaching «God without Being» by J.-L. Marion, identifies the philosophical context and the theological foundations on which this concept is based. In the second part of the article, the author analyzes the concept of J. Milbank, who criticizes J.-L. Marion and claims that «God is Being». The author points out that J. Milbank's concern with the «question of being» is connected with the influence of the theology of H. U. von Balthazar on him, which, in turn, was formed not without the influence of the philosophy of M. Heidegger. The author shows that both approaches to the description of God are acceptable, and their difference is due to the difference in languages and coordinate systems from which they originate. The God of J.-L. Marion is a God without a «heidegger's Being», and the God of J. Milbank is a God with a «non-heidegger's Being».

Keywords: modern theology, God, Being, Marion, Milbank, Balthazar, Heidegger, post-metaphysical theology.

Введение

В 1982 г. вышла книга французского католического мыслителя Ж.-Л. Мариона «Бог без бытия»¹. Книга вызвала в западном мире бурные дебаты, которые не прекращаются и по сей день. И хотя эти дебаты вспыхнули на Западе, их отголоски доходят и до русскоязычной науки и богословия². Становится актуальным сравнительный анализ позиции Ж.-Л. Мариона, который говорит о «Бог без/вне бытия», и позиции его критиков, утверждающих, что «Бог есть прежде всего Бытие».

«Бог без бытия»

Ж.-Л. Марион является представителем постметафизического направления постмодернистской теологии. Он развивает богословие в условиях постмодерна, важнейшими идеями которого являются «смерть Бога», «смерть субъекта», «конец метафизики» и др.

Идея «смерти Бога» понимается Ж.-Л. Марионом как «смерть концепта»³. Для него любое метафизическое определение Бога есть «его привязка к горизонту собственного понимания и схватывания»⁴. Он пишет:

«чем ближе мы подходим к понятию, которое замещает собою божественное, тем сомнительнее его претензии на такое замещение»⁵.

Все метафизические определения Бога, такие как *causa sui*, «достаточное основание», *actus purus* и другие — всё это, «по Мариону, является не чем иным, как рафинированным образом библейского идола, а не библейского Бога»⁶. И потому «смерть Бога» не имеет никакого отношения к Богу Авраама, Исаака и Иакова. Наоборот, «смерть

- 1 *Marion J.-L. Dieu sans l'être. Paris, 1982. Англ. перевод см.: Marion J.-L. God Without Being: Horse-Text. Chicago (Tex.); London, 2012.*
- 2 Критические оценки идеям Ж.-Л. Мариона дали, например: А. М. Гагинский и О. Б. Давыдов. (См.: *Гагинский А. М. Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 116; Давыдов О. Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М., 2020. С. 28).*
- 3 *Ястребцева А. В. Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии // Философские науки. М., 2010. № 7. С. 46.*
- 4 *Ямпольская А. В. Неохайдеггеринский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 175.*
- 5 *Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной // Символ. 2009. № 56. С. 26.*
- 6 *Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Харьков, 2010. (Серия «Сучасна теологія»). С. 112.*

Бога», понятая как смерть концептуальных идолов, помогает расчитать путь к живому Богу: «смерть Бога» немедленно подразумевает «смерть смерти Бога»⁷, ибо «дисквалифицируя одно региональное понятие Бога, она открывает бесконечные возможности других имён»⁸.

Развитие современной теологии, считает Ж.-Л. Марион, должно проходить с учётом сложившейся ситуации «конца метафизики», поэтому богословие, для того чтобы стать истинным (каким оно было, например, у Ареопагита и Бонавентуры), должно освободиться от зависимости от метафизики, то есть перестать быть модерным и онтологическим⁹. По мнению Ж.-Л. Мариона, только Откровение является единственно возможным и необходимым основанием любой теологии, достойной этого имени, тогда как в модерне определяющим вектором является метафизика субъекта¹⁰. Субъект модерна познаёт с помощью рациональных определений. Метафизическая теология исходит из того же принципа: учение о Боге выражается в рациональных понятиях и определениях, в нём разум превалирует над верой. Но Бог по Своей сути не ограничен, не имеет определения, ибо любое *о-предел*-ение неминуемо налагает предел, ограничивает, поэтому для Ж.-Л. Мариона любое понятие Бога неадекватно, разница только в степени этой неадекватности¹¹. Он указывает на «бесконечную пропасть несоответствия, зияющую между Богом и любым из возможных имён»¹².

Ж.-Л. Марион говорит, что истинное богословие должно «сопрягать в себе строгость точного языка с требованиями, гарантирующими дистанцию»¹³, то есть иметь иконический характер, поэтому у богословия не должно быть «иных оснований, кроме логий»¹⁴. В этом контексте логии (речения) отождествляются Ж.-Л. Марионом с Писанием (с речениями Писания), а само Писание понимается как икона (в марионовском смысле) Божественного¹⁵. Вместе с тем логии есть дар Бога

7 Marion J.-L. *God Without Being: Horse-Text*. P. XXIII.

8 Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // «Esse»: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1. № 1 (1). С. 44.

9 Tracy D. Foreword // Marion J.-L. *God Without Being: Horse-Text*. P. XIV.

10 Ibid. P. XIII.

11 Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // Указ. соч. С. 44.

12 Там же. С. 45.

13 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 219.

14 Там же. С. 215.

15 Там же. С. 214.

человеку¹⁶. Таким образом, Писание, как дар и Откровение Самого Бога, является единственным основанием, которое «способно удостоверить полномочность дискурса» о Божественном, потому что исходит от Самого Божественного (от «тринитарного Богоначалия»)¹⁷. Логос сделал логики (речения, основанные на Писании) Своими знаками, иконами, воплощениями.

Логии Ж.-Л. Марион отличает от иных имён, словесных описаний Божественного (таких, как бытие, единое, прекрасное, благо и др.), которые человек, исходя из своего тварного разума, приписывает Нетварному. Логии имеют привилегированное положение, поскольку даются Откровением, исходят от самого Бога, являются Его дарами, а не приходят к нам из тварного опыта, не являются результатом лишь рациональных суждений, поэтому Ж.-Л. Марион восстаёт против утверждения о том, что первое и высшее имя Бога есть бытие.

Отправной точкой предикативного мышления является «абсолютно безусловный принцип: всё, прежде всего, должно быть»¹⁸. Факт бытия является тем основным и необходимым условием, которое делает возможным всё остальное. Но Ж.-Л. Марион ставит под сомнение то, что Бог обязан подчиняться условиям нашего предикативного мышления.

Метафизика, основывающаяся на рациональном субъекте, исходящая из тварного рассудка, способна помыслить бытие и не способна помыслить Бога, кроме как в пределах этого бытия. Но почему богословие должно идти на поводу у философии и соотносить Бога с бытием, подчинять мышление о Боге мышлению о бытии? «Бытие» — это абстрактное философское понятие, продукт тварного рассудка. Когда мы подчиняем Бога бытию или какой-либо другой философской категории, мы совершаем «метафизическое насилие» над Ним, превращаем Его «в понятие и предмет, сообразный нашему разуму, нашей оценке»¹⁹, сообразный тому, как мы понимаем эту философскую категорию.

В этом смысле уже в томизме, по мнению Ж.-Л. Мариона, можно наблюдать некоторый отход от Откровения и уступку философии²⁰.

16 *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 214

17 Там же. С. 215.

18 *Марион Ж.-Л.* От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // «Esse»: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1. № 1 (1). С. 47.

19 *Ямпольская А.* Предисловие // Приводится по: *Марион Ж.-Л.* Эго, или Наделённый собой / пер. с фр. А. Черноглазова. М., 2019. С. 15.

20 *Марион Ж.-Л.* От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 56.

Для Фомы Аквинского бытие является первым и непревосходимым именем Бога. Сама сущность Бога в томизме определяется как *ipsum esse* (само бытие). Но разве в Писании Бог открывает Себя прежде всего как Бытие? Когда Он воплощается, страдает, умирает и воскресает, открывает ли Он Себя этим прежде всего как Бытие?²¹ Нет, говорит Ж.-Л. Марион, Бог открывает себя прежде всего как Любовь (см. 1 Ин. 4, 16).

Для рационального богословия любовь является атрибутом субстанции, то есть чем-то вторичным по отношению к субстанции, а значит и к бытию. Поэтому Бог логически прежде обязан быть, а уже потом любить. Но Бог не обязан подчиняться человеческой логике. В Божественном существовании «любовь не образует качество предшествующей ей субстанции Бога, она занимает её место, для Бога (и только для Бога) любовь становится субстанциальной, а значит, она может предшествовать бытию, место которого она, трансцендируя, занимает»²². Следовательно, по отношению к Богу можно сказать, что бытие является свойством любви, а не любовь является свойством бытия, или по-другому: любовь есть источник и причина бытия, а не бытие есть источник и причина любви.

Если бытие есть первое имя Бога, то это имя указывает на обусловленность Бога. Бог обязан быть, подчиниться бытию: бытие не может не быть. Но Бог безусловен, то есть Он ничем не обусловлен, даже бытием. Он не обязан быть. «Одна лишь любовь, — говорит Ж.-Л. Марион, — не обязана быть, поскольку ей достаточно дариться»²³. Любовь не обусловлена ничем, даже бытием. Таким образом, Ж.-Л. Марион считает, что если выбирать из всех имён Бога, то наименее далёкое от истины имя — любовь.

«Бог есть Бытие»

Против концепции Ж.-Л. Мариона высказался ряд современных христианских мыслителей, один из ярких представителей которого — Дж. Милбанк. В отличие от представителей постметафизической теологии, Дж. Милбанк не принимает идею конца метафизики. Также

21 *Marion J.-L. God Without Being: Horse-Text. P. XXII.*

22 *Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики. С. 58.*

23 Там же. С. 59.

он не согласен с марионовской концепцией «Бог без бытия»²⁴. Лейт-мотивом всей теологии Дж. Милбанка является обратное утверждение: Бог есть Бытие. Дж. Милбанк своей приверженностью метафизике и озабоченностью вопросом о бытии обязан Г. У. фон Бальтазару, многие идеи которого он развивает. Таким образом, чтобы лучше понять позицию Дж. Милбанка, необходимо понимать концепцию его вдохновителя — Г. У. фон Бальтазара.

Г. У. фон Бальтазар считает, что философия имеет важное значение для богословия, ибо «без философии нет богословия»²⁵. Философия отождествляется им с метафизикой. При этом метафизика и христианское богословие — это различные виды деятельности, каждый из которых имеет свои собственные источники и методы. Однако ни один из них не может должным образом выстраиваться без обращения к другому.

Главную роль в метафизике играет онтология, учение о бытии. Для Г. У. фон Бальтазара философствовать означает в первую очередь созерцать «тайны бытия»²⁶. При этом истинными созерцателями и хранителями опыта бытия являются те философы, которые способны увидеть мир как творение Божие, а бытие — как Его славу. Такое видение становится возможным благодаря Откровению, а также литургической и аскетической практикам христианства. То есть именно в христианстве открыта возможность получить истинный «опыт бытия», а значит и создать истинную онтологию и метафизику, поэтому Г. У. фон Бальтазар считает, что в наше время «христианин призван быть хранителем метафизики»²⁷. Созерцанием бытия должны заниматься все христиане. В сущности, практика христианской веры понимается Г. У. фон Бальтазаром как постоянно углубляющееся созерцание тайны бытия.

Здесь невозможно не заметить поразительное сходство с идеями М. Хайдеггера, что у человека есть обязательство перед бытием, он должен заботиться о бытии, призван «хранить истину бытия», человек есть «пастух бытия»²⁸. Иногда при чтении Г. У. фон Бальтазара склады-

24 *Milbank J.* Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic // *Modern Theology*. 1995. Vol. 11 (1). P. 153.

25 *Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. I. Истина мира / пер. с нем. М., 2013. С. VII.

26 *Kerr F.* Balthasar and Metaphysics // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. New York (N.Y.), 2004. P. 228.

27 *Balthasar H. U. von.* The Glory of the Lord. Vol. V: In the Realm of Metaphysics in the Modern Age / transl. by O. Davies, A. Louth, B. McNeil, CRV, J. Saward, R. Williams. Edinburgh; San Francisco (Calif.), 1991. P. 656.

28 *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Время и бытие: Статьи и выступления* / пер. с нем. М., 1993. С. 202.

вается впечатление, что его устами говорит М. Хайдеггер. Однако Г. У. фон Бальтазар иначе аргументирует необходимость «заботы» о бытии.

Г. У. фон Бальтазар развивает мысль следующим образом: если мир есть творение, он не может не иметь на себе отпечатков, следов своего Творца²⁹. Творя мир, Бог «может только выражать самого себя», поэтому «каждый возможный мир будет создан по образу и подобию Бога»³⁰. Таким образом, мир является подлинным самораскрытием, откровением Бога³¹.

Отношение к миру как к откровению Бога предоставляет возможность через познание мира познавать нечто о его Творце. Но поскольку конечное бытие остаётся лишь «тенью, следом, подобием и образом» бесконечного бытия³², то описание бесконечного через конечное возможно только по аналогии, поэтому в своём описании Бога Г. У. фон Бальтазар использует «*analogia entis*» («аналогию бытия») — метод, разработанный Э. Пшиварой.

«*Analogia entis*» — это формальный принцип философско-богословского мышления, при котором усматривается аналогия между бытием Бога и бытием мира, что указывает одновременно как на их сходство, так и на их различие. Аналогическое сходство позволяет описывать бытие Бога с помощью понятий, заимствованных из тварного мира.

Таким образом, аналогию между Божественной и тварной сферами Г. У. фон Бальтазар проводит через понятие «бытие». При этом «бытие» невозможно подвергнуть дефиниции, нельзя определить «существо бытия в его положительном содержании»³³, «бытие» всегда ускользает от однозначного понимания. Это обусловлено тем, что основой бытия как такового является Бог³⁴. Из глубины бытия являет, раскрывает Себя Сама Бесконечность, поэтому структура тварного бытия является таинственной и до конца непостижимой бездной.

29 *Balthasar H. U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III: The Dramatis Personae: The Person in Christ / transl. G. Harrison. San Francisco (Calif.), 1992. P. 325.*

30 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы / пер. с нем. М., 2019. С. 416. О том что тварное бытие имеет образ и подобие Бога Бальтазар неоднократно повторяет и в других местах. См. например, Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира. С. X, XVI и др.*

31 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 101.*

32 *Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord, Vol. V: In the Realm of Metaphysics in the Modern Age. P. 627.*

33 *Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира. С. 5.*

34 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 127.*

Но если из глубины бытия являет Себя Сам Бог, то встреча с бытием становится для человека встречей с Божественным светом, который тому, кто верит в его божественность, являет себя как красота, благо и истина³⁵. Такая встреча с «бытием», как с Божественным светом, не только становится неисчерпаемым источником изумления и восхищения,³⁶ но и даёт возможность описания бытия.

Бытие описывается Г. У. фон Бальтазаром тремя трансценденталиями: красотой, благом и истиной. Как и само бытие, его трансценденталии «не исчерпываются никаким о-пределением (De-finition), их пространство не сплющить никакой редукцией»³⁷. Они не являются категориями, конечное содержание которых может быть выражено. Они описываются друг через друга и являются сквозными определениями бытия как такового³⁸.

В этом же ключе развивает свою концепцию Дж. Милбанк. Как и Г. У. фон Бальтазар, он считает, что христианское богословие неразрывно связано с метафизикой вообще и с онтологией в частности. Понятие бытия является для богословия важнейшим, а Бог описывается в его концепции «как *esse ipsum*, сущее бытие» или как чистое бытие³⁹, «бесконечное бытие»⁴⁰, «бесконечная полнота бытия»⁴¹. Как и следующий за Фомой Аквинским Г. У. фон Бальтазар, Дж. Милбанк констатирует «совпадение в Боге бытия и сущего (или *esse* и *essentia*)»⁴², поэтому для Дж. Милбанка и его сторонников концепция Ж.-Л. Мариона, в которой утверждается возможность описания Бога без или вне бытия, является вызовом.

Необходимо отметить, что позиция Дж. Милбанка в этом вопросе выглядит для западного христианского богословия более традиционной. Достаточно вспомнить так называемую «метафизику Исхода» Э. Жильсона и его утверждение, что «книга Исхода полагает тот принцип, в зависимость от которого отныне будет поставлена вся христианская философия. С этого момента было усвоено раз и навсегда, что собственное имя Бога есть Сущий и что, по слову св. Ефрема, позднее

35 *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 139.

36 *Бальтазар Г. У. фон.* Теология. I. Истина мира. С. 221.

37 Там же. С. XVIII.

38 Там же. С. XVI.

39 *Milbank J.* Can a gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics. 153.

40 *Milbank J.* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford, 2006. P. 297, 437–438.

41 *Milbank J.* Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics. P. 139.

42 *Ibid.* P. 154.

подхваченному св. Бонавентурой, это имя обозначает саму сущность Бога»⁴³. Э. Жильсон, суммируя опыт христианской философии, делает выводы: «в подлинной христианской доктрине первичным именем Бога будет Бытие»⁴⁴. Итак, если выводы Э. Жильсона правильны, то подход Дж. Милбанка находится в рамках «подлинной христианской доктрины», а подход Ж.-Л. Мариона выходит за эти рамки.

Кто прав?

Если обратиться к восточной христианской традиции, то можно обнаружить, что, помимо описания Бога как высшего Бытия, в ней можно найти и описание Бога вне категорий «бытия» и «Сущего». Например, автор Ареопагитского корпуса пишет:

«Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности...»⁴⁵.

Для него Бог есть «сверхсущностное»⁴⁶, сверхбытийное начало. Об этом же пишет прп. Максим Исповедник: «Также и не “сущий” Он: ведь если Он Сам творит сущее из не-сущего, то Он не принадлежит к сущему, но выше сущего»⁴⁷, то есть Бог выше сущего, выше бытия. Эти цитаты свидетельствуют о том, что, либо Ареопагит и прп. Максим Исповедник выходят в этом вопросе за рамки подлинной христианской доктрины, либо подлинная христианская доктрина не сводится к описанию Бога только в категориях «бытие» и «сущее», а значит марионовский подход описания Бога без/вне бытия имеет право на существование.

Утверждению Ж.-Л. Мариона о том, что если и выбирать первое, то есть наиболее подходящее имя Бога, то им должно быть имя

43 Жильсон Э. Дух средневековой философии / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. М., 2011. С. 68.

44 Там же. С. 67.

45 *Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus 1, 1 // Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / hrsg. B. R. Suchla. Berlin; New York (N.Y.), 1990. (PTS; Bd. 33). S. 109. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах 1, 1 // Цит. по: Дионисий Ареопагит, св. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб., 2010. С. 124.*

46 *Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus 1, 3 // PTS. 33. S. 112. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах 1, 3 // Указ. соч. С. 127, 133 и др.*

47 *Maximus Confessor. Scholia in librum de divinis nominibus 1, 1 // PG. 4. Col. 189B:7–C:10. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. С. 124. Прим. 1.*

Любовь, тоже можно найти подтверждение в текстах Отцов. Например, свт. Григорий Богослов пишет:

«...если бы у нас кто спросил: что мы чувствуем и чему поклоняемся? Ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Святого Духа, Бог наш любовь есть, и наименование сие благоугоднее Богу всякого другого имени»⁴⁸.

След М. Хайдеггера

Возникает вопрос: если в христианской традиции можно обнаружить оба подхода к описанию Бога, то почему как Ж.-Л. Марион, так и его критики, принципиально отстаивают истинность только одного из них? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть контекст формирования позиций обеих сторон.

Указывая на то, что Бог есть прежде всего любовь, а не бытие, Ж.-Л. Марион противостоит богословам-хайдеггерианцам (Жану Бофре и др.)⁴⁹, которые мыслят Бога в пределах бытия (в хайдеггеровском понимании этого «бытия»). Для М. Хайдеггера, как и для его последователей Бог есть лишь одно из сущих, которому предшествует бытие и которое меньше бытия⁵⁰. Для Ж.-Л. Мариона такое представление о Боге есть не что иное, как идолопоклонство⁵¹. Марионовская формула «Бог без бытия» означает, что Бог не принадлежит порядку имманентного бытия, Он не есть сущий среди других сущих. Бог трансцендентен всему сущему. Бог является Богом вне зависимости от того, существует тварное бытие или нет. А если само бытие понимается как ничтожное и конечное (как у М. Хайдеггера и его последователей), то Бог может быть только без/вне такого бытия.

48 *Gregorius Nazianzenus. De pace II. Oratio 22, 4 // PG. 35. Col. 1136A:1–5.* Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт. Слово 23. О мире, произнесенное в Константинополе по случаю распри, произошедшей в народе, о некоторых несогласных между собой епископах // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского.* СПб., 1912. Т. 1. С. 338. Приводится в современной орфографии.

49 *Marion J. L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib / transl. by Ch. Gschwandtner.* New York (N.Y.), 2017. P. 113.

50 М. Хайдеггер пишет: «Бытие шире, чем всё сущее, и всё равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог» (*Хайдеггер М. Письмо о гуманизме.* С. 202).

51 *Marion J.-L. God Without Being: Horse-Text.* P. 44.

В своём противостоянии хайдеггерианцам Ж.-Л. Марион использует наработки Э. Левинаса, для которого М Хайдеггер был одним из главных оппонентов. Марионовская формула «Бог без бытия» перекликается с левинасовским пониманием Другого, который «Иначе, чем бытие, или По ту сторону сущности»⁵². Однако между марионовским и левинасовским Богом есть существенные отличия. Одним из этих отличий является то, что Бог Ж.-Л. Мариона хоть и «без бытия» или «вне бытия», но в то же время Он вовлечён в мир, Он прямо участвует и действует в мире, поэтому описание Бога у Ж.-Л. Мариона скорее пост-левинасовское, чем левинасовское.

В то же время само понимание «бытия», которого лишён Бог, у Ж.-Л. Мариона остаётся хайдеггеровским. Следовательно, можно согласиться с Д. Б. Хартом, что богословие Ж.-Л. Мариона остаётся в каком-то смысле зависимым от идей М. Хайдеггера, является «постхайдеггерианским»⁵³.

В свою очередь, озабоченность Г. У. фон Бальтазара (за которым в этом вопросе следует Дж. Милбанк и другие критики концепции Ж.-Л. Мариона) вопросом бытия и абсолютизация роли онтологии тоже является результатом влияния на него со стороны М. Хайдеггера⁵⁴. Ведь именно с позиции М. Хайдеггера этот вопрос имеет определяющее значение для человеческого существования. В этом смысле Г. У. фон Бальтазар, по мнению Ф. Керра, является радикальным хайдеггерианцем⁵⁵, а бальтазаровский проект — уникальной версией хайдеггерианского томизма⁵⁶.

То же самое можно сказать про Дж. Милбанка и его соратников. След М. Хайдеггера, который проявляется в их крайней озабоченности вопросом бытия, приводит их к отрицанию возможности говорить о Боге вне категории «бытие» и к критике марионовской формулы «Бог без бытия». В этом аспекте богословие Дж. Милбанка и его соратников тоже является «постхайдеггерианским».

Однако справедливости ради следует сказать, что Г. У. фон Бальтазар, а вслед за ним и Дж. Милбанк понимают бытие совершенно иначе, нежели М. Хайдеггер. Для них тварное бытие, как было описано выше,

52 Название одной из поздних работ Э. Левинаса.

53 *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М., 2010. С. 359.

54 *Davies O.* The Theological Aesthetics // *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. P. 138.

55 *Kerr F.* Balthasar and Metaphysics // *Op. cit.* P. 225.

56 *Ibid.* P. 237.

аналогично Божественному, а потому, в противоположность хайдеггеровскому, оно есть благо, истина и красота.

Выводы

Итак, марионовский Бог — это Бог без «хайдеггеровского бытия», а Бог Г. У. фон Бальтазара и Дж. Милбанка — это Бог с «нехайдеггеровским бытием». Слово «бытие» используется в этих концепциях с разным значением. Это значит, что противопоставление данных подходов к описанию Бога является ложным⁵⁷. Они оба допустимы, а их различие обусловлено различием языков и систем координат, из которых они исходят. Ж.-Л. Марион обращается к хайдеггерианцам на их языке, используя их понимание бытия. Отсюда его описание Бога как «Бога без бытия». В свою очередь, Дж. Милбанк не принимает языка М. Хайдеггера и его понимания бытия. Но хайдеггерианская озабоченность Дж. Милбанка онтологией делает для него возможным описание Бога только в пределах таких категорий, как «Бытие» и «Сущий», отсюда его неприятие формулы «Бог без бытия».

Что касается понимания «бытия», то, конечно, Дж. Милбанк прав: для христианина бытие есть красота и благо. Однако прав и Ж.-Л. Марион, когда говорит, что красоту и благость бытия может увидеть лишь тот, кого прежде коснулась Любовь.

Источники

Gregorius Nazianzenus. De pace II. Oratio 22 // PG. 35. Col. 1132–1152.

Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / hrsg. B. R. Suchla. Berlin; New York (N.Y.): De Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 33). S. 107–231.

Maximus Confessor. Scholia in librum de divinis nominibus // PG. T. 4. Col. 185–416.

Бальтазар Г. У. фон. Теологика. I. Истина мира / пер. с нем. М.: ББИ, 2013. (Серия «Современное богословие»).

Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы / пер. с нем. М.: ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»).

Григорий Богослов, свт. Слово 23. О мире, произнесенное в Константинополе по случаю распри, произошедшей в народе, о некоторых несогласных между собой епископах //

57 Видимо, Ж.-Л. Марион понимает это и потому не вступает в полемику по данному вопросу с Дж. Милбанком.

Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб.: П. П. Сойкин, 1912. Т. 1. С. 336–346.

Дионисий Ареопагит, св. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2010. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

Жильсон Э. Дух средневековой философии / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной. Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. (Символ. 2009. № 56).

Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // «Esse»: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1. № 1 (1). С. 40–64.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 192–220.

Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord, Vol. V: In the Realm of Metaphysics in the Modern Age / transl. by O. Davies, A. Louth, B. McNeil, CRV, J. Saward, R. Williams. Edinburgh; San Francisco (Calif.): T. and T. Clark; Ignatius Press, 1991.

Balthasar H. U. von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III: The Dramatis Personae: The Person in Christ / transl. by G. Harrison. San Francisco (Calif.): Ignatius Press, 1992.

Marion J.-L. God Without Being: Horse-Text / Chicago (Tex.); London: The University of Chicago Press, 2012.

Marion J.-L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib / transl. by Ch. Gschwandtner. New York (N.Y.): Fordham University, 2017.

Milbank J. Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic // Modern Theology. 1995. Vol. 11 (1). P. 119–161.

Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford: Blackwell, 2006.

Литература

Гагинский А. М. Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 111–124.

Давыдов О. Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М.: ББИ, 2020.

Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Харьков: Богословский портал, 2010. (Серия «Сучасна теологія»).

Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010. (Серия «Современное богословие»).

Ямпольская А. В. Неохайдеггеринский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 173–180.

Ямпольская А. Предисловие // Приводится по: *Марион Ж.-Л.* Это, или Наделенный собой / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик»; «Панглосс», 2019. С. 9–36.

- Ястребцева А. В.* Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии // *Философские науки*. М.: Гуманитарий, 2010. № 7. С. 40–49.
- Davies O.* The Theological Aesthetics // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. New York (N.Y.): Cambridge University Press, 2004. P. 131–142.
- Kerr F.* Balthasar and Metaphysics // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. New York (N.Y.): Cambridge University Press, 2004. P. 224–240.
- Tracy D.* Foreword // *Marion J.-L. God Without Being: Horse-Text*. Chicago (Tex.); London: The University of Chicago Press, 2012. P. XI–XVII.

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ КАК РАЗВИТИЕ АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА ФИЗИКИ XX ВЕКА В РУСЛЕ БИБЛЕЙСКОЙ КОСМОЛОГИИ

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
профессор по кафедре библеистики Московской духовной академии
доцент кафедры теологии Российского государственного
социального университета
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Антропологический детерминизм как развитие антропного принципа физики XX века в русле библейской космологии // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 79–89. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.005

Аннотация

УДК 122 (113/119) (27-278)

В статье обосновывается неполнота так называемого антропного принципа, сформулированного американскими астрофизиками в XX в., указывающего лишь на факт простого присутствия человека во Вселенной. Опираясь на библейскую космологию и антропологию, утверждающую центральное положение человека в мире, автор предлагает ввести уточняющий принцип — антропологический детерминизм, позволяющий учесть фактор активного влияния человека на окружающий мир в расширяющемся, с ростом цивилизации, масштабе. Прослеживая антропокосмические связи, автор рассматривает вероучительные установления Халкидонского Собора, позволяющие вывести из них антропологические следствия о влиянии человека на природу. Кроме того, в статье дан исторический обзор вопроса о технике, важный, в целом, для рассматриваемой проблематики, а также намечены пути интеграции техники в дело построения христианской культуры.

Ключевые слова: антропный принцип, библейская космология, христианская антропология, вопрос о технике.

“Anthropological Determinism” as the Development of the “Anthropic Principle” of Physics of the Twentieth Century in Line with Biblical Cosmology

Rozaliya M. Rupova

Doctor of Philosophical Science

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

Associate Professor at the Department of Theology at the Russian State Social University Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozaliya M. “Anthropological Determinism’ as the Development of the ‘Anthropic Principle’ of Physics of the Twentieth Century in Line with Biblical Cosmology”. *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 79–89. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.005

Abstract. The article substantiates the incompleteness of the so-called «anthropic principle», formulated by American astrophysicists in the twentieth century, indicating only the fact of the simple presence of man in the Universe. Based on the biblical cosmology and anthropology, which affirms the central position of man in the world, the author proposes to introduce a clarifying principle – «anthropological determinism», which allows to take into account the factor of man’s active influence on the world around him on an expanding scale with the growth of civilization. Tracing the anthropocosmic connections, the author examines the doctrinal principles of the Council of Chalcedon, which make it possible to derive from them anthropological consequences concerning the influence of man on nature. In addition, the article provides a historical overview of the problem of technique, which is generally important for the problem under consideration, and also outlines the ways of integrating technique into the construction of Christian culture.

Keywords: anthropic principle, biblical cosmology, Christian anthropology, the question of technique.

В 1973 г. американскими астрофизиками Р. Диком и Б. Картером был сформулирован антропный принцип, одна из формулировок которого утверждает, что «Вселенная необходимо должна иметь свойства, позволяющие развиваться разумной жизни»¹. Этот принцип был следствием установления того факта, что целый ряд базовых физических характеристик нашей Вселенной имеют величины столь точные, что даже незначительное их отклонение от имеющихся значений привело бы к невозможности существования не только жизни, но даже атомов как таковых. Например, «если бы сильные ядерные взаимодействия оказались немного слабее, Вселенная состояла бы лишь из водорода, а если бы они были чуть сильнее, весь водород превратился бы в гелий. В обоих случаях формирование устойчивых звёзд и таких соединений, как вода, становится невозможным. То же относится и к существованию элемента углерода — основы биологической жизни»². Или ещё пример: «расстояние между Солнцем и Землёй обуславливает узкий, оптимальный для жизни температурный интервал; изменение этой дистанции всего на 10 процентов в ту или иную сторону сделало бы невозможным существование жизни на Земле»³. В квантовой механике был сформулирован близкий к антропному принцип наблюдателя, говорящий о том, что только наличие наблюдателя позволяет квантовым объектам проявлять себя тем или иным образом.

Но и тот и другой принципы, подчёркивая антропологическую обусловленность мироздания на всех уровнях его бытия — от внутриатомного до макрокосмического, позиционируют лишь факт присутствия человека. Они оставляют за кадром его активную роль во Вселенной. Если мы обратимся к библейскому учению о человеке, то увидим, что оно даёт основания иначе определить место человека в мире.

Книга Бытия говорит нам о том, что мироздание встроено в священную историю. Бог создаёт мир для человека. Он подготавливает условия для прихода человека серией актов творения, в которых последовательно устраивается, организуется материя Вселенной *хорошо весьма* (Быт. 1, 31). И вот из того же самого материала, который составляет вещество Вселенной, — *из праха земного* (Быт. 2,7) создаётся Богом человек по образу своего Творца. Древнееврейский язык связь человека с материей мироздания подчёркивает ещё сильнее: אָדָם (haadam) — так

1 Мумриков О., иер. Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2014. С. 252.

2 Там же. С. 249.

3 Там же. С. 250.

как взят от הַאָדָמָה (haadama). Далее человек получает вместе с благословением своего Небесного Отца землю во владение: «*Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею...*» (Быт. 1, 28). Это означает необходимость возделывания земного сада, его совершенствования и преобразования (см. Быт. 2, 15). Как пишет свт. Григорий Нисский,

«...человек введён последним в творение <...> потому что должен был стать царём подчинённых <...> Неестественно было начальнику явиться прежде подначальных; но после того, как уготовано владение, следовало показать и царя. Поэтому, когда Творец Вселенной как бы царский некий чертог устроил имеющему царствовать, и это были сама земля, острова, море и наподобие крыши сведённое над ними небо, тогда в царские эти чертоги собрано было всякого рода богатство; богатством же называю всю тварь, все растения... всё, что чувствует, дышит, имеет душу. К богатству причислим золото и серебро и те из камней, которые любезны людям, — обилие всего этого, как в царских сокровищницах, скрыв в недрах земли — потом уже показывает в мире человека...»⁴.

Согласно догматическому учению Церкви, «творение не имеет смысла и цели вне человеческой личности и её диалога с Богом»⁵.

После грехопадения людей земля принимает на себя его бедственные последствия. Господь говорит Адаму: «*Проклята земля за тебя... терния и волчцы произрастят она тебе...*» (Быт. 3, 17–18). Таким образом, материальный мир встроен в судьбы человеческого рода, зависим от них. Более того, он становится орудием Божественной педагогики (ибо тяжёлый труд на земле ради пропитания спасителен для Адама) и разделяет участь человека. «Мир, таким образом, имеет антропоцентричный характер, и только в человеческом субъекте обретает своё значение»⁶. По мысли В. Н. Лосского, «человек — ипостась космоса, а природа — продолжение его (человека) телесности»⁷. В силу этой онтологической связи между человеком и миром, все состояния человека

4 Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // О человеке. Сборник трактатов. СПб., 2011. С. 32.

5 Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX веках. СПб., 2014. С. 126.

6 Noble J. Doctrine of Creation Within the Theological Project of Dumitru Staniloae // *Communio viatorum*. 2007. Т. XLIX. № 2. Р. 192–193.

7 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 240.

транслируются в мир. Он может являться проводником Божественной благодати. И, напротив, падения человека становятся гибельными не только для него самого, но и для тесно связанного с ним мироздания.

Учесть эту связь позволяет предложенный нами уточняющий принцип антропологического детерминизма, отражающий глубокую онтологическую взаимообусловленность природы и человека.

Обратимся к учению Церкви для уяснения этого вопроса.

Духовные и интеллектуальные усилия святых отцов в период Вселенских Соборов были направлены на то, чтобы с возможной для человеческого языка точностью сформулировать православную позицию о Святой Троице и о Богочеловеке Христе, «отграничить» определения, чтобы не оставалось туманных мест и возможности различных интерпретаций в важнейших положениях, составляющих смысловое ядро всего вероучения. Предельная ясность в этих вопросах, не утрачивающих своей актуальности, имеет первоочередное значение. Как утверждает митрополит Каллист (Уэр), «наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия»⁸. Человек, созданный *по образу Божию*, столь тесно связан со своим Создателем — не только фактом творения, но и всем своим бытием — социально-историческим и личным, что учение о Боге имеет самую непосредственную связь с учением о человеке (в трудах современных учёных такая связь названа «теоцентрической антропологической парадигмой»⁹). Но догматическое учение Церкви не охватывает антропологию, которая присутствует в нём лишь имплицитно. Исключительную роль играет Халкидонский христологический догмат, соотносящий божественную и человеческую природы во Христе. Святые отцы, опираясь на библейские слова о творении человека *по образу Божию*, на описанные в Священном Писании формы водительства Богом Своего народа, Его уроки, сам факт Боговоплощения и всей спасительной миссии Христа, а также на мистико-аскетическую традицию Церкви, выстроили такое учение о человеке, в котором он определяется через Бога, то есть указанную теоцентрическую антропологическую парадигму. Таким образом, изучение догматических постановлений Халкидонского Собора является исключительно важным, ибо вся христианская антропология с ними связана.

8 Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество // *Он же*. Православная Церковь. М., 2001. С. 216.

9 См.: Хоружий С. С. Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А. В. Черняева. М., 2015. С. 231.

Согласно Халкидонскому оросу, божественная и человеческая природы во Христе сосуществуют «неслитно, неизменно (непревращенно), неразделимо, неразлучимо». Как писал протоиерей Иоанн Мейендорф, «это отрицательное определение имеет неисчерпаемый религиозный смысл: оно навеки ограждает, описывает, выражает то, что составляет саму сущность христианства, саму радостную тайну Евангелия. Бог соединился с человеком, но в этом соединении человек сохраняется во всей своей полноте: он ни в чём не умален. В нём — полностью Бог: одна личность... Халкидонский догмат дал человечеству новое измерение; его подлинная мера — Богочеловечество»¹⁰.

Но нас интересует, если можно так выразиться, вторая производная от христологии — те следствия халкидонского вероопределения, которые касаются мироздания. Халкидонский принцип нераздельности и неразлучности двух природ во Христе относится не только ко времени земной жизни, но и к воскресшему состоянию Богочеловека. Этим определяется главное антропологическое следствие — реальная возможность обожения человека.

Для нашего рассмотрения важно, что воскресение Христа стало онтологическим основанием и для преображения мира. Это обусловлено тем, что во Христе божественная природа соединена с человеческой, причастной, по причине творения человека *из праха земного* (Быт. 2, 7), к материальной основе Вселенной. Как пишет В. Н. Лосский, «дело Христа — реальность физическая и, следует даже сказать, биологическая. На Кресте смерть поглощена жизнью. Во Христе смерть входит в Божество и в Нём испепеляется, ибо “не находит себе в Нём места” <...> через Его человечество сила жизни вторгается в космос, чтобы его воскресить и преобразить конечной победой над смертью»¹¹.

Учение о логосах творения, опирающееся на труды прп. Максима Исповедника, утверждает, что «логос вещи — это не только её начало, из которого сущность приходит в здешнее бытие, но и цель, к которой она стремится»¹². Логосы определяют сущность и призвание каждой вещи, Промысл Божий о ней, её цель и суд, которым она будет судима в конце времён. Все логосы включены в Логос — Второе Лицо Святой Троицы. Этим определяется участие Второго Лица Святой Троицы

10 Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 304.

11 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 286.

12 Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 21.

в творении. Халкидонское вероопределение даёт основания сделать некоторые дополнительные выводы из учения о логосах творения, а именно: оно позволяет предположить, что человек не только по своему сотворению *из праха земного* причастен к материальному веществу мироздания и поэтому теснейшим образом с ним связан, но, в силу утверждённой на Халкидонском Соборе нераздельности соединения человеческой природы с Божественной, связан и со всеми логосами творения. Это открывает человеку возможность постижения мира, участия в судьбах Вселенной. Как Лицами Божественной Троицы воипостазирется Божественная природа, так и человек, создавая культуру, воипостазирует, наделяет личностными свойствами материальную Вселенную: живая и неживая природа включаются в сферу личностного бытия человеческого рода, а значит, включаются и в священную историю, носителем которой является человек.

И вот, пришедший в этот мир хозяином, человек создаёт потрясающую по сложности цивилизацию. В XXI в. она приобретает поистине фантазмагорический облик. Новые поколения причудливых небоскрёбов (а не просто очень высокие дома), которые своими спиралями как бы бросают вызов всем розам ветров и теориям сопротивления материалов, кольца многоуровневых транспортных систем, современные технологии, средства коммуникации и навигации с применением спутниковых ретрансляторов и т. д. Казалось бы, что может быть лучше, интереснее и надёжнее в мире? Но «что-то пошло не так». Человек в урбанистических дебрях чувствует себя беззащитным, испытывает тревогу. Технотронная цивилизация вместо того, чтобы защищать своего творца и служить ему, восстаёт, становится источником небывалых рисков и несёт с собой угрозы, прямо пропорциональные своей мощи. Таким образом, встаёт вопрос о технике, благодаря которой многократно возросли масштабы реальных и возможных катастроф.

Мартин Хайдеггер, глубокий мыслитель XX в., пытаясь вскрыть причины и механизмы комплекса проблем современного мира, в том числе экологических, осуществляет анализ техники, сущность которой, как он утверждает, «вовсе не есть что-то техническое»¹³. Он исследует этимологию слова «техника», возводя её к греческому «τέχνη», которое связывалось не только с ремеслом, но также с высоким искусством и изящным художеством. Рядом с этим словом — такие понятия, как «ποίησις» (поэзия) и «ἐπιστήμη» (знание). Глубокая деформация самой идеи

13 Хайдеггер М. Вопрос о технике // *Он же. Время и бытие: статьи и выступления.* М., 1993. С. 221.

«τέχνη» в Новое время привела к тому, что возделыванию природы и созданию произведений в древней культуре пришло на смену «производство, ставящее перед природой неслыханное требование — быть поставщиком энергии, которую можно было бы добывать и запасать как таковую»¹⁴. На смену крестьянскому земледелию, бывшему и заботой о земле, пришла её эксплуатация, пиратская добыча ископаемых, «полеводство как механизированная отрасль пищевой промышленности»¹⁵. М. Хайдеггер вводит специальный термин — «по-став», описывающий сущность современной техники, характеризующий потребительский подход к природе. Такое отношение определило и весь склад новоевропейской науки:

«Естественнонаучный способ представления исследует природу как поддающуюся расчёту систему сил. Современная физика не потому экспериментальная наука, что применяет приборы для установления фактов о природе, а наоборот: поскольку физика... заставляет природу представлять себя как расчётно предсказуемую систему сил, постольку и ставится эксперимент над детерминированной таким образом природой»¹⁶.

Такое характерное свойство современной физики, как утрата наглядности не есть рекомендация какой-либо исследовательской комиссии, но следствие исчезновения образа внутри системы знаний, обезличивания, формализации объекта исследования, восприятия его как *постава*. Предлагаемый М. Хайдеггером выход из этого состояния, а именно возвращение технике её первоначального смысла, содержащегося в «τέχνη», представляется идеалистическим и наивным.

Посмотрим, что предлагает нам в этой сфере русская религиозно-философская мысль и православная духовная традиция. В целом, русская мысль не увлекается описанием технического прогресса. В «Легенде об Антихристе» Вл. Соловьёва дана негативная картина техногенного общества. Оригинальный критический анализ техники содержится в работе П. Флоренского «Философия культа», где автор предлагает версию происхождения техники из культа «путём выветривания религиозного смысла»¹⁷. Радикальным исключением из правил был Н. Ф. Фёдоров (1829–1903), который разработал проект «Общего

14 Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 226.

15 Там же.

16 Там же. С. 230.

17 Флоренский П. А., *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / сост. игум. Андроник (Трубачёв); ред. игум. Андроник (Трубачёв). М., 2004. С. 76.

дела» — объединения живущих вокруг задачи воскрешения всех умерших. Техника в этой задаче играла роль «органопроекции» — продолжения человеческих органов, позволяющее осуществлять управление природными процессами. Согласно «Общему делу», развитие техники должно обеспечить выход за пределы земного пространства и полную регуляцию природы, которая есть «враг временный, но друг вечный»¹⁸. Н. Фёдоров видел осуществление своего проекта как внехрамовую литургию. Однако в этой литургической теме у Фёдорова не ставится вопрос о благодати или обожении. Его идеи легли в основание русского космизма, в различных аспектах оказали творческое влияние на многих отечественных учёных, писателей и художников (Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьёв, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, П. Флоренский, В. Чекрыгин, А. Платонов и др.).

Как видим, ни онтологическая глубина постановки вопроса о технике у М. Хайдеггера, ни предложения русской религиозной философии не могут стать основанием для решения актуальных задач современной цивилизации. Но, как утверждает С. С. Хоружий, «достаточно широкий контекст, позволяющий охватить всю полноту современной проблематики, может быть сформирован с привлечением всей полноты православного Предания, патристического и аскетического»¹⁹.

Антропологический детерминизм — принцип связи и зависимости природы от человека. В русле восточно-христианского дискурса он может пониматься как космическая миссия человека: стяжание им в аскетическом подвиге благодатных Божественных энергий и трансляция их в мир. Этими путями может состояться преображение мира, приведение всей твари ко спасению. Литургия в её космическом аспекте описана в богословии прп. Максима Исповедника. Этой теме посвящены труды и современных богословов, в частности католического мыслителя XX в. Г. У. фон Бальтазара.

Тема интеграции техники в духовную традицию восточного христианства ещё совсем не разработана. Можно приводить лишь отдельные примеры: доставка Благодатного огня в разные страны на авиалайнерах, паломнические рейсы, трансляции богослужений, полиграфия и православные СМИ, миссионерские телепередачи, богословские конференции онлайн, духовное образование с применением дистанционных

18 Фёдоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 521.

19 Хоружий С. С. Восточно-христианский дискурс и проблема техники // Он же. Опыты из русской духовной традиции. М., 2018. С. 562.

форматов, виртуальные часовни, духовное руководство и даже исповеди (в экстренных случаях) через Интернет и многое другое.

Техногенные кризисы, проявляющиеся в самых разнообразных формах, являются прежде всего кризисами самого человека. Стартовой точкой этого процесса нарастания зла и греха в мире (а также их последующей технической оснащённости), согласно библейскому взгляду на историю человеческого рода, было грехопадение первых людей. Но не будем унывать: по колеям и бездорожью исторического процесса прокладывает свой путь прекрасное «τέχνη» — сияющая колесница нашего спасения. И это есть Церковь Христова. В её служении реализуется в полной мере принцип антропологического детерминизма — человеческий вклад в богочеловеческий процесс священной истории, разворачивающейся не только в земных, но и в космических горизонтах.

Источники

- Бальтазар Г. У. фон.* Космическая литургия. Миросозерцание Максима Исповедника / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: Издательский дом «Познание», 2021.
- Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // О человеке. Сборник трактатов / под ред. И. Тарасенко. СПб.: Азбука, 2011. С. 23–142.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М.: ВИМО; Весть, 1992.
- Фёдоров Н. Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982.
- Флоренский П. А., свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / сост. игум. Андроник (Трубачёв); ред. игум. Андроник (Трубачёв). М.: Мысль, 2004. (Филос. наследие).
- Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Он же. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221–238.

Литература

- Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX веках. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2014.
- Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь / пер. Г. В. Вдовиной. М.: ББИ, 2001.
- Мумриков О., иер.* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад: МДА, 2014.

- Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007.
- Хоружий С. С.* Восточно-христианский дискурс и проблема техники // *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт Св. Фомы, 2018. С. 553–567.
- Хоружий С. С.* Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // *Георгий Васильевич Флоровский* / под ред. А. В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015.
- Noble I.* Doctrine of Creation Within the Theological Project of Dumitru Staniloae // *Communio viatorum*. 2007. Т. XLIX. № 2. P. 185–209.

НЕКОТОРЫЕ ПРИМЕРЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ЭКЗЕГЕЗЫ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ДЛЯ ОБОСНОВАНИЯ ДОГМАТИЧЕСКИХ ПОЛОЖЕНИЙ У СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО И ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия

доцент МДА

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

patrology@yandex.ru

Для цитирования: *Кожухов С. А., диак.* Некоторые примеры использования экзегезы Священного Писания для обоснования догматических положений у свт. Василия Великого и Иоанна Кесарийского // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 90–108. DOI: 10.31802/GV.2021.43.4.006

Аннотация

УДК 27-277

В данном исследовании рассматривается доктринальная экзегеза и метод её применения свт. Василием Великим в полемике с крайним арианом Евномием и Иоанном Кесарийским Грамматиком в споре вокруг учения Халкидонского Собора о двух природах во Христе после воплощения. Оба автора придерживаются отличия божественной и человеческой природ. Доказательство такого различия выстраивались на дифференцируемом толковании мест Священного Писания, говорящих о божестве и о человечестве Христа. Это важное догматическое положение отрицал Евномий и подвергали сомнению противники Халкидонского Собора.

Ключевые слова: Василий Великий, Иоанн Кесарийский Грамматик, Евномий, божество, человечество, доктринальная экзегеза.

Some Examples of the Exegesis of Holy Scripture to Substantiate the Dogmatic Statements of St. Basil the Great and John of Caesarea

Deacon Sergey A. Kozhukhov

PhD in Theology

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

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

patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov, Sergey A., deacon. "Some Examples of the Exegesis of Holy Scripture to Substantiate the Dogmatic Statements of St. Basil the Great and John of Caesarea". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 90–108. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.006

Abstract. This study examines doctrinal exegesis and the method of its application by St. Basil the Great in polemics with the extreme Arian Eunomius and John the Caesarian Grammarian in the dispute over the teaching of the Council of Chalcedon about the two natures in Christ after the incarnation. Both authors adhere to the distinction between divine and human natures. The proof of such a difference was built on a differentiable interpretation of the passages of St. Scripture that speaks about the deity and about the humanity of Christ. This important dogmatic position was denied by Eunomius and questioned by the opponents of the Council of Chalcedon.

Keywords: Basil the Great, John of Caesarea Grammarian, Eunomius, deity, humanity, doctrinal exegesis.

Экзегеза Священного Писания и вообще священного текста всегда имела определяющее значение как для христиан, так и для представителей греко-римских и восточных этносов. В качестве авторитетного существовал некий священный текст или тексты, которыми определялись и регламентировались все сферы жизни общины или целого народа и в особенности религиозной. Для христиан — это была Библия, включавшая Ветхий и Новый Завет. Важнейшим аспектом в христианском мировоззрении была догматическая вера, предполагавшая набор положений, истина которых должна была быть подтверждена на основании Священного Писания. Это всегда предполагало толкование текста Библии, что не всегда приводило к одинаковым результатам. Полемические споры открывают нам разные грани доктринальной экзегезы Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета. Начиная с первых веков христианства отцы Церкви и христианские авторы решали задачу принятия и толкования Ветхого Завета как пророческой книги Нового Завета и мессианства Христа в полемике с иудеями, гностиками, Маркионом и др. заблуждениями. В этой области полемизировали св. Иустин Мученик («Диалог с Трифоном иудеем»)¹, сщмч. Иринея Лионский («Против ересей»)², Тертуллиан («Против Маркиона»³, «Против иудеев»⁴, «О плоти Христовой»⁵) и Ориген⁶. Последний касается вышеназванных заблуждений почти во всех своих сочинениях⁷. В кон. II – нач. III в. начинаются тринитарные споры

1 CPG. № 1076.

2 CPG. № 1306. Сщмч. Иринея Лионский выстраивал антигностическую экзегезу и метод толкования, где отвергал аллегорическое толкование эсхатологических мест Священного Писания. С буквальным понимаем текста Откр. 20, 1–6 связан хилиазм св. Иринея. Хилиастические толкования таких мест Священного Писания, как двадцатая глава Книги Откровение Иоанна Богослова, стоит у сщмч. Иринея в прямой связи с полемикой против гностиков, которые предлагали аллегорические спекуляции на подобные места Священного Писания (см.: *Simonetti M. Lettera e/o allegoria*. Roma, 1985. P. 42, 47–49). Об этом сщмч. Иринея говорит в своей пятой книге «Против ересей» (см.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses V, 35, 1 // SC. 153. P. 436–442*).

3 CPL. № 14.

4 CPL. № 33. Этот текст, возможно, не принадлежит Тертуллиану, поэтому находится в разделе «dubia».

5 CPL. № 18. Можно назвать и другие полемические тексты подобного рода: «Против валлентиниан» (CPL. № 16) и «О воскресении мёртвых» (CPL. № 19).

6 CPG. № 1410.

7 Можем указать, на наш взгляд, самые важные: «О началах» (CPG. № 1482), «Против Цельса» (CPG. № 1476), «Комментарий на Иоанна» (CPG. № 1452), «Гомилии на Иеремию» (CPG. № 1438).

с савеллианами, в которых блестящий пример доктринальной экзегезы продемонстрировали сщмч. Ипполит Римский⁸ в своём тексте «Против Нозта»⁹ и Тертуллиан в сочинении «Против Праксея»¹⁰. Арианские споры IV в. поставили новые вопросы в доктринальном понимании и толковании Священного Писания. В этой полемике свт. Василием Великим было проведено чёткое различие между богословием и домостроительством, основания которого он находит в Священном Писании¹¹. С Аполлинарием Лаодикийским начинаются христологические споры, которые покрывают несколько следующих столетий христианской истории, где толкование и ссылки на Священное Писание для обоснования тех или иных положений имели так же определяющее значение¹². Свт. Василий Великий (IV в.) и Иоанн Кесарийский, прозванный «Грамматиком» (нач. VI в.), принимали активное участие в догматической полемике своего времени. Свт. Василий противостоял арианам, утверждая тождественность сущности Христа Сына Божия Богу Отцу. Грамматик защищал учение Халкидонского Собора о тождестве ипостаси Христа и различие божественной и человеческой природ после воплощения.

8 Автор статьи в вопросе просопографики относительно личности Ипполита и атрибуции текстов придерживается мнения о принадлежности этого корпуса двум разным грекоязычным авторам, которых называют «западный» и «восточный». Эту теорию впервые выдвинул П. Нотен. Текст «Против Нозта», по мнению П. Нотена, написан «восточным» автором, возможно, также носившим имя Ипполит. Судя по данным текста, эта полемика происходила в Смирне (см.: *Nautin P. Hippolyte et Josipe: Contribution a l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle. Paris, 1947. (Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité; n° 1). P. 36–55*). Эту точку зрения развил М. Симонетти, который предлагал называть возможного Ипполита «Смирнским» (см.: *Simonetti M. Una nuova proposta su Ippolito // Augustinianum. 1996. Vol. 36. P. 13–16*).

9 CPG. № 1902.

10 CPL. № 26.

11 Вот, что говорит свт. Василий в полемике с Евномием, когда предлагает толкование на место из книги «Деяний», на которое ссылался сам Евномий для доказательства того положения, что Сын сотворён: «Всякий, даже и не много вникавший в смысл этих слов апостола, может разуметь, что здесь он не преподаёт нам богословия, а показывает образ домостроительства спасения. Ибо, выражение: *Господом и Христом создал Его Бог, Того Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2, 36), говорится для доказательства Его человечества (τὸ ἀνθρώπινον) то, что в Нем видимо, как это ясно открывается всем из указательного речения *Того Иисуса*» (*Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium II // SC. 305. P. 16*).

12 Наряду со Священным Писанием с V в. начинается активное использование флорилиев отцов, см.: *Richard M. Les florilèges diphysites du V et du VI siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. I: Der Glaube von Chalkedon / hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. S. 721–748*.

Помимо идейной связи друг с другом¹³ и тот, и другой в своей полемике прибегали к текстам Священного Писания для обоснования вероучительных положений соответственно против ариан в лице Евномия Кизического († 394 г.) и монофизитов-севириан, главой которых был Севир Антиохийский († 538 г.) и его последователей. В нашем исследовании мы рассмотрим, как свт. Василий и Иоанн Грамматик использовали текст Священного Писания для обоснования догматических положений во время тринитарных и христологических споров.

Доктринальная экзегеза и метод свт. Василия Кесарийского

В своём опровержении одного из последних представителей арианской ереси Евномия Кизического¹⁴, свт. Василий Великий обращается к двум традиционным источникам богословской мысли: Преданию и Писанию. Первое рассматривается им как традиция веры, которая была исповедана предшествующими отцами¹⁵, второе как правильное толкование Священного Писания, согласное с Преданием отцов и учителей Церкви. На этих двух основаниях свт. Василий опровергает доводы Евномия, который, со своей стороны, предлагает свою версию

- 13 Тексты свт. Василия, которые цитируются в «Апологии», Грамматик использует для различения природ во Христе. Особый упор делается на отличие свойств божества и человечества, что, безусловно, служит Иоанну Грамматику для защиты халкидонского учения. Из двадцати двух фрагментов Отцов Каппадокийцев, которые цитирует Иоанн Грамматик, девять принадлежат свт. Василию Великому, из них один сохранился в греческом оригинале «Апологии». Ему соответствует 15-й латинский фрагмент, приведённый Севиром Антиохийским (см.: *Joannes Grammaticus, presbyter Caesariensis (Palaestinae). Apologia Concilii Chalcedonensis Fr. II (graec.)*; Fr. 15 (lat.) // CCSG. 1. P. 49:21–22; 9:114–116). У свт. Василия Великого см.: *Basilii Caesariensis. Epistula 214, 4 // Saint Basile. Letters / éd. Y. Courtonne. Paris, 1961. T. II. P. 205.*
- 14 Евномий (330/335–394) относится к крайнему крылу арианства, которых называли «аномеи» (считали, что Сын совершенно неподобен Отцу по сущности). Поводом к его написанию послужило сочинение Евномия, известное как: *Eunome. Apologie // SC. 305. P. 234–299.*
- 15 Свт. Василий говорит, что в Предании нет места Евномию, поскольку то, что он утверждает, есть «нечестивый вымысел», который не имеет ничего общего с «преданием святых»: «Велико было бы твоё могущество, если бы, чего не достиг диавол различными хитростями, тебе удалось достигнуть того своим приказом, и мы, поверив тебе, признали бы, что Предание (*παράδοσις*), которое во все предшествовавшие времена имело силу у стольких святых, маловажнее вашего нечестивого вымысла» (*Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium I, 3, 22 // SC. 299. P. 158.*)

Предания и экзегезы Священного Писания. В данной статье мы рассмотрим использование свт. Василием Великим текстов Священного Писания и их доктринальную экзегезу в двух аспектах: для обоснования единосутия божества Сына Богу Отцу и толкование мест, указывающих на различие сущностей (природ) во Христе. Эти два положения, ссылаясь на веру и «учение отцов», Священное Писание, отрицал Евномий¹⁶. Различие двух природ после воплощения отрицали и противники Халкидонского Собора, с которыми полемизировал Иоанн Кесарийский Грамматик в начале VI в. В его текстах мы находим достаточное количество цитат отцов Каппадокийцев, и, в частности, свт. Василия Великого. В этом разделе мы рассмотрим экзегезу некоторых важных мест Священного Писания, которые свт. Василий использовал для обоснования вышеуказанных положений.

В качестве основания к догматическому истолкованию в трактате «Против Евномия» свт. Василием можно указать чётко дифференцируемый подбор цитат из Священного Писания. Такой подбор

- 16 Вот какую веру под видом Предания отцов предлагал Евномий: «Итак для всякого, кому желательно казаться или быть христианином, если в краткости сказать существеннейшее, самая простая и общая вера есть следующая <...> по естественному понятию, и по учению отцов, исповедуется нами единый Бог, и не от Себя, и не от иного кого происшедший. Ибо то и другое равно невозможно; потому что, сообразно с истиною, производящее должно существовать прежде происшедшего, а производимое быть вторым по производящем. Но как ничто не может быть первоначальнее или позднее себя самого: так ни что иное не может быть прежде Бога; иначе бы это иное, в отношении ко второму после него, имело достоинство Божества. <...> А будучи нерождённым, по доказанному прежде, никак не допустит рождения, так чтобы рождённому сообщить собственное своё естество, и будет далёк от всякого сравнения и общения с рождённым. <...> Ибо, конечно, не скажем, что у обоих общая сущность, и только по порядку и по преимуществам времени один — первый, а другой — второй. Ибо в имеющих преимущество надобно быть и причине преимущества. А с сущностью Божиею не сопрягается ни время, ни век, ни порядок, ибо порядок — позднее установителя порядка; но что в Боге, не приводится в порядок другим <...> Но невозможно, говорит он, чтобы было что-нибудь в сущности Божией, например: вид, или объем, или количество; потому что Бог совершенно свободен от сложности. Если же ни что такое и подобное этому не соединено с Божиею сущностию, даже непозволительно думать, чтобы и когда-либо с нею соединилось; то на каком ещё основании дозволено будет рождённую сущность уподоблять нерождённой? Потому что подобие, или сравнение, или общение по сущности не оставят места никакому превосходству или различию, но ясно произведёт равенство, а вместе с равенством покажет, что уподобляемое или сравниваемое — нерождённо. Никто же не безумен и не смел в нечестии до такой степени, чтобы назвать Сына равным Отцу, когда Сам Господь говорит ясными словами: "Я иду к Отцу, потому что Отец больше Меня" (Ин. 14, 28)» (*Basiliius Caesariensis. Adversus Eunomium II // SC. 305. P. 42–78*). Здесь и далее даётся отредактированный автором статьи перевод текстов свт. Василия Великого.

основан на противопоставлении позиции Евномия. На их толковании свт. Василий выстраивает своё опровержение, доказывая, с одной стороны, единосущие Отца и Сына, наличие у Сына точно такой же, как и у Отца, божественной сущности (природы), с другой, что есть тексты Писания, которые говорят о тварности Христа, что является указанием на Его человеческую природу и её отличие от божественной. Иными словами свт. Василий утверждает, что в Священном Писании есть тексты, которые указывают на божественную и человеческую сущность (природу) Сына, онтологически различные друг от друга, что совершенно недопустимо с точки зрения Евномия. Вот слова последнего, который, на основании различия двух сущностей, установленного свт. Василием, обвиняет его, что тот вводит «двух Христов» и «двух Господов»:

«Сверх же сказанного он [Василий], отказываясь слово *сотворил* (ἐποίησεν) понимать о сущности Сына (ἐπὶ τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ), и вместе стыдясь креста, навязывает апостолам то, чего не навязывал никто, даже из усиливавшихся грубо хулить их; он явно своими догматами и словами вводит двух Христов и два Господа, ибо говорит, что не Слово, которое *было в начале*, Бог *сотворил* Господом и Христом, но истощившего Себя (τὸν κενώσαντα ἑαυτόν) до зрака раба и распятого от немощи»¹⁷.

Ключевой термин, который здесь приводит Евномий в доказательство своих положений — «сотворил» (ἐποίησεν). Он относит его к сущности Сына, а не к человечеству как это делает свт. Василий. В этом тексте Евномий очень ясно выражает свою позицию. Он не делает различия в понимании двух сущностей; более того он определяет и божественную природу, наряду с человеческой как тварную. По мнению Евномия, Священное Писание указывает как раз на тварность природы Сына и Христа, который соединился с такой же тварной человеческой природой, придя с ней в смешанное единство¹⁸. Из слов Евномия

17 Эти слова Евномия передаёт свт. Григорий Нисский в своём «Опровержении против Евномия» (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium V, 2 // PG. 45. Col. 685B*). Обвинения подобного рода будет выдвигать и Аполлинарий Лаодикийский в полемике со свт. Григорием Богословом, о чём у нас есть свидетельства из двух «Посланий к Кледонию» (см., например: *Gregorius Nazianzenus. Epistula 102, 24–31 // SC. 208. P. 82–84*).

18 «В доктрине Евномия невозможно нарушение онтологического порядка, нисхождения онтологически высшего к низшему; несмешанный и неизменяемый Бог не может претерпеть смешения с тварным и изменяемым началом — но существо, принадлежащее к определённому порядку, может претерпеть трансформации внутри этого порядка. Таким

мы видим, что он признаёт то, что это и есть акт сотворения Сына, Христа или Господа. Это единое тварное существо, состоящее из тварного божества Сына и человеческой плоти. На этом основании Евномий отрицает, что Бог истощил Себя, приняв человечество. Текст, на который ссылается Евномий — это место из книги «Деяний» (2, 36). На его основании последний утверждает, что нельзя приписывать Сыну бытия равного с Богом Отцом, поскольку Он является создателем этого самого «Господа» и «Христа», который был распят.

Свт. Василий предлагает совершенно иной метод и толкование подобного рода мест, в которых он справедливо указывает на различие текстов Священного Писания, говорящих о божественном происхождении Сына и о Его восприятии на Себя человечества. Иными словами, он различает величие и уничижение Христа и относящиеся к этим двум онтологическим категориям тексты Священного Писания. Вот текст, где святитель демонстрирует свой метод и экзегезу. Здесь же свт. Василий опровергает и толкование Евномия на место из книги «Деяний» (2, 36):

Это [называть Сына творением] не сообразуется с Единородным. <...> Относительно созданных существ мы находим произведённое от слова: *сотворил* — творение, но относительно Сына Божия нет. *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1); а в другом месте: *Рассуждаю о делах рук Твоих* (Пс. 142, 5); также: *Что незримо в Нём, созерцается от создания мира чрез размышление над творениями* (Рим. 1, 20). Так Писание употребляет это именование там, где прилично (*ὑψίστων*), но не прилагает его к Господу Иисусу Христу, так как оно не соответствует величию славы Его. <...> Но, кроме того, что опасно, а потому и не должно отважиться на подобные нововведения и по-своему переименовывать имена Господа, заметим ещё, что и смысл изречения апостольского не представляет нам ничего о предвечной ипостаси (*ὑπόστασις*) Единородного, о котором теперь мы рассуждаем. Ибо очевидно, что апостол говорит здесь не о самой сущности (*τῆς οὐσίας*) Слова Божия, Которое *в начале было у Бога* (Ин. 1, 1), но об истощившем Себя (*περὶ τοῦ κενώσαντος*

образом, место Боговоплощения у Евномия занимает явление тварного Сына в тварный же мир. Этот акцент на жёстком, ненарушаемом онтологическом порядке триады высших существ, делающим невозможным истинное Боговоплощение, — акцент, отсутствующий у Ария и в раннем арианстве (где невозможность истинного Боговоплощения принималась по умолчанию, не оговариваясь специально), — является наследием интуиций античной философии, и платонической мысли в первую очередь» (*Бирюков Д. С. Евномий // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., 2009. Т. 1. С. 243*).

Ἐαυτόν) в образе раба, и сделавшись сообразным нашему уничиженному телу (Фил. 2, 7; 3, 21), и распятом от немощи (2 Кор. 13, 4). Всякий, даже и не много вникавший в смысл этих слов апостола, может заметить, что здесь он (апостол) не преподаёт нам богословия (οὐχὶ θεολογίας), а представляет слова о домостроительстве (τῆς οἰκονομίας). Ибо, выражение: *Господом и Христом создал Его Бог, Того Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2, 36), говорится для доказательства Его человечество (τὸ ἀνθρώπινον) то, что в Нём видимо, как это ясно открывается всем из указательного речения *Того Иисуса*. А Евномий выражение: *создал Его, переносит на исконное рождение Единородного*¹⁹.

В данном тексте свт. Василий обсуждает несколько вариантов данных в Священном Писании относительно понимания и различия категорий тварное или человеческое, нетварное или божественное. Тексты Быт. 1, 1 и Пс. 142, 5 говорят о создании тварных вещей и не могут относиться к божественным, поэтому их нельзя относить «к Господу Иисусу Христу». Место из Ин. 1, 1 указывает на «саму сущность Слова Божия» и противопоставляется нижеследующим текстам: Фил. 2, 7 и 3, 21; 2 Кор. 13, 4; Деян. 2, 36. Эти тексты указывают на принятие Сыном уничижённого состояния. Будучи Сыном Божиим, тождественным по сущности Отцу, Он принимает на Себя «человечество» — «тело» подобное нам. В таких текстах Священного Писания аспект страдательности и уничижения Сына Божия выходит на первое место, поэтому их необходимо отличать от тех, где говорится о Его славе и величии. Свт. Василий использует именно эту методологию в анализе текстов Священного Писания для выведения из них догматические положения касательно различия божества и человечества во Христе.

Так же, немного ниже, в трактате «Против Евномия» свт. Василий обращает внимание на употреблении в Священном Писании терминов «начало» и «было»²⁰. В «Прологе» Евангелия от Иоанна он интерпретирует эти категории во временном измерении. Поскольку здесь речь идёт о Сыне Божиим, то это необходимо понимать в нетварных категориях бытия и относить к вечности Сына. В других местах Священного Писания, повествующих о вещах земных — «начало» и «было» относятся к категории сотворённой природы и неприменимы к божественной. На таком подходе к текстам Священного Писания, указывающим на тварную и божественную природу Сына, в которых совершенно

19 *Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium II // SC. 305. P. 14–16.*

20 *Ibid. P. 32–34.*

определённо есть указание на две природы Христа, мы можем говорить о формировании дифизитской христологии свт. Василия.

Таким образом, Евномий и свт. Василий стоят на разных онтологических предпосылках в определении бытия Сына. Евномий, на основании текстов Священного Писания утверждает тварность сущности Сына и смешение с человеческой плотью в воплощении, свт. Василий на основании тех же текстов говорит о единосущности Сына с Богом Отцом и наличие двух природ при воплощении.

Такой метод и экзегезу свт. Василий применяет к разным местам Священного Писания, где требуется дифференцируемый подход в понимании текста, избегая смешения и умаление Сына Божьего. Особенно часто свт. Василий делает это в тех текстах, которые непосредственно написаны в жанре экзегезы. Например, «Гомилии на псалмы»²¹ и «Комментарий на пророка Исаию»²². *Благословение* (Пс. 44, 3) и *преуспевание в премудрости, возрастом и благодатью* (Лк. 2, 52) необходимо относить «к человечеству» (ἐπὶ τὸ ἀνθρώπινον)²³. Свт. Василий считает, что Священное Писание смешано (μικτός) даёт слова о Спасителе, где говорится о «природе божества» (διὰ τε τὴν φύσιν τῆς θεότητος) и «домостроительстве вочеловечения» (τὴν οἰκονομίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως). Такие места требуют особого внимания экзегета и богослова. Здесь же он говорит о «человечестве Бога» (τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Θεοῦ)²⁴, что для Евномия было совершенно неприемлемо. Такое толкование святитель предлагает на слова: *Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих* (Пс. 44, 8) и на весь псалом в целом, толкуя его по стихам, где, по его мнению, попеременно говорится то о божестве, то о человечестве Христа.

Важный текст находится в послании «К Амфилохию», где свт. Василий обращается к толкованию евангельского стиха: *Дай Мне питие* (Ин. 4, 7). Он говорит, что Христос «многое говорит людям от Своего человечества (ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπινου μέρους)»²⁵, особенно это касается незнания Христа, которое мы встречаем в евангельских текстах. В этом повествовании, по мнению святителя, Христос также выражает свою

21 CPG. № 2836.

22 В CPG. № 2911 «Комментарий» стоит в разделе «Dubia», что говорит о его сомнительной принадлежности свт. Василию Великому.

23 *Basiliius Caesariensis*. Homilia in Psalmum XLIV, 5 // PG. 29. Col. 397AB.

24 *Basiliius Caesariensis*. Homilia in Psalmum XLIV, 8 // PG. 29. Col. 405AB.

25 *Basiliius Caesariensis*. Epistula 237, 1 // PG. 32. Col. 887BC.

«телесную потребность». Этот текст перекликается с тем, что свт. Василий говорит в «Гомилии о благодарении»²⁶ и «Гомилии о посте»²⁷, интерпретируя эти и подобные слова Священного Писания, как относящиеся не к божеству, а к человечеству Христа²⁸.

В «Комментарии на пророка Исаию» свт. Василий обращается к евангельскому тексту: *Человек высокого рода отправился в дальнюю страну, что получить себе царство* и т. д. (Лк. 19, 12–14). Здесь мы видим гениальность свт. Василия и как экзегета, и как богослова. *Человек высокого рода*, по мнению святителя, указывает на единство Христа. Он имеет «общность по роду» (τὴν κοινωσίαν τοῦ γένους) с Богом, а «по плоти» (κατὰ σάρκα) *Человек высокого рода* происходит из «рода и семени Давидова» (γένος ἐκ σπέρματος Δαβὶδ). Это двойство принадлежит «Тому же Самому Богу» (ὁ αὐτὸς Θεός) Сыну. Такое соединение мы видим во Христе, Который соединил в Себе божество и человечество.

Таким образом, в выработке догматически важных богословских положений свт. Василий широко использует тексты Священного Писания. Polemica с арианством, и, в частности, с Евномием Кизическим, имела прямое влияние на подобного рода экзегезу святителя. Его метод можно назвать дифференцированным анализом текстов Св. Писания на предмет их выражения тварной/нетварной онтологии, что сам свт. Василий выразил в толковании на Деян. 2, 36 в следующих словах:

«Всякий, даже и не много вникавший в смысл этих слов апостола, может разуметь, что здесь он (апостол) не преподаёт нам “богословия” (οὐχὶ θεολογίας), а говорит “о домостроительстве” (τῆς οἰκονομίας)»²⁹.

Такой подход свт. Василий применяет не только к этим словам апостола, но, как мы видели, и ко всему Священному Писанию. На волне

26 «Поэтому-то, оплакивая Своего друга, Он [Христос] обнаруживает общность человеческой природы (αὐτὸς τε τὴν κοινωσίαν τῆς ἀνθρωπείαν φύσιν), освобождая и нас от смерти в каждой [ее] части, не допуская, чтобы мы вернулись к страданиям, и к непостижимым мукам. Итак, точно так же Господь терпит голод, переваривая твёрдую пищу, и претерпевает жажду, растрачивая жидкость тела, утруждался от пути, утомляясь мышцами и жилами, не ослабевая в труде Божеством, но воспринимает на Себя от телесного соединения, которое соответствуют природе (τὰ ἐκ φύσεως ἐπακολουθοῦντα): так и слёзы Он проливал, допуская свойству в Своей плоти происходить по природе» (см.: *Basilius Caesariensis. Homilia de gratiarum actione* // PG. 31. Col. 228C–229A).

27 *Basilius Caesariensis. De jejuniis* I, 9 // PG. 31. Col. 177D–180A.

28 Оба текста для обоснования учения о двух природах во Христе после воплощения использует Иоанн Кесарийский Грамматик в свой «Апологии Халкидонского Собора». Тексты сохранились в сирийских фрагментах (*Joannes Grammaticus. Apologia Concilii Chalcedonensis* (Florilegium) Fr. 70 (559–564), Fr. 74 (692–703) // CCSG. 1. P. 28–30).

29 *Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium* II // SC. 305. P. 16.

полемики с арианством было необходимо чётко различать, где священный текст говорит о бытии Сына Бога — богословствует, а где повествуется о Его воплощении — домостроительстве.

Христологические толкования текстов апостола Павла Иоанном Кесарийским Грамматиком

В начале VI в., когда разворачивались бескомпромиссные христологические споры последователей Халкидонского Собора и его противников, толкование Священного Писания без сомнения имело большое значение, хотя к этому времени уже сформировалась целая база т. н. флорилегиев с цитатами авторитетных отцов. Именно они были основным ориентиром и доказательной базой в полемике противоборствующих сторон. Иоанн Кесарийский был последователем Халкидонского Собора и написал два текста в его защиту³⁰. В своём главном сочинении «Апология Халкидонского Собора» (далее «Апология») Грамматик обращается к текстам Священного Писания для обоснования своих христологических положений. Наиболее существенные положения Грамматик выводит на основании текстов ап. Павла, которые мы и собираемся рассмотреть. В нашем исследовании мы будем использовать оригинальный, дошедший до нас во фрагментах, текст «Апологии».

В греческом тексте «Апологии» мы находим три цитаты из посланий апостола Павла. В этом тексте Иоанн Кесарийский отстаивает главное положение Халкидонского ороса, что во Христе две природы, которые соединились в одной Ипостаси, или Лице. Речь идёт о единстве и двойстве природ в единой ипостаси Христа. Для обоснования этих христологических положений Иоанн использует следующие тексты апостола Павла: *Ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9)³¹; *Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет,*

30 «Апология Халкидонского Собора» и «Против монофизитов», от которых сохранились только фрагменты, изданные М. Ришаром. Фрагментов на оригинальном языке не так уж и много, см.: *Ioannes Grammaticus. Apologia Concilii Chalcedonensis (excerpta Graeca) // CCSG. 1. P. 49–58; Eiusdem. Capitula XVII contra monophysitas // CCSG. 1. P. 61–66*. На сирийском сохранилось 118 фрагментов, которые находятся в трёх сочинениях Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика». М. Ришар издал их латинский перевод, сделанный Ж. Лебоном, см.: *Ioannes Grammaticus. Apologia Concilii Chalcedonensis (excerpta syriaca latine versa) // CCSG. 1. P. 6–46*.

31 В том смысле, что через тело осуществляются божественные действия, исполнение заповедей, которые ведут к спасению.

то внутренний со дня на день обновляется (2 Кор. 4, 16); Которого никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, не распяли бы Господа славы (1 Кор. 2, 8). В тексте Иоанна Кесарийского используется только последние слова о распятии, что подчеркнуть значение своего утверждения.

Давайте рассмотрим, о чём говорит апостол Павел и что нам предлагает Иоанн Кесарийский. Прежде чем начать, необходимо сделать важное методологическое замечание. Специфика таких толкований заключается в том, что сам текст, где предлагается толкование не является экзегетическим комментарием, т. е. автор не ставит своей целью прямое толкование, но имеет иную богословскую направленность, в данном случае христологическую. По этой причине цитаты из Священного Писания, в данном случае апостола Павла, не рассматриваются Иоанном Кесарийским в контексте с другими стихами или главой, а вставляются в контекст его собственных богословских положений, связанных с решением тех или иных вопросов. Такой подход всегда использовался отцами в полемике, равно как и в других случаях для обоснованной аргументации.

Первый текст апостола Павла, к которому обращается кесариец из «Послания к Колоссянам»: *Ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9). Если посмотреть контекст, в котором дана эта фраза, увидим, что апостол Павел рассматривает морально-нравственную антропологию. Он рассуждает как во Христе обитает «вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), так, следовательно, и в человеке, который последовал за Христом обитает вся полнота человечества божественно. Это следует из слов: *И вы имеете полноту в Нём* (Кол. 2, 10). Как Христос через тело, восприняв его, осуществляет божественные действия для спасения людей, так и человек через божество Христа, соединившись с Ним, действует во имя своего спасения с *верою в силу Бога* (Кол. 2, 12). Иными словами, апостол Павел говорит здесь об истинном морально-нравственном единении христианина со Христом, что ведёт к очищению и дальнейшему спасению человека³². Иоанн Кесарийский, прибегая к тексту, не рассматривает его целиком, но берёт только девятый стих и применяет его для решения своих полемических задач. Он даёт стиху христологическое толкование, что также вполне допустимо. Ключевыми терминами для Иоанна здесь являются те, которые указывают на «божество» и «телесность», что совершенно определённо указывает на божественную и человеческую природы

32 *Joannes Grammaticus. Apologia Concilii Chalcedonensis (excerpta Graeca) III, 1 // CCSG. 1. P. 50–51.*

во Христе Сыне Божиим. «Полнота Божества» совершенно и во всей полноте присутствует во всех трёх Ипостасях: в Отце, Сыне и Святом Духе, но воплотился только Сын, восприняв всю полноту человеческой природы. Таким образом, «полнота Божества» соединилась с телесностью, которую воспринял только Сын. Вот текст Иоанна Кесарийского:

«Вследствие чего совершенный Бог — Отец, совершенный Бог — Сын и в равной степени совершенный Бог — Дух Святой. Это подтверждает и проповедник истины Павел, говоря: *ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9)³³. Ведь он не говорит, что Отец воплотился, но что всё Божество полностью существует в трёх Ипостасях: в Отце, в Сыне и в Духе Святом, находясь в каждой Ипостаси в совершенстве, по изречению Спасителя, гласящему: *Всё, что принадлежит Отцу, Моё есть* (ср.: Ин. 16, 15), то есть, какие признаки сущности принадлежат Отцу, такие принадлежат и Богу Словоу, даже воплощённому, не так, будто Отец — это Сын, а Сын — это Отец, ведь эти имена обозначают Их отношение (συέσις) друг к другу. Итак, почему нам не сказать, что сущность Божества полностью есть во Христе, если мы скажем, что Он — совершенный <Бог>? И почему, исповедуя совершенство Его человечества (τέλειον Αὐτὸν ἄνθρωπον), нам не признать, что в Нём имеется вся сущность человечества (πᾶσαν ἀνθρωπότητος οὐσίαν ἐνυλάρχειν Αὐτῷ)?»³⁴.

Другой текст апостола Павла, к которому прибегает Иоанн Грамматик из второго Послания к Коринфянам, — (2 Кор. 4, 16). Здесь речь идёт о «внешнем» и «внутреннем» человеке. Апостол Павел говорит, что за счёт уничтожения «внешнего» человека, укрепляется «внутренний»: *Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу* (2 Кор. 4, 16–17). Здесь речь идёт о телесных страданиях, которые достаточно претерпел сам апостол Павел. Они укрепляют душу человека, которая бессмертна и есть как бы внутренний человек, телесное же — это внешнее, то, чему следует умереть. В этом смысл слов апостола. В тексте «Апологии» Иоанн Кесарийский берёт только шестнадцатый стих и более того для него важны два ключевых слова: «внутренний» («ὁ ἔσω») и «внешний» («ὁ ἔξω»). Он обращает их для объяснения «антропологической парадигмы», которую использовали в христологической

33 «Ἐν Αὐτῷ γὰρ κατοκεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς».

34 *Joannes Grammaticus. Apologia Concilii Chalcedonensis (excerpta Graeca) III, 1 // CCSG. I. P. 50–51.*

полемике как защитники Халкидонского Собора, так и его противники³⁵. Суть её в следующем: термины «внутренний» и «внешний» указывают на две составляющие человеческой природы, соответственно душу и тело. Человек, хотя и есть одно целое, как одна ипостась, однако душа и тело разные по своей природе: душа — бессмертна, тело — смертно. Иоанн Кесарийский переносит это различие на Христа для пояснения различия в Нём двух сущностей — божественной и человеческой, соединённых в одной Ипостаси или Лице:

«Ведь бывает так, что различные природы (διάφοροι φύσεις), сходясь по неразрывному единению, образуют одно лицо и одну ипостась (μίαν ὑπόστασιν), как например, четыре стихии являются различными сущностями, но всё же образуют одно тело, например, дерева или камня, созерцаемого в особенном, что и есть ипостась. Но поскольку этот пример, как кажется, выражает своего рода смешение и слияние, нам надлежит взять пример человека в одной ипостаси. Ведь в каждом из нас сущность души иная, нежели сущность тела, но, тем не менее, это две сущности, сошедшись, образуют в каждом отдельном человеке одно лицо (ἐν πρόσωπον), скажем, Иоанна, или Павла, или другого кого, оставаясь двумя сущностями. Ведь душа не стала плотью, а плоть не сделалась душой. Свидетель же этого Павел, проповедник истины, говорящий: «внутренний»

35 Это вопрос много дискутировался среди учёных. Из исследований можно отметить следующие: *Gahbauer F. R.* Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg, 1984. (Das östliche Christentum. N. F.; Bd. 35); *Stockmeier P.* Die Entfaltung der Christologie und ihr Einfluss auf Anthropologie der Spätantike // Im Gespräch: der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog. Joseph Möller zum 65. Geburtstag / hrsg. von G. Heribert, M. Schulte, u. a. Düsseldorf, 1981. S. 248–255; *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // Κληρονομία. 1982. Т. 14. Σ. 215–312 (раздел, посвящённый Иоанну Грамматику: σ. 230–236); *Uthemann K.-H.* Diferenzierungen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon / hrsg. von J. Van Oort, J. Roidanus. Leuven, 1997. S. 54–117; *Diepen H. M.* Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie. Bruges, 1957; *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1–2. Казань, 1906; *Мартынов А. В.* Антропология св. Григория Нисского: (Опыт исследования в области христианской философии IV века) // ПрибТСО. 1886. № 37. С. 3–154, 505–629 (прил.); *Немезий Эмесский.* О природе человека / пер. Ф. С. Владимирского. М., 2011; *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (о характеристике византийской философии в VI в.) // ВВ. 1988. Т. 49 (74). С. 81–99.

человек и «внешний» (ὁ ἔσω ἄνθρωπος καὶ ὁ ἔξω), дабы обозначить различие сущностей»³⁶.

Таким образом, текст апостола Павла применяется Грамматиком в христологическом контексте, но для иллюстрации антропологической парадигмы. Такая трактовка, хотя и отличается от того, что говорил апостол Павел, однако в целом не противоречит общепринятому пониманию человека как состоящего из души и тела или, как ещё принято говорить, «внутреннего» и «внешнего» человека. Этот текст и модель антропологической парадигмы широко использовалась отцами Церкви для обоснования наличия и различия двух природ во Христе после воплощения.

Третий текст апостола Павла, использованный Иоанном Кесарийским приведён из первого «Послания к Коринфянам» в шестом фрагменте «Апологии»: *Мы проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы*» (1 Кор. 2, 7–8). В этой главе апостол Павел проповедует «Распятого Христа» (ср.: 1 Кор. 2, 2), Который для него есть истинная *Премудрость*. Он противопоставляет эту Божественную Премудрость премудрости века сего, «власти» и начальники которого не приняли Христа и распяли. Буквально апостол Павел говорит, что распяли «Господа славы», т. е. Бога, никак не объясняя далее эти весьма загадочные слова. Эта последняя часть и является для Грамматика весьма важной. Он опускает все рассуждения апостола о различии божественной и человеческой премудрости и видит в этом тексте указание на наличие в воплощённом Христе божественной и человеческой природ. Распят действительно был Бог, но по человеческой природе, божественная природа не претерпевала никаких страданий. Вот как это объясняет Грамматик:

«Но мы исповедуем, что всё это, свойственное плоти, стало принадлежать Богу Слову (ταῦτα τῆς σαρκὸς ὁμολογοῦμεν γενέσθαι τοῦ θεοῦ λόγου). Ведь если плоть — Его собственная, то очевидно, что и всё принадлежащее плоти будет принадлежать Ему, ибо это Он делает Своим собственным, пусть даже этому не подлежит Его божественная природа. Ведь тому, что всё, принадлежащее плоти, является принадлежностью Бога Слова, учит нас божественное Писание. Ибо говорится: *Мы видели Господа* (Ин. 20, 25), подразумевая и то и другое (τὸ συναψόφτερον), ведь кто видел плоть Христа, тот созерцал всё

целиком, пусть даже и невидимым по природе было в Нём божество. И ещё: *Не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2, 8), хотя Он не страдал божественной природой, но собственной плотью (καίτοι τῇ θεϊκῇ φύσει αὐτοῦ μὴ παθόντος, ἀλλὰ τῇ οἰκεῖα σαρκί). Итак, во всём этом мы учимся тому, что Бога Слова воплощённого было и приличное божеству, и человеческое, но в тех местах, где говорится, что Он голодал, или жаждал, или был осязаем, или был видим, я мыслю, что претерпевал Он это не божественной природой, но воспринятой плотью (τῇ προσληφθείσῃ σαρκί), из-за которой Он назывался человеком»³⁷.

В этом тексте Иоанн Грамматик чётко различает то, что принадлежит божеству и то, что принадлежит человечеству. Это идеальная цитата для того, чтобы показать единство ипостаси Бога Слова. Именно Он «Господь Славы», и двойство природ, принадлежащих Господу, одна из которых человеческая была распинаема и страдала, относится к «Господу славы», поскольку принадлежит Ему. Это является важнейшим сотериологическим положением, которое, безусловно, заложено апостолом Павлом в смысл его текста и передано в толковании и аргументации Иоанна Кесарийского. Следует отметить, что здесь Грамматик вспоминает о тех местах из Евангелия, где говорится о свойствах, присущих человеческой природе Христа, таких как: голоде, жажде, что Господь был видим и осязаем. Эти свойства могут принадлежать только человеческой природе и отличны от божественных, однако все они соединяются в одном Христе, Который есть вместе Бог и человек. Здесь мы видим, что понимание Священного Писания относительно различия природ и свойств во Христе у Иоанна Кесарийского и свт. Василия полностью совпадает. Как тот, так и другой, и Грамматик, во многом основываясь уже на традиции, принятой от самого свт. Василия, и святитель, принимают дифференцируемый метод толкования священного текста, отличая тварное и нетварное бытие.

Выводы

Таким образом, мы рассмотрели, как свт. Василий Великий и Иоанн Кесарийский Грамматик используют тексты Священного Писания для обоснования важных догматических положений. Эти авторы, хотя и писали в разные эпохи, но имели одно понимание, что Христос — это две

37 *Joannes Grammaticus. Apologia Concilii Chalcedonensis (excerpta Graeca) VI // CCSG. 1. P. 57–58.*

природы, поэтому и тексты Священного Писания необходимо различать. Такой метод помогает безошибочно обосновывать те или иные догматические положения. Свт. Василий показал это в полемике с Евномием: свойственное человечеству — тварность и страдательность — не свойственно божеству, но, напротив, — вечность и бесстрастие. Поскольку Христос — это Бог и человек, Священное Писание, по мнению святителя, указывает на это посредством своих повествований, чего не признавал Евномий. Иоанн Кесарийский действует в том же ключе. Он приводит тексты апостола Павла в своём сочинении «Апология». Это полемическое сочинение в защиту двух природ во Христе, соединённых в единой Ипостаси. В трёх приведённых текстах из посланий апостола Павла, Иоанн Кесарийский находит важные аргументы для обоснования вышеуказанных христологических положений. Безусловно, Грамматик использует не прямой смысл, который заложил сам апостол в данных текстах, однако в своей аргументации не противоречит его словам и даёт важное догматическое раскрытие некоторых отдельных выражений апостола Павла.

Источники

- Basilii Caesarensis*. Homilia in Psalmum XLIV // PG. T. 29. Col. 387–413.
- Basilii Caesariensis*. Adversus Eunomium I // *Basile de Césarée*. Contre Eunome suivi de Eunome apologie. Tome I / éd. B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau. Paris: Éditions du Cerf, 1982. (SC; vol. 299). P. 141–267.
- Basilii Caesariensis*. Adversus Eunomium II // *Basile de Césarée*. Contre Eunome suivi de Eunome apologie. Tome II / éd. B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau. Paris: Éditions du Cerf, 1983. (SC; vol. 305). P. 10–174.
- Basilii Caesariensis*. De jejuniis I // PG. T. 31. Col. 164–184.
- Basilii Caesariensis*. Epistula 214 // *Saint Basile*. Letters / éd. Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1961. T. II. P. 202–206.
- Basilii Caesariensis*. Epistula 237 // PG. T. 32. Col. 885B–888C.
- Basilii Caesariensis*. Homilia de gratiarum actione // PG. T. 31. Col. 217–237.
- Gregorius Nazianzenus*. Epistulae theologicae // *Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques / éd. P. Gallay. Paris: Éditions du Cerf, 1974. (SC; vol. 208). P. 36–94.
- Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses V // *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies, livre 5, vol. 2 / éd. L. Doutreleau, B. C. Mercier, A. Rousseau. Paris: Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 153).
- Iohannes Grammaticus*. Apologia Concilii Chalcedonensis (excerpta syriaca latine versa) // *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard. Turnhout: Brepols, 1977. (CCSG; vol. 1). P. 6–46.

Joannes Grammaticus. Apologia Concilii Chalcedonensis (excerpta Graeca) // Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt / ed. M. Richard. Turnhout: Brepols, 1977. (CCSG; vol. 1). P. 49–58.

Joannes Grammaticus. Capitula XVII contra monophysitas // Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt / ed. M. Richard. Turnhout: Brepols, 1977. (CCSG; vol. 1). P. 61–66.

Литература

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х томах. Т. 1 / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб: Никея; РХГА, 2009. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия; т. 4).

Мартиныов А. В. Антропология св. Григория Нисского: (Опыт исследования в области христианской философии IV века) // ПрибТСО. 1886. № 37. С. 3–154, 505–629 (прил.).

Немезий Эмесский. О природе человека / пер. Ф. С. Владимирского. М.: Реабилитация; Канон+, 2011.

Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1–2. Казань: Центральная типография, 1906.

Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский (о характеристике византийской философии в VI в.) // ВВ. 1988. Т. 49 (74). С. 81–99.

Diepen H. M. Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie. Bruges: Desclée; de Brouwer, 1957.

Gahbauer F. R. Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1984. (Das östliche Christentum. N. F.; Bd. 35).

Naubin P. Hippolyte et Josipe: Contribution a l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle. Paris: Éd. du Cerf, 1947. (Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité; n° 1).

Richard M. Les florilèges diphysites du V et du VI siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. I: Der Glaube von Chalkedon / hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg: Echter-Verlag, 1951. S. 721–748.

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

Simonetti M. Una nuova proposta su Ippolito // Augustinianum. 1996. Vol. 36. P. 13–46.

Stockmeier P. Die Entfaltung der Christologie und ihr Einfluss auf Anthropologie der Spätantike // Im Gespräch: der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog. Joseph Möller zum 65. Geburtstag / hrsg. von G. Heribert, M. Schulte, u. a. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1981. S. 248–255.

Uthemann K.-H. Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // Κληρονομία. 1982. Т. 14. Σ. 215–312.

Uthemann K.-H. Difizitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon / hrsg. von J. Van Oort, J. Roidanus. Leuven: Peeters, 1997. S. 54–117.

АМВРОСИАСТ: ИСТОРИЯ ПОЯВЛЕНИЯ ИМЕНИ

Священник Андрей Лысевич

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

Епископ Феодорит (Тихонов)

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

Для цитирования: Лысевич А., свящ., Феодорит (Тихонов), еп. Амвросиаст: история появления имени // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 109–118. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.007

Аннотация

УДК 82.091 (27-29)

Всё чаще на страницах российских изданий, посвящённых традиции толкования апостольских посланий, можно встретить имя древнего римского автора Амвросиаста. Однако сведения о том, как появилось это необычное имя в латинской патристике, часто представлены неполно и с искажениями. В настоящей статье собраны наиболее достоверные сведения из иностранной исследовательской литературы, кроме того, описаны результаты собственного анализа реминисценций «Комментария Амвросиаста на послание апостола Павла к Римлянам» в латинской письменности. Анализ проводился на основании методики маркерных слов и метода мотивного анализа. Появление имени Амвросиаста исследуется в статье в несколько этапов: атрибуция его произведений близкими по времени авторами от блж. Августина до Кассиодора; цитация его произведений более поздними

латинскими писателями; развитие вопроса с началом книгопечатания. В статье приводится наиболее вероятная версия появления имени Амвросиаст.

Ключевые слова: Амвросиаст, послания апостола Павла, экзегеза, латинская христианская литература, проблема авторства.

Ambrosiaster: The History of the Appearance of the Name

Priest Andrey Lysevich

MA in Theology

Senior Teacher at the Department of Theology of the Moscow Theological Academy

Vice-Rector for Licensing and Accreditation of the Moscow Theological Academy

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

ier.a.lysevich@ya.ru

Bishop Theodorite (Tichonov)

PhD in Theology

Rector of the Moscow Theological Academy

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

rektor.pr@gmail.com

For citation: Lysevich, Andrey, priest, Theodorite (Tichonov), bishop. "Ambrosiaster: The History of the Appearance of the Name". *Theological Herald*, № 4 (43), 2021, pp. 109–118 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.007

Abstract. Increasingly, on the pages of Russian publications devoted to the study of the tradition of interpreting the Apostolic Epistles, one can find the name of the ancient Roman anonym Ambrosiaster. However, information about how this unusual name appeared in Latin patristics is often incomplete and distorted. This article contains the most reliable information from foreign research literature, in addition, describes the results of our own analysis of reminiscences of the Ambrosiaster's Commentary on the Epistle of Paul to the Romans in Latin writing. The analysis was carried out on the basis of the marker words methodology and the method of motivational analysis. The development of the question of the emergence of the name of Ambrosiaster is divided in the article into several stages: the attribution of his works by authors closes in time from saint Augustine to Cassiodorus; citation of his works by later Latin writers; development of the issue with the beginning of book printing. The article presents the most probable version of the appearance of the name Ambrosiaster.

Keywords: Ambrosiaster, the Epistles of the Apostle Paul, exegesis, Latin Christian literature, the problem of authorship.

Чаще всего человек получает имя при рождении. Иногда говорят, что автор получает имя, когда его произведения получают широкую известность. Но совсем иначе получилось с именем древнего римского экзегета Амвросиаста¹. Имя это было дано автору более чем через тысячу лет после его настоящего рождения и значительно позже того времени, когда его произведения приобрели популярность.

Опираясь на внутренние свидетельства², можно указать место и время его жизни: Рим при папе Дамасе (366–384). Можно даже утверждать, что его произведения пользовались уже тогда определённой известностью, однако даже современники затрудняются назвать имя их автора.

Ранняя цитация

Самая ранняя ошибочная атрибуция главного произведения Амвросиаста «Комментариев на XIII посланий ап. Павла» (далее — «Комментарии») может быть отнесена к 405 г. Она встречается в контексте спора между блж. Августином и блж. Иеронимом по поводу «противостояния» апостола Павла первоверховному Петру (см. Гал. 2, 11). Святой Августин подтверждает своё мнение авторитетом свт. Амвросия Медиоланского, говоря, что и он считал противостояние апостолов мнимым³. Исследователи показали, что данное мнение не встречается ни в одном из подлинных сочинений свт. Амвросия, но присутствует в толковании на соответствующее место у Амвросиаста⁴.

Впрочем, пятнадцать лет спустя тот же «непререкаемый авторитет» в произведении «Contra Duas Epistulas Pelagianorum», датированном 419/420 г.⁵, указывает и на иного автора «Комментариев» — Иларию⁶, видимо ошибочно ассоциируя автора со свт. Иларием Пиктавийским.

- 1 Латинское «Ambrosiaster» мы будем читать по-русски в соответствии с правилами благозвучия как «Амвросиаст», тем более что именно такое прочтение этого имени закрепил в своих произведениях свт. Феофан Затворник.
- 2 Например: *Ambrosiaster. Commentarius in epistulas Paulinas. Ad I Tim. 3, 14* // CSEL. 81/3. P. 270.
- 3 *Augustinus Hipponensis. Ep. 82, 24* // CSEL. 34/2. P. 376: «Porro si quaeras vel recolas quid hinc senserit **noster Ambrosius**, quid noster itidem Cyprianus, invenies fortasse nec nobis defuisse, quos in eo, quod adserimus, sequeremur».
- 4 *Baxter J. H. Ambrosiaster quoted as «Ambrose» in 405* // JTS. 1923. Vol. 24. P. 187.
- 5 *Hunter D. G. The Significance of Ambrosiaster* // JECS. 2008. Vol. 17. P. 6.
- 6 *Augustinus Hipponensis. Contra Duas Epistulas Pelagianorum 4, 4, 7* // CSEL. 60. P. 528.

Таким образом, считается общепризнанным, что блж. Августин был знаком с «Комментариями» и считал их автором св. Илария, очевидно, Пиктавийского. Впрочем, это не означает, что св. Августин имел на руках весь корпус Амвросиаста. На это указывает Бернард Лиминг (Bernard Leeming), говоря, что в произведениях Амвросиаста содержится много антипелагианских идей и никакая из них, кроме одной, не используется блж. Августином⁷. А. К. де Вир (A. K. de Veer) также отмечает, что цитация св. Августина неточна, на основании чего исследователь заключает, что последний, скорее всего, пользуется не полным манускриптом «Комментариев», а некой флорилегией, которая является списком третьей авторской редакции памятника⁸. Последнее мнение представляется не точным: можно показать, что цитация блж. Августина следует за второй редакцией произведения Амвросиаста⁹.

Есть основания полагать, что с произведениями Амвросиаста были знакомы и другие древние писатели, в частности блж. Иероним¹⁰ и Пелагий¹¹, однако они никак не обсуждают тайну принадлежности «Комментариев».

7 *Leeming B.* Augustine, Ambrosiaster and the Massa Perditionis // *Gregorianum*. 1930. Vol. 11 (1). P. 65.

8 *Veer A. C.* Saint Augustin et l'Ambrosiaster // *Premières polémiques contre Julien* / ed. F.-J. Thonard, E. Bleuzen, A. C. de Veer. Paris, 1974. P. 817–824. (Bibliothèque Augustinienne; vol. 23).

9

<i>Augustinus Hipponensis.</i> Contra Duas Epistulas Pelagianorum. 4, 4, 7 // CSEL. 60. P. 528.	<i>Ambrosiaster.</i> Ad Rom. 5, 12 // CSEL. 81/1. P. 162–163.
nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est, «in quo omnes peccaverunt»: ait enim: « in quo, id est in Adam, omnes peccaverunt ». Deinde addidit: « manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa: ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato ». haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intellegendum esset «in quo omnes peccaverunt	in quo {– id est in Adam–} omnes peccaverunt. {ideo dixit in quo, cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus.}3. manifestum {ita que est in Adam omnes peccasse quasi in massa }. Ipse enim per peccatum corruptus quos generavit (genuit), omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores

Жирным выделены совпадающие слова. В фигурные скобки заключены фрагменты, встречающиеся только во второй редакции «Комментариев», в круглые – то, что изменено во второй редакции.

10 *Vogels H. J.* Ambrosiaster und Hieronymus // *Revue bénédictine*. 1956. Vol. 66. P. 14–19; *Cain A.* In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-Evaluation of the Last Surviving Letter Exchange Between Pope Damasus and Jerome // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 2005. Vol. 51 (2). P. 257–277. Кроме того по этой теме см. интересное примечание: *Bussièrès M.-P.* Introduction // SC. 512. P. 33.

11 *Smith A. J.* The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St Paul to the Romans // *JTS*. 1918. Vol. 19 (74/75). P. 162–230.

Следующим по времени автором, высказывающим своё мнение по поводу принадлежности «Комментариев», является Флавий Магн Аврелий Кассиодор Сенатор. В своих «Institutiones» он сообщает, что св. Амвросий написал комментарии на все послания апостола Павла, однако Кассиодор сетует, что не имеет возможности ознакомиться с самим произведением, хотя усердно ищет его¹².

Цитация более поздними авторами и рукописная традиция

Амвросиаста довольно часто цитируют авторы последующей латинской литературной традиции, считая его свт. Амвросием. Исследователь Хенрик Фогельс указывает следующих: Клавдий Туринский (Claudius of Turin), Атто из Верчелли (Hatto of Vercelli), Амаларий (Амалар) из Меца (Amalarius of Metz), Хаймо из Хальберштадта (Haimo of Halberstadt), Седулий Скотт (Sedulius Scottus), Рабан Мавр (Hrabanus Maurus), Пруденций Труаский (Prudentius of Troyes) и Хинкмар Реймский (Hincmar of Reims)¹³.

Кроме того, нами обнаружены реминисценции комментария Амвросиаста на послание апостола Павла к Римлянам у Петра Ломбардского (Petrus Lombardus), Пьера Абеляра (Petrus Abaelardus), Пьера из Пуатье (Petrus Pictaviensis) и Ансельма Ланского (Anselmus Laudunensis). Большинство авторов ассоциируют цитируемый ими текст со свт. Амвросием. Однако есть примеры и иной атрибуции. Например, Пьер из Пуатье (Petrus Pictaviensis), цитируя фразу Амвросиаста о божественном предведении: «De iustitia enim deus iudicat, non de praescientia» («Бог судит по справедливости, а не по предведению»); считает, что данная фраза принадлежит блж. Августину¹⁴.

- 12 См.: «Сообщается, что и блаженный Амвросий оставил [после себя] книгу всех посланий святого Павла с примечаниями, наполненную прекраснейшими изъяснениями; до сих пор, однако, мне не удалось найти это произведение, но я усердно ищу её» («dicitur enim et beatum Ambrosium subnota tum codicem epistularum omnium sancti Pauli reliquisse suavissima expositione completum; quem tamen adhuc invenire non potui, sed diligenti cura perquiro»). *Cassiodorus. Institutiones* / ed. Roger A. B. Mynors. Oxford, 1963. P. 30. Существует также и английский перевод данного произведения. См.: *Cassiodorus. «Institutions of Divine and Secular Learning» and «On the Soul»* / trans. J. W. Halporn, introd. by M. Vessey. Liverpool, 2004. P. 129. (Translated Texts for Historians; vol. 42).
- 13 *Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 108; Vogels H. J. Prolegomena // CSEL. 81/3. P. XI.*
- 14 *Petrus Pictaviensis. Sententiae, liber primus, XV. De his quae communia sunt praedestinationi et reprobationi // PL. 211. Col. 851B.*

Приоткрыть тайну авторства обычно может помочь анализ рукописной традиции памятника в отношении надписаний кодексов.

Фрэнсис Ньютон (Francis Newton) указывает, что самый древний дошедший до нас манускрипт «Комментариев» — Monte Cassino 150¹⁵ — датируется VII в. Текст, содержащийся в нём, по оценке учёного, древнее 570 г.: в тот год переписчик снабдил окончание текста дополнительным примечанием. В этом манускрипте отсутствуют оригинальные начало и конец. Примечания переписчика не содержат никаких сведений об авторе произведения¹⁶.

По свидетельству К. Фаллуомини, палимпсест VIII в., в котором сохранились фрагменты рукописи комментария на послание апостола Павла к Римлянам VI в., тоже не содержит информации об атрибуции¹⁷.

Александр Сотер указывает несколько манускриптов ирландской традиции VIII–IX вв., которые следуют атрибуции блаженного Августина, приписывая «Комментарии» святителю Иларию¹⁸.

Фундаментальную работу в данном направлении ещё в середине прошлого века провёл Хенрик Фогельс¹⁹. Учёному удалось исследовать 72 манускрипта, содержащих текст Амвросиаста. Большинство из них надписаны именем свт. Амвросия, однако самые древние содержат надписание более поздней датировки²⁰, другая часть анонимна, и один из обнаруженных Фогельсом манускриптов имел надписание «Hilarius».

Таким образом, ни древняя, ни средневековая цитации, ни рукописная традиция не дают нам однозначного указания на автора «Комментариев». Большинство свидетельств говорят в пользу авторства свт. Амвросия или анонимны, однако отдельные авторы указывают на свт. Иларию Пиктавийского или даже на блж. Августина.

15 Manuscript Monte Cassino 150. Monte Cassino, Italy, Biblioteca del Monumento Nazionale di Monte Cassino.

16 Newton F. The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058–1105. Cambridge, 1999. P. 251, 362. (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology; vol. 7).

17 Falluomini C. Der sogenannte Codex Carolinus von Wolfenbüttel (Codex Guelferbytanus 64 Weissenburgensis) mit besonderer Berücksichtigung der gotisch lateinischen Blätter (255, 256, 277, 280) // Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 1999. Bd. 13. S. 37–39.

18 Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 162–163.

19 Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen, 1959. S. 108–109, 132; Vogels H. J. Prolegomena // CSEL. 81/3. P. XI, XXXIV–XXXV.

20 Ibid. P. XXVI–XXVII, XXX.

Эра «печатного станка»

С появлением книгопечатания начинается новый период в изучении вопроса об авторстве «Комментариев».

В этой связи самым известным старопечатным изданием является работа Эразма Роттердамского, который в 1527 г. переиздал «Комментарии» в составе трудов свт. Амвросия Медиоланского²¹. Вопреки весьма расхожему ошибочному мнению²², атрибуция памятника не вызывала сомнений у гуманиста, однако он отвергает традиционное авторство введений к толкованиям: «Addidit argumenta nescio quis» («добавил введения, не знаю чьи»).

Примерно в то же время, в 1520 г., была издана знаковая и незаслуженно проигнорированная Эразмом Роттердамским работа бельгийского библеиста Франциска Луки из Брюгге (Franciscus Lucas Brugensis). На страницах трактата исследователь отказывается называть автора «Комментариев» святителем Амвросием, именуя его «auctor commentariorum Ambrosio adscriptorum» или «author Ambrosio attributorum»²³ и т. п. Избегая тавтологии, учёный постепенно начинает использовать наименование Ambrosiaster²⁴, приложив к имени свт. Амвросия суффикс, аналогичный по смыслу приставке pseudo-. Современные исследователи предполагают, что именно Франциск Лука (Franciscus Lucas) стал изобретателем имени нашего автора²⁵. Рецепция данной идеи занимает в научном мире того времени около ста лет.

Вслед за бельгийским библеистом сомнения в атрибуции памятника можно обнаружить в 1572 г. у иезуита Франсизэ Торреса (Francisais Torres), а также у его коллеги Бенедикта Перейра (Benedictus Pereyra), Джона Мальдонадо (Ioannes Maldonado), Андре Шотта (André Schott) и кардинал Белармина²⁶.

21 *Ambrosius Mediolanensis. Opera* / ed. Desiderius Erasmus Roterodamus. Basel, 1527. P. 5–1015.

22 Данное мнение представлено, в частности, в таких изданиях как: Ambrosiaster // *Encyclopedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*. P. 801; *Зайцев Д. В. Амброзиастер* // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104.

23 *Brugensis F. L. Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur*. Antuerpiae, 1580. P. 397, 398.

24 См., например: *Ibid.* P. 442.

25 *Krans J. Who Coined the Name «Antverpiae»? // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*. Leiden, 2013. P. 279.

26 *Hoven R. Notes sur Érasme et les auteurs anciens // L'Antiquité classique*. 1969. Vol. 38. P. 172–174.

Наконец, данное мнение было закреплено в 1686–1690 гг. в очередном издании трудов свт. Амвросия²⁷. В нём мауристы Дэнис Николас из Нури (Denis-Nicolas) и Жак дю Фрише (Jacques du Frische) хотя и помещают «Комментарии» вместе с трудами медиоланского святителя, однако во вступлении прямо указывают на подложность авторства на основании анализа стиля, вероучения и языка²⁸. Исследователи тоже используют псевдоним *Ambrosiaster*.

В 1693 г. Ричард Саймон (Richard Simon) одним из первых открывает научный дискурс по поводу личности Амвросиаста. Исследователь отмечает значительно более редкое обращение нашего комментатора к аллегорическим приёмам толкования по сравнению с прочими экзегетическими произведениями свт. Амвросия и, ссылаясь на некоторых «les plus habiles critiques» («наиболее опытных критиков») высказывает предположение, что Амвросиаст был на самом деле диаконом Иларием из партии свт. Люцифера Каларийского²⁹.

Выводы

Различные древние и средневековые писатели нередко цитировали главное произведение Амвросиаста — «Комментарии на XIII посланий апостола Павла». Чаще всего их автора называли именем свт. Амвросия Медиоланского, впрочем, присутствуют и другие мнения. Данная ситуация находит отражение и в рукописной традиции памятника. Переписчики чаще всего надписывали манускрипты именем медиоланского святителя, однако и здесь можно отметить разночтения.

Эпоха «печатного пресса» даёт автору «Комментариев» псевдоним Амвросиаст и проводит окончательное различие между ним и свт. Амвросием, возникают отдельные предположения по поводу личности автора, в частности Ричард Саймон (Richard Simon) впервые предлагает гипотезу «диакона Илария».

27 См.: *Ambrosius Mediolanensis. Opera* / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, è Congregatione S. Mauri. Paris, 1686–1690.

28 *Ambrosius Mediolanensis. Opera* / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, è Congregatione S. Mauri. Paris, 1686–1690. P. 21–22. Подробнее об этом см.: *Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen*. Göttingen, 1959. S. 114.

29 *Simon R. Histoire critique des principaux commentateurs du Nou Veau Testament, Depuis le commencement du christianisme Jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage*. Rotterdam, 1693. P. 133–134.

Как показывает анализ рукописной традиции памятника, под именем свт. Амвросия «Комментарии» имели широкое распространение и высокий авторитет в средневековой Европе. Неудивительно, что пересмотр вопроса об авторстве стал причиной значительного падения авторитета «Комментариев» в последующие века.

Источники

- Ambrosiaster*. *Commentarius in epistulas Paulinas* / ed. H. J. Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969. (CSEL; vol. 81/1–3).
- Ambrosiaster*. *Contre les païens (Question sur l’Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l’Ancien et le Nouveau Testament 115)* / éd. M.-P. Bussièrès. Paris: Cerf, 2007. (SC; vol. 512).
- Ambrosius Mediolanensis*. *Opera* / ed. Desiderius Erasmus Roterodamus. Basel: Johann Froben, 1527.
- Ambrosius Mediolanensis*. *Opera* / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, è Congregatione S. Mauri. Paris: Coignard, 1686–1690.
- Augustinus Hipponensis*. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum* // CSEL. T. 60. P. 3–570.
- Augustinus Hipponensis*. *Epistulae (ep. 82)* // CSEL. T. 34/2. P. 351–387.
- Cassiodorus*. *Institutiones* / ed. Roger A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Petrus Pictaviensis*. *Panegyriques* // PL. T. 211. Col. 473–1067.

Литература

- Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104–108.
- Baxter J. H. *Ambrosiaster* quoted as «Ambrose» in 405 // JTS. 1923. Vol. 24. P. 187.
- Brugensis F. L. *Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur*. Antverpiae: Ex officina Christophori Plantini, 1580.
- Cain A. *In Ambrosiaster’s Shadow: A Critical Re-Evaluation of the Last Surviving Letter Exchange Between Pope Damasus and Jerome* // *Revue d’études augustiniennes et patristiques*. 2005. Vol. 51 (2). P. 268–272.
- Cassiodorus*. «*Institutions of Divine and Secular Learning*» and «*On the Soul*» / transl. J. W. Halporn, introd. by M. Vessey. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. (Translated Texts for Historians; vol. 42).
- Falluomini C. *Der sogenannte Codex Carolinus von Wolfenbüttel (Codex Guelferbytanus 64 Weissenburgensis) mit besonderer Berücksichtigung der gotisch lateinischen Blätter (255, 256, 277, 280)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

- Hoven R.* Notes sur Érasme et les auteurs anciens // *L'Antiquité classique*. 1969. Vol. 38. P. 169–174.
- Hunter D. G.* The Significance of Ambrosiaster // *J ECS*. 2008. Vol. 17. P. 1–26.
- Krans J.* Who Coined the Name «Ambrosiaster»? // *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology* / ed. J. Krans, M. C. d. Boer. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2013. P. 274–281.
- Leeming B.* Augustine, Ambrosiaster and the Massa Perditionis // *Gregorianum*. 1930. P. 58–91.
- Newton F.* The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058–1105. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology; vol. 7).
- Simon R.* Histoire critique des principaux commentateurs du Nou Veau Testament, Depuis le commencement du christianisme Jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage. Rotterdam: Chez Reinier Leers, 1693.
- Souter A.* A Study of Ambrosiaster. Cambridge: The University Press, 1905. (Text and Studies; vol. 7).
- Veer A. C.* Saint Augustin et l'Ambrosiaster // *Premières polémiques contre Julien* / ed. F.–J. Thonnard, E. Bleuzen, A. C. de Veer. Paris: Desclée de Brouwer, 1974. P. 817–824. (Bibliothèque Augustinienne; vol. 23).
- Vogels H. J.* Ambrosiaster und Hieronymus // *Revue Bénédictine*. 1956. Vol. 66. P. 14–19.
- Vogels H. J.* Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1959. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse; Bd. 7).

УЧЕНИЕ О НЕПРЕСТАННОМ ПЛАЧЕ ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА И ПРП. НИКИТЫ СТИФАТА

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение о непрестанном плаче прп. Симеона Нового Богослова и прп. Никиты Стифата // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 119–143. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.008

Аннотация

УДК 27-788-35 (27-9|01/07|-284)

В статье раскрывается учение о непрестанном плаче прп. Симеона Нового Богослова и его ученика прп. Никиты Стифата. Данное учение является одним из ключевых лейтмотивов, истоки которого мы находим у прп. Симеона Благоговейного и, шире, в студийской монашеской традиции. Для прп. Симеона Нового Богослова постоянный плач — высокое состояние подвижника, достигшего через очищение себя правильного созерцания окружающего мира и боговидения. Плач и слёзы — характерная черта не печали, а духовной радости, приобщённости благодатным дарам Святого Духа. Прп. Никита Стифат кратко повторяет основные тезисы прп. Симеона с определённой степенью детализации и в соотнесении с античной традицией, согласно которой плач и слёзы — проявление печали, которая, по новозаветной формулировке, может быть «печалью по Богу» или «печалью мира». Соотнесение учения о плаче и слезах с античной, по преимуществу стоической, традицией характерно для прп. Никиты, учившего также о четырёх главных добродетелях и страстях.

Ключевые слова: печаль, плач, слёзы, Студийский монастырь, радость, очищение, созерцание, обожение.

The Doctrine of Incessant Penthos of St. Symeon the New Theologian and St. Niketas Stethatos

Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

dionysij@mail.ru

For citation: Dionysiy (Shlenov), hegumen. "The Doctrine of Incessant Penthos of St. Symeon the New Theologian and St. Niketas Stethatos". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 119–143. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.008

Abstract. The article reveals the doctrine of the incessant penthos of St. Symeon the New Theologian and his disciple St. Niketas Stethatos. This teaching is one of the key leitmotifs, the origins of which we find in St. Simeon the Pious and, more broadly, in the Studian monastic tradition. For St. Symeon the New Theologian, constant crying is a high state of the ascetic who, through purifying himself, has achieved the correct contemplation of the world around him and the vision of God. Crying and tears are not a characteristic feature of sorrow, but of spiritual joy, of being part of the grace-filled gifts of the Holy Spirit. Venerable Niketas Stethatos briefly repeats the main theses of St. Symeon with a certain degree of detail and in relation to the ancient tradition, according to which crying and tears are a manifestation of sadness, which, according to the New Testament formulation, can be «sadness for God» or «sadness of the world». The correlation of the teaching on crying and tears with the ancient, predominantly Stoic, tradition is characteristic of St. Niketas, who also taught about the four main virtues and passions.

Keywords: sadness, Penthos, tears, Monastery of Stoudios, joy, purification, contemplation, deification.

Преподобный Симеон недаром был назван Новым Богословом. Если свт. Григорий Богослов учил о Боге как о первом свете, об ангелах — как о вторых светах и о людях — как о третьих¹, то прп. Симеон провозгласил важность не просто уподобления Богу, а достижения Бога как первого света через боговидение². Согласно его духовному учению, видение или созерцание Бога — важнейшая добродетель, которую можно достичь через очищение себя покаянными слезами или плачем³. Видение приобретается в болезни и печали сердца, которая при этом оказывается величайшей радостью, утешением и удовольствием. В святоотеческой традиции до прп. Симеона подчёркивалась необходимость боговидения, но не так ярко, как у него — в полемике с богословской рациональной схоластикой и, можно сказать, со школьным богословием ради утверждения абсолютного императива идеала святости, которой нужно достичь при жизни⁴. Естественно, что при таком отношении добродетель плача (τὸ πένθος) должна была занять и действительно заняла центральное место в его

1 См.: *Gregorius Nazianzenus*. In sanctum baptisma orat. XL, 5 // PG. 36. Col. 364:21–32.

2 См.: *Symeon Neotheologus*. Hymni 35, а также: *Symeon Neotheologus*. Hymni 50:152–156 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen / hrsg. A. Kambylis. Berlin; New York (N.Y.), 1976. (Supplementa Byzantina; Bd. 3). S. 401.

«светы вторые первому в приобщении;
так и мы божественной и неизреченной
природы стали общниками все,
чада Отца, братья Христовы же
крещённые Духом Святым».

3 О связи плача с духовным озарением по учению прп. Симеона Нового Богослова см., в частности: *Макгакин И. (Джон Энтони), свящ.* Покаяние как богообщение в «Гимнах божественной любви» преподобного Симеона Нового Богослова // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2017. С. 136; *Каллист (Уэр), митр.* Единство человеческой личности по прп. Симеону Новому Богослову // Там же. С. 220–221. В целом о слезах и плаче по прп. Симеону Новому Богослову см.: *Иларион (Алфеев), иером.* Антропология Симеона Нового Богослова. Загорск, 1991. Дисс. канд. богословия. С. 201–206, а также: *Прассас Д.* Седьмое огласительное слово при Симеоне Нового Богослова: заблуждение и страсть привязанности // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. С. 164–165. Примеч. 21.

4 См.: *Перцель И.* Симеон Новый Богослов и богословие божественной сущности / пер. с англ. Т. А. Шукина под ред. О. Н. Ноговицина // «EINA1: Философия. Религия. Культура». Античная традиция и патристика. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 377–378.

аскетико-мистическом учении, тогда как восточные⁵ и западные⁶ авторы этого направления предшествующей эпохи или его современники⁷ не рассматривают плач как центральное понятие. О плаче у прп. Симеона Нового Богослова писал, в частности, Н. М. Хунт⁸, особо выделяя пенитенциарный аспект плача. В настоящей статье будет предложен комплексный взгляд с акцентом на плаче как на добродетели.

1. Связь учения о плаче прп. Симеона Нового Богослова с учением прп. Симеона Благоговейного и прп. Феодора Студита

Духовный наставник и учитель прп. Симеона прп. Симеон Благоговейный учил о важности покаянного плача, который должен продолжаться в течение всей жизни. Согласно его учению, как новорождённый ребёнок начинает плакать, так и человек должен плакать — на духовном уровне — в течение всей жизни вплоть до смерти:

«...сами рождающиеся дети пусть тебя научат. Ведь одновременно с происхождением из живота и попаданием на землю они рыдают,

- 5 См.: *Seaford R.* Laughter and Tears in Early Greek Literature // *Greek Laughter and Tears. Antiquity and After.* 2017. S. 27–35; *Hunt H. M.* Joy-Bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers. Leiden; Boston (Mass.), 2004; *Hausherr I.* Penthos: la doctrine de la componction dans l'orient chrétien, Roma, 1944; *Müller B.* Der Weg des Weinens: die Tradition des «Penthos» in den Apophthegmata Patrum, Göttingen, 2000; *Ramelli I. L.* Tears of Pathos, Repentance and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa // *Tears in the Graeco-Roman World.* 2009. P. 367–396; *Bradford D. T.* Mystical Process in Isaac the Syrian: Tears, Pathos, and the Physiology of Dispassion // *Studies in Spirituality.* 2016. Vol. 26. P. 59–104; *Fernández T.* Byzantine Tears — a Pseudo-Chrysostomic Fragment on Weeping in the Florilegium Coislinianum // *Encyclopedic Trends in Byzantium?* 2011. P. 125–142.
- 6 См.: *Mataya N.* Weeping Saints: Severinus of Noricum and the Christian Understanding of Tears // *Studia patristica.* 2016. Vol. 74. P. 401–412; *Finn D.* Resting on Tears: The Trinity, The Sacraments, And Grief in Augustine's Confessions // *Augustiniana.* 2017. Vol. 67. P. 171–197; *Oppel C.* Vita mortalis: Augustine of Hippo's Spirituality of Tears // *Journal of the Australian Early Medieval Association.* 2005. Vol. 1. P. 133–144; *Oppel C. N.* A Theology of Tears: From Augustine to the Early Thirteenth Century. [Monash University], 2002.
- 7 В XI в. на западе слёзы и плач стали особо упоминаться в молитвах, обращённых к Божией Матери. См.: *Olson V.* «Woman why Weepest Thou?»: Mary Magdalene, the Virgin Mary and The Transformative Power of Holy Tears in Late Medieval Devotional Painting // *Mary Magdalene, Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque.* 2012. P. 366.
- 8 *Hunt H. M.* Penthos and Repentance in St Symeon the New Theologian // *Studia patristica.* 2001. Vol. 35. P. 114–120.

и это оказывается знаком жизни для повивальных бабок и матерей. Ибо если младенец не будет плакать, не говорят о нём, что он жив. А рыдающий показывает отсюда, что природа имеет происходящий от рождения плач вместе со слезами. Подобно тому, как говорил наш святой отец Симеон Студит, что вместе с такимым плачем должен и жить в настоящем житии человек и вместе с ним умирать, если, конечно, он хочет быть спасённым и вступить в блаженную жизнь, поскольку слеза указывает на рождение...»⁹.

Образ младенца важен ещё и тем, что подчёркивает связь между духовным отцом и духовным чадом, которая имеет определённое начало, но не имеет конца. По свидетельству прп. Симеона Нового Богослова, прп. Симеон Благоговейный оставил духовным чадам в качестве посмертного завещания «непрестанный плач»: «...к своему Владыке в неизреченной радости он преставился, оставив нам, несчастным, непрестанный плач»¹⁰. Этот плач может пониматься не только как скорбный надгробный¹¹, но и как постоянная добродетель духовного плача. И сам прп. Симеон учил духовных чад плачу, о чём свидетельствовал его ближайший ученик прп. Никита Стифат: «Посему и таким образом чудесный Симеон повелевал, чтобы дети шли впереди, а он иногда в терпении следовал за ними, плача, а иногда настолько опережал их, что не были слышны его плачи»¹². Учения о духовном плаче, духовном послушании и боговидении взаимосвязаны. Прп. Симеон Новый Богослов, получив духовные уроки от своего старца, который поражал святостью и неотмирностью как реальный пример исполнения трудных христианских добродетелей, и в том числе плача, опирался в то же самое время и на монашескую традицию, установленную прп. Феодором Студитом как безусловным законодателем византийского монашества в целом и возрождённого им Студийского монастыря в частности. Прп. Феодор учил о плаче и призывал к плачу:

- 9 См. учение о плаче со ссылкой на учение прп. Симеона Студита, согласно которому ребёнок при рождении начинает плакать и должен плакать всю жизнь и умереть с плачем. (*Symeon Neotheologus. Catecheses 29:219–229 // SC. 113. P. 184*).
- 10 *Symeon Neotheologus. Catecheses 21:51–53 // SC. 104. P. 354, 356*.
- 11 Ср. О надгробном плаче в обращении к прп. Симеону Благоговейному: «Молись за братьев, рачительно преданных тебе и неспособных выдержать разлуку и стремящихся удержаться плач». (*Symeon Neotheologus. Catecheses 21:117–119 // SC. 104. P. 360*).
- 12 Ср. у прп. Никиты Стифата, который учил о том, что прп. Симеон Новый Богослов шёл впереди своих духовных чад, «плача». См.: *Nicetas Stethatus. Vita Simeonis Novi Theologici 9:12–15 // Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stéthatos / éd. I. Hausherr. Rome, 1928. (Orientalia Christiana; vol. 12). P. 16*.

«Время делания — трудитесь; время безмолвия — станьте безмолвствовать; время молитвы — чисто помолитесь; возрыдайте, заплачьте, поскольку мы призваны к плачу»¹³.

Он же ввёл в аскетическое богословие такие термины, как «воображение» (φαντασία)¹⁴ и «наслаждение» (ἡδονή)¹⁵, и тем самым оказался в определённой степени предшественником прп. Симеона в частичной реабилитации чувственного начала как участвующего в процессе спасения и обожения.

2. Основная статистика и терминология

Для указания на добродетель плача, помимо термина πένθος, в творениях прп. Симеона Нового Богослова используется ряд других: как непосредственно указывающих на плач/сильное рыдание (κλαθμός), так и шире — на болезненное состояние души, старающейся жить строго по заповедям (λύπη, ὀδύνη, θλίψις). Помимо именных форм, можно было бы обратить внимание и на глагольные формы πενθέω, ὀδύνομαι, θλίβομαι и прочие. Однако для нашей статьи достаточно рассмотреть прежде всего термин πένθος и глагольную форму πενθέω, как передающие в полной мере учение прп. Симеона Нового Богослова о непрестанном плаче.

В пятом гимне даётся следующее определение духоносного человека: этот тот, кто должен «постоянно плакать» (πενθεῖν καθ' ἑκάστην)¹⁶. В этом кратчайшем выражении находится ключ ко всему учению прп. Симеона о плаче. Постоянно (καθ' ἑκάστην) — значит в течение всего дня и ночи, в течение всей жизни вплоть до смерти. Цель такого плача — получение утешения и по смерти в виде вечного доброго воздаяния, и при жизни, согласно особому акценту прп. Симеона на необходимости

13 *Theodorus Studites. Sermones Catecheseos Magnae 6 // S. Patris Nostri Theodori Studitae Magnae Catecheseos Sermones / ed. J. Cozza-Luzi. Rome, 1888. (Nova Patrum Bibliotheca; vol. 9/2). P. 17:41–18:3.*

14 См.: *Theodorus Studites. Epistulae 380:168–170 // Theodori Studitae Epistulae, vol. 2 / hrsg. G. Fatouros. Berlin; Novi Eboraci, 1992. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis; Bd. 31/2). S. 517.*

15 См.: *Theodorus Studites. Laudatio in Theophanem Confessorem 16:11 // Efthymiadis S. Le panégyrique de S. Théophile le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b) // Analecta Bollandiana. 1993. Vol. 111. P. 282.*

16 «Всё направляет к плачу каждый день». См.: *Symeon Neotheologus. Hymni 5:31 // Supplementa Byzantina. 3. S. 66. «Πάντα κατορθοῖ τὸ πενθεῖν καθ' ἑκάστην».*

«смерти до смерти» для греха и «воскресения до воскресения» ради подлинной жизни по заповедям Божиим¹⁷. На это указывает ключевой евангельский стих о плачущих: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5, 4). Утешение, о котором идёт речь, понималось в христианской традиции по-разному, но особо близко к мысли прп. Симеона его выражает свт. Иоанн Златоуст¹⁸.

Термин *πένθος* используется прп. Симеоном около шестидесяти раз — доста-

точно много в сравнении с корпусом сочинений его ученика прп. Никиты Стифата. В подавляющем большинстве случаев «плач» означает «духовный плач» как высшую христианскую добродетель и изредка используется в ином смысле, в частности, в значении наказания¹⁹.

Само слово *πένθος* имеет древнюю античную предысторию, максимально часто в греческой литературе использовалось в IV в. (Таблица 1).

В XI в. прп. Симеон Новый Богослов более всех других византийских авторов использовал данный термин.

В XI в. благодаря Иоанну Мавроподу и Михаилу Пселлу происходит возрождение интереса к античности, в частности, к античной аретологии и античным представлениям о страстях. Хотя прп. Симеон — противник философской или богословской схоластики, он невольно продолжает передавать учение о плаче в античных категориях. Так, добродетель плача рассматривается им в связи с печалью — одной из двух

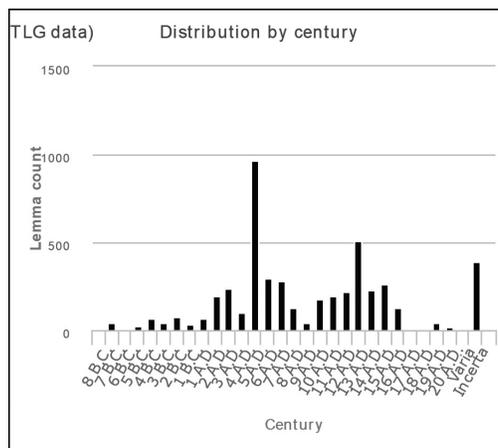


Таблица 1. Использование слова *πένθος* в греческой литературе согласно Thesaurus Lingua Graeca on-line. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu>

17 См.: Дионисий (Шлёнов), *изум.* Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2017. С. 341–362.

18 См.: Leduc F. *Penthos et larmes dans l'oeuvre de saint Jean Chrysostome* // Proche-Orient chrétien. 1991. Vol. 41. P. 220–257.

19 См. редкое использование в библейской цитате Ам. 8, 10, где плач представлен как наказание. Ср. использование данной цитаты у прп. Симеона: *Symeon Neotheologus. Orationes ethicae* 14, 1:160–161 // SC. 129. P. 434.

или четырёх основополагающих страстей античности. Прп. Симеон просил о даровании умиления и плача, чтобы поработать Богу «в мире сем, пространстве печали»²⁰:

«Господи, дай мне умиление и плач
И удостой во мраке жизни
В мире этом, пространстве печали,
Поработать Тебе и по-доброму послужить
И соблюсти святые Твои заповеди».

Сам плач описывается при помощи ряда эпитетов, а именно: «блаженный»²¹ или «блаженнейший»²², «радостотворный»²³, «прекрасный»²⁴, «непрестанный»²⁵, «вечный»²⁶. В большинстве случаев плач — это положительная добродетель, не просто важная, но царственная. В одном из своих огласительных слов прп. Симеон сравнивал плач с царём, стоящим на поле боя и побеждающим в том случае, если ему помогают другие его подданные — добродетели.

«Немощным и ранимым всеми оказывается царь и уже таковым не видится, но есть как один из прочих людей, подобным же образом и многочисленные войска без царя или военачальника над ними легко рассеиваются и противниками уничтожаются, таковым — помысли — является плач по отношению к прочим добродетелям»²⁷.

- 20 См.: *Symeon Neotheologus*. Hymni 2:69–73 // *Supplementa Byzantina*. 3. S. 56.
- 21 *Symeon Neotheologus*. Hymni 4:1–2 // *Supplementa Byzantina*. 3. S. 60.
«Оставь мир весь и тех, кто в мире;
Только возьми блаженный плач».
- 22 «Тот, кто помыслит об этом в чувстве души, непременно будет плакать плачем по истине блаженнейшим, который и утешение принимает и делает душу кроткой». (*Symeon Neotheologus*. *Catecheses* 2:205–206 // SC. 96. P. 258).
- 23 *Symeon Neotheologus*. *Capita theologica* 3, 10:4 // *Syméon le Nouveau Théologien*. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* / éd. J. Darrouzès. Paris, 1996. (SC; vol. 51bis). P. 124.
- 24 *Symeon Neotheologus*. *Catecheses* 2:225–226 // SC. 96. P. 260.
- 25 *Symeon Neotheologus*. Hymni 22:77 // *Supplementa Byzantina*. 3. S. 189.
- 26 *Symeon Neotheologus*. *Catecheses* 2:382 // SC. 96. P. 272.
- 27 См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Образы царской власти в византийской литературе: сравнение «царя» и «плача» у прп. Симеона Нового Богослова и его контекст // БВ. 2015. № 3–4 (18–19). С. 136–167. Англ. вариант: *Shlenov D. Images of Royal Power in Byzantine Ascetic Literature: «King» and «Penthos» in the Works and Background of St. Symeon the New Theologian* // *Etudes byzantines et post-byzantines*. 2019. NS. Vol. 1. P. 251–274; Плач как царь по отношению ко всем другим добродетелям. (*Symeon Neotheologus*. *Catecheses* 4:471–476 // SC. 96. P. 352); Войско — все добродетели новоначальных, а плач — царь. (*Symeon Neotheologus*. *Catecheses* 4:476–484 // SC. 96. P. 352); Плач даёт распоряжения, какие добродетели куда послать. (*Symeon Neotheologus*. *Catecheses* 4:491–492 // SC. 96. P. 354).

Таким образом, помимо вышеприведённых эпитетов, у плача есть ещё один эпитет — «царь» / «царский» (βασιλεύς / βασιλικός), который по-византийски передаёт стоическую идею о главной или о самой главной добродетели. К данным эпитетам следует добавить ещё эпитет «духовный», потому что только духовный плач имеет ключевое значение, в то время как обычный телесный плач находится в ряду других телесных добродетелей²⁸.

«Непрестанный плач» — не только положительная, но и отрицательная характеристика. Подобно скорби, рыданиям, глубокому мраку, он описывает состояние Адама после грехопадения. В этом случае плач передаёт страстное состояние печали, от которого надо освободиться²⁹.

3. Аскетическая экзегеза плача на основании первых трёх заповедей блаженств: смирение, плач, кротость

В духовном учении прп. Симеона, основывающемся на экзегезе евангельских заповедей блаженства, добродетель плача особо связана с добродетелью смирения: обе описываются им как дарования Святого Духа³⁰. Вслед за первой заповедью: «Блаженны нищие духом», которая в аскетической святоотеческой традиции указывала прежде всего на добродетель смирения, звучит вторая заповедь: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5, 4):

«Возлюбим от души то, что Бог повелевает нам облобызать, духовную нищету, которую слово называет смирением, и вечный плач днём и ночью, из которого исходит радость души и постоянное утешение для любящих Бога»³¹.

«И снова: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф. 5, 4). Так вот посмотрим и исследуем себя, имеем ли мы в себе плач и о каком

28 В другом перечне плач включается в число важных, но не достаточных для спасения добродетелей. А ключевыми оказываются смирение и духовное знание. См.: *Symeon Neotheologus. Orationes ethicae 7, 1:117–124 // SC. 129. P. 164.*

29 Данное значение «плача» встечается при описании адского состояния грешников в поэтической форме:

«...где змеи, всегда кусающие нас в пятю,
Где стенание, горе, плач непрестанный...».

(*Symeon Neotheologus. Hymni 22:76–77 // Supplementa Byzantina. 3. S. 189*).

30 См.: *Symeon Neotheologus. Catecheses 2:255–264 // SC. 96. P. 262.*

31 См.: *Symeon Neotheologus. Catecheses 2:380–384 // SC. 96. P. 272.*

говорится утешении, следующем за плачем. Ибо во-первых, он назвал нищих духом блаженными, поскольку им принадлежит Небесное Царствие. А нищие духом никакой, как сказано, не имеют привязанности к настоящим вещам, и страстно не сочетают с ними помысел...»³².

Духовная экзегеза Мф. 5, 4 у прп. Симеона помогает понять связь между смирением и плачем. Взаимосвязь смирения и плача является одним из лейтмотивов его духовного наследия. При описании добродетелей как «островов блаженных» (учение, которые древние греки применяли к описанию загробной участи) прп. Симеон учил о первом острове смирения, с которого по особому мосту нужно перейти на следующий остров плача³³. «Плачу по Богу предшествует смирение, а за ним следует радость и неизреченное веселие»³⁴. Надежда сама по себе бессильна без плача и смирения. Необходимы духовные плач и смирение, которые приводят к духовной надежде и радости³⁵. Смирение само по себе бессильно спасти без «радостотворного плача»³⁶. Таким образом, плач как инструмент достижения радости сам оказывается носителем радости. Иными словами, в плаче искомая цель оказывается уже достигнутой, благодаря чему происходит актуализация смирения. Но и плач может оказаться ложным «без духовного смирения»³⁷. Смирение рождает плач, а плач усиливает смирение!³⁸ Замедляющий в плаче и смирении постепенно начинает познавать Божественную волю³⁹.

Плач связан и со следующей заповедью блаженств: «*Блаженны кроткие*». Поскольку кротость — это преодоление гнева, то плач и является предпосылкой, без которой гнев непреодолим⁴⁰. Подобно телесным слезам, омывающим всякую нечистоту, и плач «угашает гнев сердца»⁴¹. Исходя из трёхчастного состава человеческой души, видно, что в данном случае прп. Симеон соотносит плач с гневной силой души.

32 *Symeon Neotheologus*. Catecheses 2:179–186 // SC. 96. P. 256. См. о постоянном плаче в экзегезе «Блаженны плачущие»: *Symeon Neotheologus*. Catecheses 31:51–56 // SC. 113. P. 228.

33 *Symeon Neotheologus*. Orationes ethicae 11, 1:67–77 // SC. 129. P. 334.

34 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 7:1–2 // SC. 51bis. P. 124.

35 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 9 // SC. 51bis. P. 124.

36 См.: *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 10 // SC. 51bis. P. 124.

37 См.: *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 11 // SC. 51bis. P. 124, 126.

38 *Symeon Neotheologus*. Catecheses 14:68–69 // SC. 104. P. 208.

39 *Symeon Neotheologus*. Orationes ethicae 5, 1:317–319 // SC. 129. P. 102.

40 Об угашении плачем огня гнева — то есть вторая заповедь блаженства имеет особую силу и для третьей. (*Symeon Neotheologus*. Catecheses 31:57–60 // SC. 113. P. 228).

41 См.: *Symeon Neotheologus*. Hymni 22:180–184 // Supplementa Byzantina. 3. S. 193.

Плачущий «блаженнейшим плачем» «в чувстве души» получит утешение и сделает свою душу кроткой⁴². Непрестанно плачущий не может гневаться и потому должен иметь добродетель кротости⁴³.

4. Плач и прочие добродетели

Плач выражает состояние того, кто кается. Следует идти «путём покаяния и плача»⁴⁴. Не следует судить другого прежде осуждения самого себя со слезами и плачем:

«Смотри не принимай, брат, суд над другим, прежде чем сам станешь строгим судьёй себя самого и исследователем собственных ошибок и справедливое решение вынесешь против себя слезами и плачем»⁴⁵.

Прп. Симеон даёт разъясняющий подзаголовок «О покаянии, и что недостаточно нам присущих вещей для чистоты души, если мы не приобретём плача»⁴⁶.

Плач рекомендуется новопостриженному монаху при отречении от мира:

«Только возьми блаженный плач,
Рыдай премного о сделанных тобою злых делах...»⁴⁷.

Отрекающийся от мира считает себя самым худшим в мире. Он плачет от осознания своей ничтожности и пренебрегает всем видимым (ради Бога).

«Это есть свидетельство плача,
Осуществляющегося ради Бога»⁴⁸.

Но плач — добродетель, важная на всех этапах духовного пути. Наряду с терпением и молитвой, плач относится к добродетелям монаха, которые могут привести его в состояние Божественного исступления⁴⁹. «Ливни слёз и плач» — важные добродетели, при помощи которых

42 См.: *Symeon Neotheologus. Catecheses 2:204–207 // SC. 96. P. 258.*

43 *Symeon Neotheologus. Catecheses 31:57–58 // SC. 113. P. 228.*

44 *Symeon Neotheologus. Hymni 18:128 // Supplementa Byzantina. 3. S. 148.*

45 *Symeon Neotheologus. Orationes ethicae 6, 1:421–424 // SC. 129. P. 150.*

46 *Symeon Neotheologus. Catecheses 5:20–22 // SC. 96. P. 374.*

47 *Symeon Neotheologus. Hymni 4:2–3 // Supplementa Byzantina. 3. S. 60.*

48 *Symeon Neotheologus. Hymni 24:318–319 // Op. cit. S. 223.*

49 *Symeon Neotheologus. Hymni 18:60–63 // Op. cit. S. 145.*

и наряду с другими (включая непрестанную память о смерти) достигимо Царствие Божие:

«Какие же деяния тебе скажу?
Бдение и пост,
И горячее покаяние,
Ливни слез и плач,
Непрестанная память о смерти,
И непрекращающаяся молитва,
И терпение различных
Искушений находящихся,
Прежде же всего этого молчание...»⁵⁰.

В духовном раю добродетелей находится место для плача и обильных слёз⁵¹. Плач и слёзы — показатель уровня добродетелей. До плача и слёз другие добродетели ничего не значат⁵².

Плач приобретает добродетелями и теряется страстями. Прп. Симеон описывает состояние человека, опустошённого своим собственным унынием, которое приводит к потере плача и огня Святого Духа⁵³. Борьба за плач совершается постепенно — через успехи и поражения. После победы над сном через воздержание происходит потеря плача и поражение трусостью. Но в этом состоянии надо молиться Богу из бездны мрака ради видения света⁵⁴.

5. Результаты духовного плача

Подлинный плач является «двойным» по своим действиям — он подобен омывающей грехи воде и оживляющему благодатью Духа огню!⁵⁵ Смирение и плач позволяют понять действие Божественных энергий и получаемую от них пользу⁵⁶.

«Мы плачем? Непременно, чтобы мы насладились радостью плача». Прп. Симеон пишет о плаче после указания на важность бдения

50 *Symeon Neotheologus*. Hymni 30:556–564 // *Supplementa Byzantina*. 3. S. 285.

51 *Symeon Neotheologus*. Hymni 47:16–17 // *Supplementa Byzantina*. 3. S. 382.

52 *Symeon Neotheologus*. *Capita theologica* 3, 23 // SC. 51bis. P. 132.

53 См.: *Symeon Neotheologus*. *Capita theologica* 1, 71 // SC. 51bis. P. 78, 80.

54 См.: *Symeon Neotheologus*. *Capita theologica* 1, 71:8–16 // SC. 51bis. P. 80.

55 *Symeon Neotheologus*. *Capita theologica* 3, 12 // SC. 51bis. P. 126.

56 *Symeon Neotheologus*. *Capita theologica* 3, 13 // SC. 51bis. P. 126.

и телесной молитвы⁵⁷. Такой подход используется им часто. После указания на добродетели поста и бдения говорится о плаче на пути к полной духовной победе во Христе⁵⁸.

Описания духовного плача и результатов плача приобретают всё более и более мистический характер. Награда за плач — утешение и пришествие Бога в душу подвижника, которое осуществляется в результате озарения Святым Духом и сопровождается даром смиренномудрия⁵⁹.

«А где нищеты духовной чувство, там и прекрасный плач, там и вечно текущие слёзы, очищающие любящую это душу и совершенно делающие её светлейшей»⁶⁰.

Добродетели плача и непрестанной молитвы — хорошие примеры, которые можно увидеть у по-настоящему подвижающейся монашеской братии⁶¹. Не плакать по заповеди Господней — величайший грех, упраздняющий всё домостроительство спасения⁶². Неплачущий недостойн праздника, а плачущий имеет его каждый день⁶³. На каждом богослужении, в том числе на утрени, нужно духовно плакать. Прп. Симеон, в соответствии со студийским обыкновением келейного совершения часов⁶⁴, призывал к общественной молитве и глубокому плачу:

«Так вот, осуществив часы до литургии, брат, вступи снова в собрание тщательно и с большой готовностью. Хорошо стой на своём утреннем славословии, как мы предписали тебе, никоим образом не забывая о плаче...»⁶⁵.

Самый главный смысл духовного плача в том, чтобы очистить душу для боговидения. Исполнивший заповеди, кающийся и плачущий «видит ясно благодать Святого Духа»:

«...Заповеди как лекарства, а искушения как прижигающие средства на них возложив, и смиряясь, и плача, и тепло испрашивая помощь Божию, видит ясно благодать Святого Духа происходящую и одно

57 *Symeon Neotheologus. Orationes ethicae* 7, 1:202–207 // SC. 129. P. 170.

58 *Symeon Neotheologus. Orationes ethicae* 12, 1:195–198 // SC. 129. P. 396.

59 *Symeon Neotheologus. Catecheses* 2:208–213 // SC. 96. P. 258.

60 *Symeon Neotheologus. Catecheses* 2:224–228 // SC. 96. P. 260.

61 См.: *Symeon Neotheologus. Catecheses* 3:111–120 // SC. 96. P. 288, 290.

62 *Symeon Neotheologus. Catecheses* 29:254–261 // SC. 113. P. 186.

63 См.: *Symeon Neotheologus. Catecheses* 4:606–615 // SC. 96. P. 364.

64 См.: *Nicetas Stethatus. Hypotyposis. L. 24–25 // Parpulov G. R. Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850–1350 AD. Plovdiv, 2014. P. 277 и далее.*

65 *Symeon Neotheologus. Catecheses* 26:114–117 // SC. 113. P. 78, 80.

за другим из этого извлекает и уничтожает, пока совершенно от всего этого не сделает свободной его душу»⁶⁶.

6. Учение прп. Симеона о слезах (по «Богословским главам»)

Прп. Симеон Новый Богослов постоянно пишет о слезах. Рассмотрим его учение на материале «Богословских глав». Плач и слёзы перечисляются как *oratio bimembris* — именно в них главная предпосылка покаяния⁶⁷. Слёзы — это синоним исповеди и покаяния⁶⁸. Благодаря слезам происходит очищение так же, как благодаря свету — озарение: «И насколько мы светом озаряемся, настолько слезами очищаемся, одно из себя производя, а другое получая в дар свыше»⁶⁹. Слёзы и сетование — важные инструменты духовной брани⁷⁰.

Функция слёз не заканчивается только на процессе очищения. Слёзы подобает изливать вечно⁷¹ — по аналогии с непрерывным плачем. Слёзы оживляют и готовят подвижника, выходящего за пределы самого себя в священном исступлении, к сиянию в непрерывном свете: «(Подвижник) отсюда слёзы изливает в большей мере и, их изливанием омываемый, ещё ярче сияет; а когда всецело распалится, становится как свет...»⁷².

«Где глубокое смирение — там обильная слеза»⁷³. Без слёз невозможно приобрести «духовное смирение»⁷⁴. «Душа, “полная слёз”»⁷⁵, — данное описание приводится для того, чтобы подчеркнуть не скорбь, а радость души (ср. выражение прп. Симеона «радостотворные слёзы» — τὰ χαροποῖά δάκρυα⁷⁶), близкой Богу.

66 *Symeon Neotheologus*. Catecheses 14:88–94 // SC. 104. P. 210.

67 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 23:1 // SC. 51bis. P. 132.

68 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 45:9 // SC. 51bis. P. 146.

69 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 39:4–6 // SC. 51bis. P. 142.

70 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 1, 66:11 // SC. 51bis. P. 76.

71 См. также: *Symeon Neotheologus*. Hymni 55:110 // Supplementa Byzantina. 3. S. 440.

72 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 21:10–13 // SC. 51bis. P. 132.

73 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 30:1–2 // SC. 51bis. P. 138. «Ὁπου βαθεῖα ταπεινωσις, ἐκεῖ καὶ δάκρυον δαψυλές».

74 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 23:6–10 // SC. 51bis. P. 132, 134.

75 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 1, 32:4–5 // SC. 51bis. P. 58.

76 *Symeon Neotheologus*. Orationes theologicae 1:299 // *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / éd. J. Darrouzès. Paris, 1966. (SC; vol. 122). P. 118.

Сами слёзы — прежде всего тонкая духовная категория, соответствующая уровню души. В то же время они соотносятся и с чувственным уровнем⁷⁷, который ниже умопостигаемого, но в богословии прп. Симеона занимает такое же особое место, как и в макариевском корпусе. Первому типу плача соответствуют слёзы как вода, омывающая и тело от осквернения, и душу от его последствий; второй же тип плача — это огонь Святого Духа⁷⁸. В соотношении слёз с водой они оказываются истиной, на которую указывает вода первого крещения, в то время как второе крещение есть сама истина⁷⁹. Слёзы оказываются в духовном смысле водой второго крещения, позволяющего стать сотаинником непостижимых тайн Божества⁸⁰. «Рыдание, смешанное со слезами», — это бесценное достижение того, кто сподобился созерцать невидимого и непостижимого Бога⁸¹.

Учение о слезах дополняет учение о плаче. Автор передаёт одну и ту же реалию духовного плача при помощи разных терминов и образов. Самый совершенный плач и самые совершенные слёзы делятся вечно в душе подвижника, не только очищая её для вечности, но позволяя предвратить вечность в мистическом прижизненном опыте.

7. Учение прп. Никиты Стифата о плаче и слезах (по «Сотницам»)

Ученик прп. Симеона Нового Богослова прп. Никита Стифат, в отличие от духовного отца, не ставил плач во главу аскетической системы. Но в то же самое время он больше связывал плач и слёзы с печалью по Богу (2 Кор. 7, 10) как с положительной стороной греховной печали. В данном вопросе прп. Никита Стифат находится под более сильным влиянием античных представлений, хотя и косвенно, через посредство христианской традиции.

В «Сотницах» печаль традиционно описывается как страсть — одна из восьми, перечисляемых Евагрием⁸². Данная печаль именуется *печалью мира сего* и противопоставляется *печали по Богу* (ср. 2 Кор. 7, 10):

77 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 20:7–13 // SC. 51bis. P. 130.

78 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 12 // SC. 51bis. P. 126.

79 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 1, 36 // SC. 51bis. P. 60.

80 См.: *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 1, 35:6–10 // SC. 51bis. P. 60.

81 *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 1, 101:8 // SC. 51bis. P. 100. «...θρηνον <...> τοῖς δάκρυσι σύμμικτον...»

82 *Evagrius*. Practicus (capita centum) 6 // SC. 171. P. 506, 508.

«Печаль есть страсть тлетворная для души и тела, и самих мозгов касающаяся. Но такова печаль мира сего из-за временного налетающая на людей, и она даже нередко становится для них причиной смерти. Печаль же по Богу, будучи и спасительной, и весьма полезной (ср. 2 Кор. 7, 10), производит терпение в трудах и искушениях, изводя источник умиления для подвизающегося и жаждущего правды Божией (Мф. 5, 6) и слезами питая сердце его, так что на нём исполняется Давидово слово: “Напитаеши нас, — говорит, — хлебом слезным и напоиши нас слезами в меру (Пс. 79, 6) — вином умиления”»⁸³.

Прп. Никита усматривает в «печали по Богу» источник для слёз и умиления. Уже в античной традиции печаль и слёзы перечислялись как взаимозаменяющие или взаимодополняющие понятия⁸⁴. При этом печаль — это одна из четырёх страстей, согласно описаниям стоиков, а слёзы — знак или подтверждение печали. Прп. Никита, в отличие от ряда древних авторов, видит в печали именно причину, а в слезах — следствие. Слёзы сравниваются им с ливнем, в результате которого очищается погода.

«Печаль по Богу успешно воссоздаёт части души, ниспавшие из-за делания зла, и призывает их вернуться в природное состояние. Ибо она так слезами умаляет зиму страстей и облака греха и изгоняет их из умопостигаемого воздуха души, что в помыслах нашего ума тотчас наступает ясная погода, и в море размышления — тишина, и в сердцах наших — веселие, и в выражении лица нашего — изменение, на котором имеющие очи правильно видеть, как бы упокаивая свои взоры и свои расположения, так взывают согласно с Давидом: “Сия измена (изменение) десницы Вышняго” (Пс. 76, 11)»⁸⁵.

Вкушение хлеба печали (Пс. 126, 2)⁸⁶, как и вкушение хлеба слезного (Пс. 79, 6), — малый устойчивый мотив «Сотниц», подчёркивающий важность состояния печали по Богу как постоянного, а не преходящего — в соответствии с учением о постоянном плаче прп. Симеона Нового Богослова.

Очищение слезами происходит в противовес осквернению плоти⁸⁷. Слёзы оказываются инструментом скорби, противостоящей удоволь-

83 *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 60 // PG. 120. Col. 880.

84 См., например: *Demosthenes*. Ep. 2, 25:5. Ср. у Оригена: *Origenes*. Scholia in Lucam (fragmenta e cod. Venet. 28) // PG. 17. Col. 317:22–23.

85 *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 61 // PG. 120. Col. 880.

86 *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 71 // PG. 120. Col. 992.

87 См.: *Krueger D.* Of Semen and Tears: Senses, Substances, and the Boundaries of the Body in the Gnostic Chapters of Niketas Stethatos // *Rituel religieux et sensorialité. Antiquité et Moyen Âge*. Milano, 2021. P. 417–429.

ствию, которое заключается в осквернении плоти в результате блуда. Об этом особо говорится в главах 65 по 68 1-й Сотницы⁸⁸.

Противопоставление слёз, как добродетельного истечения, осквернению, как греховному истечению, основывается на античной антитезе «удовольствие — печаль» или, наоборот, «печаль — удовольствие». В данном случае прп. Никита придерживается стоической патологии в гораздо большей степени, нежели прп. Симеон Новый Богослов.

В предшествующей традиции антитеза «осквернение — слёзы» использовалась прп. Варсонуфием и Иоанном: «Если ты хочешь омыть осквернения, слезами омой, потому что они омывают каждую скверну чисто»⁸⁹. Та же мысль содержалась в древних гимнографических текстах:

«Омой, душа, твоё лицо
Тёплых слёз горящими водами,
От греха осквернение омывающая
И безобразный стыд очищающая,
Чтобы показаться твоему Жениху
Прекрасной и радостной»⁹⁰.

Однако самое яркое учение об очищении скверны слезами содержится у прп. Симеона, которое, очевидно, более всего повлияло на прп. Никиту. Согласно прп. Симеону, слёзы очищают не тело, а именно душу от скверны греха⁹¹. Слёзы — главное очистительное средство при исходе души из тела: если не омыть скверну грехов слезами, невозможно избежать наказания вечного огня⁹². Данные мысли были сильнее детализированы прп. Никитой, который так же, как и прп. Симеон, пишет о слезах именно как об инструменте очищения души.

Призыв к плачу осуществляется наряду с призывом внимать самому себе, не рассеиваясь на внешнее. Данный призыв о внимании соответствует всей философской традиции, идущей от сократовского «познай себя». В ряде мер находится место для плача, скорее всего, под влиянием прп. Симеона Нового Богослова:

«Направь внутреннее твоё к деланию лучшего. Стань глухим для человеческих дел. Истощи все свои силы на делание заповедей. Плачь, спи

88 *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 65–68 // PG. 120. Col. 882–884.

89 *Barsanuphius, Joannes*. Quaestiones et responsiones Ep. 148:18–19 // SC. 427. P. 530, 532. «Τοὺς δὲ μολυσμοὺς, εἰ θέλεις νίψαι, δάκρυσι νίψον, πάν γὰρ σπίλωμα νίπτουσι καθαρῶς».

90 См., например: *Canones ad Deiparam sive Theotocarion* 1, 4:278–284.

91 *Symeon Neotheologus*. Catecheses 4:411–414 // SC. 96. P. 348.

92 *Symeon Neotheologus*. Catecheses 5:102–106 // SC. 96. P. 382.

на земле, постись, злострадай, молчи, познай, наконец, не то, что окружает тебя, но себя самого»⁹³.

После первого плача, соответствующего начальному деятельному этапу, происходит второй, более совершенный плач, наступающий на этапе достижения созерцания:

«И когда непреклонность ума ныне склонится к смирению, и душа смежит очи свои от обмана видимых вещей, и прострет их к одному только созерцанию невещественного и первого света, отряхнув всякое мирское чувство, и улучит утешение Духа, тогда слёзы, как воды источника, источаются из неё, и услаждают её чувства, исполняя её разумение всяким веселием и божественным светом. И не только это делают, но и сокрушают сердце, и ум в видении лучшего соделывают смиренномудренным. Этого не может быть у тех, кто плачет и рыдает по иным причинам»⁹⁴.

Совершенный плач сопровождается видением Божественного Света, а происходит после ключевого момента смежения чувств и перехода с внешних чувств на внутренние чувства.

Также прп. Никита описывает два вида слёз: слёзы новоначального подвижничества и слёзы умиления, соответствующие также двум видам страха⁹⁵:

«Страх, соединившись прежде с душой, делает так, что она через покание начинает носить в себе плод — помышление о суде. Тогда окружают её *болезни* мучений *адовых* (Пс. 17, 6), стенания и скорбные томления со сжатием сердца терзают её, размышляющую о будущем воздаянии за злое. Затем, многими слезами и трудами возрастив порыв ко спасению, зачатый во чреве разума, она рождает его на земле своего сердца, и когда она освободится от *болезней адовых* и избавится от стенаний судных, вождение и радость будущих благ охватывает её, и встречает её любимая ею чистота с целомудрием, и любовью сочетает её с Богом. Сочетавшись же с Ним, она ощущает неизреченное удовольствие, когда с удовольствием и сладостью проливает слёзы умиления, и становится вне всемирного чувства, и, как бы находясь в исступлении, бросается вслед Жениха и так кричит несказанными гласами: “*Вслед Тебе в воню мира Твоего*”

93 *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 74 // PG. 120. Col. 885.

94 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 45 // PG. 120. Col. 921A:2–14.

95 См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Страх человеческий и страх Божий по учению прп. Никиты Стифата в контексте предшествующей традиции // БВ. 2020. № 4 (39). С. 188–222.

теку. *Возвести ми, егоже возлюби душа моя, где пасеши? Где почиаеши в полудне чистого созерцания? Да не когда буду яко облагающаяся над стады праведников* (Песн. 13, 6). От Тебя происходят осияния великих таин”. И Жених, введя её в сокровищницу сокровенных Своих таин, делает её созерцательницей логосов творения с мудростью»⁹⁶.

Слёзы, синоним плача, происходят от смиренномудрия, в чём можно усмотреть отзвуки заповедей блаженств: «Блаженны нищие сердцем, ибо ваше есть Царствие Божие... Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Ср.: Мф. 5, 3–11).

«Невозможно кому-либо иным образом извести источник слёз без глубочайшего смиренномудрия, ни опять — смиренномудренным быть без умиления, происходящего по наитию Духа. Ибо умиление — от смиренномудрия, и смиренномудрие — от умиления Святым порождаются Духом, ведь они, образуя друг с другом как бы некую цепь и связываясь единой благодатью, обладают нерасторжимым единством Духа»⁹⁷.

Во взаимосвязи смиренномудрия и плача можно усмотреть очевидное влияние прп. Симеона Нового Богослова⁹⁸, излагавшего сходное учение на основании аскетической экзегезы заповедей блаженств.

Слёзы — знак духовного очищения на пути к обожению.

«Ничто другое так, как чистая и невещественная молитва, не делает человека собеседником Богу и не может не соединить с Богом того, кто словом нерассеянно молится в духе, когда при этом его собственная душа омывается слезами, и услаждается сладостью умиления, и просвещается светочем Духа»⁹⁹.

Таким образом, слёзы оказываются тёплыми, радостными истечениями, благодаря которым очищается душа и готовится стать отражением озарения. Последние слёзы совершеннее первых, но, конечно, одни приходят после других в своё время.

96 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 49 // PG. 120. Col. 921, 924.

97 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 46 // PG. 120. Col. 921.

98 См.: *Symeon Neotheologus*. Capita theologica 3, 8 // SC. 51bis. P. 124. «Насколько кто-либо снисходит в глубину смирения и считает себя недостойным спасения, настолько плачет и оставляет источники слёз...».

99 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 69 // PG. 120. Col. 933.

Печаль по Богу

Прп. Симеон Новый Богослов один раз¹⁰⁰ и прп. Никита Стифат неоднократно пользовались выражением «печаль по Богу» с очевидной аллюзией на 2 Кор. 7, 10:

«Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7, 10).

(ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται· ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον καταργάζεται).

2 Кор. 7, 10 — основополагающий стих, при эгзегезе которого и возникло христианское осмысление и реинтерпретация античной страсти печали. Начиная с самых древних патристических текстов подчёркивалось сотериологическое значение этой добродетельной печали.

«Печаль по Богу рождает разум жизни»¹⁰¹. «Конец печали по Богу — спасение»¹⁰². «Печаль по Богу — для духовного восхождения»¹⁰³.

В «Апофтегмах» указываются разные виды печали по Богу, противоположные мирской печали, тождественной унынию¹⁰⁴. Свт. Иоанн Златоуст соотнёс «печаль по Богу» с подлинным удовольствием:

«И как корни деревьев являются горькими, но приносят нам сладкие плоды, так, ясно, и печаль по Богу принесёт нам большое удовольствие»¹⁰⁵.

Он же противопоставил «печали по Богу» «печаль по миру»¹⁰⁶.

Достаточно рано печаль по Богу стала рассматриваться как причина или просто как тождественное понятие для духовного плача. Согласно свт. Василию Великому, псалом создаёт «печаль по Богу» и «слезу»¹⁰⁷. Этот же кападокийский святитель связывает «печаль по Богу» с плачем

100 *Symeon Neotheologus*. Catecheses 9:272 // SC. 104. P. 126.

101 *Ps-Justinus Martyr*. Epistula ad Zenam et Serenum 514D:5–7.

102 *Gregorius Nyssenus*. Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 57:4–6.

103 См.: *Procopius*. Commentarii in Isaiam // PG. 87/2. Col. 2097:45–47.

104 *Apophthegmata patrum* (collectio systematica) (cap. 10–16) 10, 102:2–8 // SC. 474. P. 82.

105 *Ioannes Chrysostomus*. Ad populum Antiochenum (homiliae 1–21) // PG. 49. Col. 185:54–57.

106 См.: *Ioannes Chrysostomus*. In epistolam II ad Corinthios (homiliae 1–30) // PG. 61. Col. 503:33–39.

107 *Basilii Caesariensis*. Homiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 213:3–4. «Сей (Псалом) праздники украшает, сей создает печаль по Богу» (Οὗτος τὰς ἑορτὰς φαιδρύνει, οὗτος τὴν κατὰ Θεὸν λύπην δημιουργεῖ).

о грехах¹⁰⁸. Также и в «Вопросоответах» прп. Варсонуфия и Иоанна указывается, что печаль по Богу — это плач: «Плач — это печаль по Богу, которую рождает покаяние»¹⁰⁹.

В более поздней патристической традиции печаль по Богу стала описываться в такой же ключевой роли в процессе внутреннего совершенства, как и плач. Так, прп. Максим Исповедник писал о печали по Богу как о смежении и преображении всех членов человека, то есть всех чувств¹¹⁰.

Подобно тому как добродетельный плач должен завершиться утешением, так и печаль — духовной радостью. Прп. Феодор Студит призывал монахов «радостно носить печальное по Богу»¹¹¹. «Печаль по Богу» приводит к радости:

«Печаль по Богу приводит к радости и по любви является исправляющим средством для надлежащих деяний»¹¹².

Таким образом, в патристической литературе «печаль по Богу» понималась и как сам плач, и как причина плача. Прп. Симеон Новый Богослов понимал её как плач в более мистическом и менее философском смысле, а прп. Никита Стифат — как причину плача, исходя из патологии стойков и особой роли печали в античной аретологии.

Выводы

Добродетель непрерывного плача занимает важное место в учении прп. Симеона Нового Богослова и его ученика прп. Никиты Стифата. Подобно античной печали, плач — многогранное понятие. Но если печаль — это больше страсть, чем добродетель, если судить по числу упоминаний с отрицательным смыслом, то плач — это больше добродетель, чем греховное состояние, близкое к унынию.

108 *Basilii Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) // PG. 31. Col. 1212:29–33.*

109 *Barsanuphius, Joannes. Quaestiones et responsiones ad laicos et episcopos Ep. 730:7 // Correspondance (Vol. III: Aux laïcs et aux évêques, Lettres 617–848) / éd. F. Neyt; P. de Angelis-Noah. Paris, 2002. (SC; vol. 468). P. 172. «Πένθος ἐστὶν ἢ κατὰ Θεὸν λύπη, ἣν τίκτει ἡ μετάνοια».*

110 См.: *Maximus Confessor. Epistulae XLV, 4:30–47.*

111 *Theodorus Studites. Parva Catechesis 19:6–9.*

112 *Ibid. 44:3–4.*

Ученик прп. Симеона прп. Никита Стифат несколько раз упоминал о плаче в житии своего духовного отца. Описывая, как каждый монах должен вести себя в братстве, он подчеркнул, что замедлившие в подвиге должны иметь плач подобно тому, как иереи, то есть иеромонахи, — «вечную молитву и умиление»¹¹³. Очень показательным, что сам прп. Никита достаточно редко пользовался термином «плач», но это не означает, что ему была чужда тема духовного умиления — делом и словом.

Сам прп. Никита учил о необходимости плакать, выделяя два типа плача, соответствующие этапам очищения и озарения. Однако в отличие от прп. Симеона, прп. Никита не учил о плаче как о царственной наиглавнейшей добродетели, но и не выступал никогда против аналогичного учения. Также, в отличие от прп. Симеона, прп. Никита поставил плач и слёзы в прямую зависимость от добродетельной печали по Богу (2 Кор. 7, 10) (по аналогии с плачем и рыданием, происходящим от греховной печали).

Так или иначе акцент на необходимости духовного плача помогает современным христианам сосредоточиться на своей душе и хотя бы в малой мере повторить подвиги древних святых.

Источники

- Apophthegmata patrum (collectio systematica)* (cap. 10–16) // *Les apophthegmes des pères. Collection systématique, chapitres X–XVI* / éd. J.-C. Guy. Paris: Éditions du Cerf, 2003. (SC; vol. 474). P. 14–416.
- Barsanuphius, Joannes. Quaestiones et responsiones // Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance. Tomes I–II* / éd. F. Neyt; P. de Angelis-Noah. Paris: Éditions du Cerf, 1997–98. (SC; vols. 426; 427). P. 426:158–344; 427:346–674 (even pages).
- Barsanuphius, Joannes. Quaestiones et responsiones ad laicos et episcopos (Epistulae 617–848) // Correspondance (Volume III: Aux laïcs et aux évêques, Lettres 617–848)* / éd. F. Neyt; P. de Angelis-Noah. Paris: Éditions du Cerf, 2002. (SC; vol. 468). P. 38–330.
- Basilii Caesariensis. Homiliae super Psalmos* // PG. T. 29. Col. 209–494.
- Basilii Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)* // PG. T. 31. Col. 1052–1305.
- Evagrius. Practicus (capita centum)* // *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, vol. 2 / éd. A. Guillaumont, C. Guillaumont. Paris: Éditions du Cerf, 1971. (SC; vol. 171). P. 482–542, 546–586, 590–620, 624–712.
- Gregorius Nazianzenus. In sanctum baptisma orat. XL* // PG. T. 36. Col. 360B–425D.
- 113 См.: *Nicetas Stethatus. Vita Simeonis Novi Theologici* 62:4–14 // *Orientalia Christiana*. 12. P. 82, 84.

- Gregorius Nyssenus*. Dialogus de anima et resurrectione // PG. T. 46. Col. 11–161.
- Joannes Chrysostomus*. Ad populum Antiochenum (homiliae 1–21) // PG. T. 49. Col. 15–222.
- Joannes Chrysostomus*. In epistulam II ad Corinthios (homiliae 1–30) // PG. 61. Col. 381–610.
- Nicetas Stethatus*. Centuria 1–3 // PG. 120. Col. 851–1010.
- Nicetas Stethatus*. Vita Simeonis Novi Theologici // Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicéas Stéthatos / éd. I. Hausherr. Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1928. (Orientalia Christiana; vol. 12). P. 1–230.
- Nicetas Stethatus*. Hypotyposis // *Parpulov G. R.* Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850–1350 AD. Plovdiv, 2014. P. 277–301.
- Origenes*. Scholia in Lucam (fragmenta e cod. Venet. 28) // PG. T. 17. Col. 311–330.
- Procopius*. Commentarii in Isaiam // PG. T. 87/2. Col. 1817–2717.
- Symeon Neotheologus*. Capita theologica // *Syméon le Nouveau Théologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / éd. J. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1996. (SC; vol. 51bis). P. 40–186, 191.
- Symeon Neotheologus*. Catecheses 1–34 // *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses / éd. B. Krivochéine, J. Paramelle. Paris: Éditions du Cerf, 1963; 1964; 1965. (SC; vols. 96; 104; 113). P. 1:206–468, 2:12–392; 3:12–302.
- Symeon Neotheologus*. Hymni // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen / hrsg. A. Kambylis. Berlin; New York (N.Y.): De Gruyter, 1976. (Supplementa Byzantina; Bd. 3). S. 34–462.
- Symeon Neotheologus*. Orationes ethicae // *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / éd. J. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1966; 1967. (SC; vols. 122; 129). P. 1:170–440; 2:8–458.
- Symeon Neotheologus*. Orationes theologicae // *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / éd. J. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1966. (SC; vol. 122). P. 96–168.
- Theodorus Studites*. Epistulae // *Theodori Studitae* Epistulae, vol. 1–2 / hrsg. G. Fatouros. Berlin; Novi Eboraci: De Gruyter, 1992. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis; Bd. 31). S. 1:5–187; 2:189–861.
- Theodorus Studites*. Laudatio in Theophanem Confessorem // *Efthymiadis S.* Le panégyrique de S. Théophile le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b) // *Analecta Bollandiana*. 1993. Vol. 111. P. 268–284.
- Theodorus Studites*. Sermones Catecheseos Magnae // *S. Patris Nostri Theodori Studitae Magnae* Catecheseos Sermones / ed. J. Cozza-Luzi. Rome: Bibliotheca Vaticana et Typi Vaticani, 1888–1905. (Nova Patrum Bibliotheca; vols. 9/2 (Cat. 1–77); 10/1 (Cat. 78–111)). P. 1–217 (Cat. 1–77); 7–151 (Cat. 78–111).

Литература

- Дионисий (Шлёнов), игум.* Образы царской власти в византийской литературе: сравнение «царя» и «плача» у прп. Симеона Нового Богослова и его контекст // БВ. 2015. № 3–4 (18–19). С. 136–167.

- Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 341–362.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Принцип «Познай себя» у прп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции // БВ. 2018. № 1 (28). С. 96–126.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о «четырёх главных добродетелях» в контексте античной и византийской литературы. Ч. 1 // БВ. 2019. № 1 (32). С. 192–231.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о «четырёх главных добродетелях» в контексте античной и византийской литературы. Ч. 2 // БВ. 2019. № 2 (33). С. 178–203.
- Иларион (Алфеев), иером.* Антропология Симеона Нового Богослова. Загорск, 1991. Дисс. канд. богословия. Московская духовная академия.
- Макгакин И. (Джон Энтони), свящ.* Покаяние как богообщение в «Гимнах божественной любви» преподобного Симеона Нового Богослова // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 128–145.
- Каллист (Уэр), митр.* Единство человеческой личности по прп. Симеону Новому Богослову // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 210–231.
- Прассас Д.* Седьмое огласительное слово при. Симеона Нового Богослова: заблуждение и страсть привязанности // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 161–175.
- Перцель И.* Симеон Новый Богослов и богословие божественной сущности / пер. с англ. Т. А. Шукина под ред. О. Н. Ноговицина // «EINA1: Философия. Религия. Культура». Античная традиция и патристика. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 374–405.
- Bradford D. T.* Mystical Process in Isaac the Syrian: Tears, Penthos, and the Physiology of Dispassion // Studies in Spirituality. 2016. Vol. 26. P. 59–104.
- Fernández T.* Byzantine Tears — a Pseudo-Chrysostomic Fragment on Weeping in the Florilegium Coislinianum // Encyclopedic Trends in Byzantium? 2011. P. 125–142.
- Finn D.* Resting on Tears: The Trinity, The Sacraments, And Grief in Augustine's Confessions // Augustiniana. 2017. Vol. 67. P. 171–197.
- Hausherr I.* Penthos: la doctrine de la componction dans l'orient chrétien. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1944.

- Hunt H. M.* Penthos and Repentance in St Symeon the New Theologian // *Studia patristica*. 2001. Vol. 35. P. 114–120.
- Hunt H. M.* Joy-Bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2004. (The Medieval Mediterranean).
- Krueger D.* Of Semen and Tears: Senses, Substances, and the Boundaries of the Body in the Gnostic Chapters of Niketas Stethatos // *Rituels religieux et sensorialité. Antiquité et Moyen Âge*. Milano: Silvano, 2021. S. 417–429.
- Leduc F.* Penthos et larmes dans l'oeuvre de saint Jean Chrysostome // *Proche-Orient chrétien*. 1991. Bd. 41. S. 220–257.
- Mataya N.* Weeping Saints: Severinus of Noricum and the Christian Understanding of Tears // *Studia patristica*. 2016. Vol. 74. P. 401–412.
- Müller B.* Der Weg des Weinens: die Tradition des «Penthos» in den Apophthegmata Patrum. Göttingen, 2000.
- Olson V.* «Woman why Weepest Thou?»: Mary Magdalene, the Virgin Mary and The Transformative Power of Holy Tears in Late Medieval Devotional Painting // *Mary Magdalene, Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque*. 2012. P. 361–382.
- Oppel C.* Vita mortalis: Augustine of Hippo's Spirituality of Tears // *Journal of the Australian Early Medieval Association*. 2005. Vol. 1. P. 133–144.
- Oppel C. N.* A Theology of Tears: From Augustine to the Early Thirteenth Century. [Monash University], 2002.
- Ramelli I. L.* Tears of Pathos, Repentance and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa // *Tears in the Graeco-Roman World*. 2009. P. 367–396.
- Seaford R.* Laughter and Tears in Early Greek Literature // *Greek Laughter and Tears. Antiquity and After*. 2017. S. 27–35.
- Shlenov D.* Images of Royal Power in Byzantine Ascetic Literature: «King» and «Penthos» in the Works and Background of St. Symeon the New Theologian // *Etudes byzantines et post-byzantines*. 2019. NS. Vol. 1. P. 251–274.

НЕРАСКРЫТЫЕ ЗАГАДКИ ИСТОРИИ: ПОЧЕМУ ПРЕПОДОБНЫЙ НИКОН НЕ СРАЗУ СТАЛ ПРЕЕМНИКОМ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО НА ПОСТУ ИГУМЕНА ТРОИЦКОГО МОНАСТЫРЯ?

Иеромонах Гурий (Гусев Дмитрий
Александрович)

аспирант кафедры истории Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия
gurius@mail.ru

Для цитирования: *Гурий (Гусев Д. А.), иером.* Нераскрытые загадки истории: почему преподобный Никон не сразу стал преемником Сергия Радонежского на посту игумена Троицкого монастыря? // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 144–158. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.009

Аннотация

УДК 27-36

Годы игуменства преподобного Никона Радонежского — период становления величайшей русской обители, сыгравшей огромную роль в истории нашего отечества, которая как в период становления и возвышения Московского государства, так и в последующие столетия оказала глубокое влияние на культурную, религиозную жизнь русского народа, его национальное самосознание. Личность преподобного игумена Никона и спустя шесть столетий привлекает внимание не только богомольцев — почитателей святого чудотворца, но и исследователей своей ролью в сохранении Троицкого монастыря и создания хозяйственной основы для его дальнейшего развития на рубеже XIV–XV вв. В статье рассмотрен до сих пор не получивший освещения в исторической науке вопрос о том, почему назначенный самим преподобным Сергием своим преемником, преподобный Никон в 1392 г. отрекается от поста игумена и на шесть лет уходит в затвор. Рассмотрены также обстоятельства его возвращения в 1398 г. Наиболее вероятно,

что отстранение преподобного Никона связано с начавшейся в XIV в. борьбой двух складывающихся течений (в дальнейшем получивших название иосифлян и нестяжателей) в Русской Церкви. При этом решающую роль в отречении преподобного от игуменства в 1392 г., на наш взгляд, сыграл племянник преподобного Сергия Радонежского, ростовский святитель архиепископ Феодор.

Ключевые слова: преподобный игумен Никон Радонежский, преемник, преподобный Сергий Радонежский, Троицкий монастырь, Троице-Сергиева Лавра.

Unsolved Mysteries of History: Why did the Reverend Nikon not Immediately Become of St. Sergius of Radonezh as Hegumen of the Trinity Monastery

Hieromonk Gury (Gusev D. A.)

postgraduate student at the Department of History at the Moscow Theological Academy Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russian Federation gurius@mail.ru

For citation: Gury (Gusev D.A.), hieromonk. "Unsolved Mysteries of History: Why did the Reverend Nikon not Immediately Become of St. Sergius of Radonezh as Hegumen of the Trinity Monastery". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 144–158 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.009

Abstract. The years of Nikon's Abbacy – the period of formation of the Russian monastery, which played a huge role in the history of our fatherland, which, as in the period of the formation and rise of the Moscow state so it was in the following centuries had a profound impact on the cultural and religious life of the Russian people, his national identity. The personality of the Venerable Abbot Nikon and after six centuries, it attracts attention with its role in the preservation of the Trinity Monastery and the creation of an economic basis for its further development. The article considers the question that has not yet been received in historical science, why was he appointed by St. Sergius himself as his successor, Nikon in 1392 renounces the post of abbot, six years into the lock and the circumstances of his return in 1398. Most likely, the suspension of the Reverend Nikon is related since beginning in the 14th century the struggle of two emerging currents (in further named the Josephites and the Non-Possessors) in the Russian orthodox church. at the same time, the decisive role in the abdication of Nikon from the abbacy in 1392 сыграл племянник преподобного Сергия Радонежского played by the nephew of St. Sergius of Radonezh Archbishop of Rostov Fyodor.

Keywords: Venerable Abbot Nikon of Radonezh, successor, Venerable Sergius of Radonezh, Trinity Monastery, Trinity-Sergius Lavra.

«Посмотрел бы я, как, позже других насажденный в сей пустыне, Преподобный Никон спешно растет и созревает до готовности быть преемником Преподобного Сергия...»¹.

В 2028 г. Русская Православная Церковь встретит 600-летнюю годовщину со дня преставления второго игумена Троице-Сергиевой обители — преподобного Никона Радонежского. Годы игуменства Никона — период становления монастыря, сыгравшего огромную роль в истории нашего отечества, которая, как в период становления и возвышения Московского государства, так и в последующие столетия оказала глубокое влияние на культурную, религиозную жизнь русского народа, его национальное самосознание. Личность преподобного игумена Никона и спустя шесть столетий привлекает внимание не только богомольцев — почитателей святого чудотворца, но и исследователей отечественной истории, своей ролью в сохранении Троицкого монастыря и создания хозяйственной основы для его дальнейшего развития.

При анализе историографии посвящённой деятельности преподобного Никона Радонежского на посту игумена Троицкого монастыря встречаются два различающихся на 6 лет временных интервала: с 1392 по 1428 г. и с 1398 по 1428 г. В этот промежуток времени с 1392 г. по 1398 г. Никон стал одной из ключевых личностей возрождающейся Руси. В эти годы:

- окончательно завершилась продолжавшаяся практически весь XIV в. борьба за «Великий стол» Суздальской, Тверской и Московской ветвей потомков Ярослава Всеволодовича. Победу Москвы в этой борьбе окончательно обозначило присоединение к ней Нижегородского княжества, бывшей вотчины Суздальских князей;
- начинается необратимое ослабление зависимости Московской Руси от Золотой Орды;
- происходит возрастание авторитета Москвы как церковного центра всей Руси;

1 *Филарет (Дроздов), свт.* Слово по освящении храма явления Божией Матери преподобному Сергию, устроенного над мощами преподобного Михея в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. Произнесено 27 сентября 1842 года // Сочинения Филарета Митрополита Московского. Т. 4: 1836–1848. М., 1882. С. 193–199.

- встаёт вопрос о духовном преемнике Византии после её неминуемого близкого падения в результате завоевания османами. Из всей православной ойкумены на эту роль в силу конкретных исторических условий, могло претендовать только набирающее силу, возрождающееся Русское государство.

В этот временной период происходит одно из наиболее драматических событий конца XIV в. В 1395 г. Золотая Орда была разгромлена Тимуром. Преследуя разбитого Тохтамыша, войска Тимура вторглись на территорию Руси. Противостоять армии Тимура в то время не мог никто. Русь ожидал страшный разгром. Однако по просьбе святого митрополита всея Руси Киприана в Москву была перенесена чудотворная икона Владимирской Божией Матери. 26 августа 1395 г. в день встречи (сретения) иконы войска Тимура внезапно повернули назад и покинули пределы Руси.

Страна была спасена, чудесное избавление подняло авторитет Москвы как будущего центра Руси, находящегося под покровом Царицы Небесной². Именно в это время возникает идея воссоздания независимого Русского государства, духовную основу которого составляла православная вера. Эта идея могла быть реализована только при объединении усилий светской и духовной власти. Русские монастыри, среди которых ведущее положение в рассматриваемый нами исторический период занимал Троицкий монастырь, сыграли огромную роль в объединении усилий светской и духовной власти в деле становления независимого Русского государства.

Однако, никакого участия во всех этих событиях Никон, которого сам преподобный Сергей хотел видеть на посту игумена Троицкого монастыря, не принимал. В течение шести лет после смерти прп. Сергия прп. Никон пребывал в затворе. Возникает вопрос — почему назначенный самим преподобным Сергием, духовный авторитет которого, не только в монастыре, но и во всей митрополии был непререкаем Никон отрекается от поста игумена и на шесть лет уходит в затвор? Этот вопрос до сих пор не получил освещения в исторической науке. Распространённое мнение о том, что Никон сделал это из-за скорби по любимому учителю, вряд ли справедливо. Известно, что преподобный Сергей предсказал свою кончину за полгода до неё, т. е. неожиданной ни для кого, и в первую очередь для Никона, она не была.

2 Макарий (Веретенников), архим. Святой Митрополит Киприан. М., 2013. С. 15.

Для ответа на этот вопрос рассмотрим жизнеописание игумена Никона в контексте тех изменений, которые происходили в монастырском строительстве в рассматриваемую эпоху. Преподобный Никон Радонежский родился в 1352 г. в Юрьеве-Польском³. Будущий игумен Никон с детства имел склонность к монашеской жизни. Это было время, когда Владимирская Русь в лице преподобного аввы Сергия наконец-то обрела своего святого жизневодителя, причем народ признал и чтит его таковым еще при жизни. Юный Никон очень хотел стать учеником преподобного Сергия Радонежского, но последний, побеседовав с юношей, не сразу взял его в Троицкий монастырь, а сначала направил его к своему ученику, игумену Серпуховского Высоковского монастыря преподобному Афанасию. Несмотря на свой молодой возраст, Никон принял там постриг и вскоре был рукоположен в иеромонахи⁴.

Для дальнейшего изложения нам будет необходимо рассмотреть роль монастырей в культурной и экономической жизни Руси той исторической эпохи. Монастыри появились на Руси практически сразу после принятия христианства как государственной религии (988 г.). Наряду с епископатом, игумены монастырей представляли собой наиболее почитаемое духовенство, к мнению которого в обязательном порядке прислушивались не только возглавляемое ими монашеское братство, но и светская власть. Игумены монастырей принимали участие в решении не только гражданских, но и государственных вопросов⁵.

Одной из самых ярких страниц русского монашества является период, занимающий вторую половину XIV – первую половину XV вв. — время подвижничества преподобного Сергия Радонежского — основателя Троицкого монастыря и его учеников. Среди последних наиболее значимое место в процессе дальнейшего развития монастыря, по сути дела, возродившим обитель после нашествия хана Едигея и положившим начало превращения ее из молитвенной пустыни в крупнейший

- 3 Житие и подвиги преподобного отца нашего Игумена Никона, ученика блаженного Сергия Чудотворца // Приводится по: Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. LXIV–LXXXI. Отметим, что даты некоторых событий жизни — преподобного Никона, в частности, время его пострига (весна–лето 1381 г.) и время смерти его († 17 ноября 1428 г.) уточнены Б. М. Клоссом, см.: Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980; Клосс Б. М. Избранные труды. М., 2001. Т. 2. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв.
- 4 Житие и подвиги преподобного отца нашего Игумена Никона, ученика блаженного Сергия Чудотворца // Указ. соч. С. LXVI.
- 5 Иоанн (Карачунов), иером. Роль монастырей в жизни Российского государства. URL: <https://monasterium.ru/doklad>

религиозный центр Руси, на протяжении последующих веков неоднократно принимавший участие в решении ключевых государственных вопросов возродившегося Русского государства, по праву занимает преподобный Никон Радонежский.

Значение преподобного Сергия Радонежского и его последователей на духовное развитие Руси было уникальным и неповторимым. Создание общежительных монастырей, начатое в XIV в. преподобным Сергием и Петровским архимандритом Иоанном, отвечало культурным и идеологическим запросам страны, вставшей на путь национальной консолидации⁶.

Одним из ключевых моментов стал переход монастырей на общежительный устав, инокам которых было запрещено иметь частную собственность. Обеспечивался такой монастырь с помощью ведения совместного хозяйства под бдительным руководством игумена. Введение общежительного устава, сопровождалось и введением нового Иерусалимского богослужебного устава⁷.

Несколько таких общежительных обителей было организовано святым митрополитом Алексием при живом участии прп. Сергия Радонежского.

Причины монастырской реформы крылись в возросших задачах церкви в период консолидации Руси и в несоответствии монашества той роли, которую для него отводили князья и высшие церковные иерархи. Разбросанные по территории малочисленные живущие каждый по своему усмотрению обособленные монастыри не подходили на роль духовных и культурных центров страны. В рамках идеологического объединения и централизации страны больше подходили организованные по строгому уставу общежительные монастыри-киновии, подчинявшиеся единой власти — игумену, жизнь монахов в таком монастыре сводилась к выполнению послушаний, труде и молитве за правящего князя и митрополита, а также за своего игумена. Именно Иерусалимский устав предписывал строгое послушание властям и элемент почитания правителя и архиерея, и всё это находилось в рамках общественного служения церкви.

Суть реформы в жёстком подчинении братии игумену, который управлял монастырём и раздавал послушания среди братии. Фундаментальные обоснования принципов общежительства содержатся

6 Ляхова Е. А. Церковно-государственная документация Троице-Сергиева монастыря (XV–XVII вв.) // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 4. С. 343.

7 Карабинов И. А. К истории Иерусалимского устава // ХЧ. 1912. № 3. С. 360–494.

в ответах митрополита Киприана Афанасию Высоцкому, написанных в 1378 г.⁸

Повторный приход преподобного Никона (примерно в 1382 г., дата точно не установлена) в Троицкий монастырь по времени совпадает с активно проводимой реформой монастырской жизни. В житие говорится о том, что он вновь пришел в монастырь лишь для того, чтобы получить благословение аввы Сергия. Однако преподобный игумен не только благословил иеромонаха Никона, но и принял его в Троицкий монастырь и поселил его в свою келью. За полгода до своей кончины преподобный Сергей объявил братии, что его преемником на посту игумена Троицкого монастыря будет Никон⁹. Однако после смерти Сергия братия призвала на игуменство преподобного Савву, который в это время возглавлял монастырь на Стромьни, а Никон по сообщению его жития «захотел пребывать в безмолвии»¹⁰ (явно, не по своей воле).

В «Житии преподобного отца нашего, Никона, игумена Радонежского» (в изложении святителя Дмитрия Ростовского) этот эпизод в жизни Никона описывается так: «предав святое тело своего учителя погребению, Никон принял после него начало над лаврою <...> как настоятель обители имея заботу о каждом <...> Слава о нём распространилась далеко, но Никон <...> сильно тяготился ею <...> стал уклоняться от начальствования над своей паствой и, заключился в уединённую келью»¹¹, где, по нашему предположению, переписывал Четвероевангелие. Братия, не имея возможности остаться без начальника, избрала одного из учеников Сергия Савву и поставила его игуменом над собою.

Преемником преподобного Никона на посту игумена Троицкого монастыря стал одним из первых (по времени и по значению) учеников преподобного Сергия Савва Сторожевский. В Житие преподобного Саввы, одного из наиболее почитаемых святых Русской Православной Церкви, содержатся уникальные сведения о его почти шестилетнем с 1392 по 1398 гг., игуменстве в Троицком монастыре. После кончины

8 [Киприан, митр.] 32. 1390–1405 г. Ответы игумену Афанасию // Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1908. Стлб. 243–270. Приводится в современной орфографии.

9 «Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и похвальное ему слово», написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV веке / впервые опубликовано архимандритом Леонидом (Кавелиным) // Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1885. С. 129–130.

10 Житие и подвизи преподобного отца нашего Игумена Никона, ученика блаженного Сергия Чудотворца // Указ. соч. С. LXIV–LXXXI.

11 Там же. С. LXXV.

владыки Звенигородского Даниила в 1398 г. Савва оставил Троицкий монастырь и по приглашению князя Юрия Дмитриевича переехал в Звенигород, где стал игуменом монастыря, впоследствии получившего его имя (Саввино-Сторожевский монастырь). Житие повествует о том, что и Савва, отягощённый бременем хлопот, оставляет игуменство у Троицы и подобно Никону удаляется на молчальническое житие, а затем, по просьбе благоверного князя Георгия Дмитриевича, который был его духовным сыном, уходит в Звенигород и основывает там тихую обитель¹².

Какие-либо намёки на истинные причины произошедших событий отсутствуют и в житии Никона Радонежского, и в Летописном своде Троицкого монастыря и в Латухинской степенной книге 1676 г. Почему же назначенный самим преподобным Сергием, духовный авторитет которого был непререкаем, своим восприемником, Никон отрекается от поста игумена и на долгие шесть лет уходит в затвор? Для ответа на этот вопрос необходимо помнить, что должность игумена в обители имела ключевое значение. Игуменство это и духовная степень, и монашеское послушание, и административная должность, и особое мистическое благодатное служение.

В общежительном монастыре сильно возрастает власть игумена. Основными составляющими личности которого, должны являться духовное водительство паствы, её воспитание в послушании, ответственности и доверии, явления образца монастырского жития, административная ответственность за обитель. Важнейшей чертой игумена должна быть харизма — особое дарование, которое делает его достоинством Церкви поверх канонов и условностей. Особый акцент делается на подчинение и проявление послушания к игумену во всех сферах жизни инока, полное отречение от проявления своей воли

Иерусалимский устав правил монашеской жизни не описывал, он касался исключительно богослужебного устава. Алексиевская версия содержала указания о монастырской трапезе, Киприановская версия содержала выписки из Тактикона Никона Черногорца. Проблема заключалась в том, что отсутствовало исчерпывающее уставное описание монашеской жизни для общежительных монастырей. Это обстоятельство обусловило появление различных сборников, наказов, содержащих выписки из святоотеческих писаний, изобилующих примерами из жизни великих подвижников. Уставы общежительных монастырей уходят в глубину веков и опираются на Номоканон и писания святых

12 Акты из архива Троице-Сергиева монастыря конца XIV – начала XVI в. С. 142.

отцов таких как свт. Василий Великий, прп. Ефрем Сирин, прп. Макарий Египетский, прп. Иоанн Лествичник, прп. Фёдор Студит. В Пандекте Никона Черногорца помещён тщательно подобранный свод правил монашеской жизни. Согласно правилам этих святых отцов в общежительных монастырях, вводилась общая трапеза, единообразие в одежде, вводилась практика рукоделия, иноку следовало развивать в себе смирение, терпение, добродетели.

Монастырская общежительная реформа, не смотря на покровительство со стороны митрополита продвигалась очень медленно, общиножительные монастыри не сдавали своих позиций. В этой связи примечателен эпизод произошедший с прп. Сергием. В самом Троицком монастыре сопротивление общежительной реформе достигло такого накала, что у части братии возникла мысль «яко не хотети Сергиева старейшинства»¹³. В этот момент предъявил свои права старший брат преподобного Стефан, воспитанник московского Богоявленского монастыря и, надо полагать, убеждённый сторонник общиножития: «И кто есть игумен на месте сем? Не аз ли прежде седох на месте сем?»¹⁴. Преподобный Сергей спорить не стал и, не говоря никому ни слова, тайно покинул обитель и направился в Переяславскую волость Кинелу. Здесь, на берегу реки Киржач как было сказано выше, преподобный изгнанник основал монастырь во имя Благовещения Пресвятой Богородицы (между 1365 и 1373 г.). Стараниями святого митрополита Алексия конфликт в Троицкой братии был исчерпан, и игумен Сергей вернулся на Маковец¹⁵.

Возвращаясь к вопросу об уходе преподобного Никона с поста игумена Троицкого монастыря, необходимо отметить, что согласно Студийскому уставу, утверждение игумена зависело от воли насельников монастыря. Однако реально в процесс утверждения игумена вмешивались и высшая церковная иерархия (например, в ходе избрания Стефана игуменом Богоявленского монастыря) и даже светская власть (назначение игуменом монастыря только что постриженного в монахи печатника великого князя Дмитрия Ивановича попа Митяя). Поэтому утверждение игумена проводилось либо путем совершаемой святителем хиротесии (возложения рук) по воле святителя, либо в результате предшествующего хиротесии избрания насельниками монастыря.

13 Служба и Житие Никона и Сергия Радонежских // ОР РГБ. Ф. 218. Оп. 1. Д. 422. Л. 22.

14 Там же. Л. 23.

15 Описание славянских рукописей Библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры: Ч. 1–3 / Иларию и Арсений. М., 1878–1879. С. 117.

Несмотря на то, что прп. Сергей сам назначил своим преемником на посту игумена Троицкого монастыря преподобного Никона, процесс избрания или совершаемый святителем чин хиротесии все равно должен был пройти.

Братия киновии всецело подчинялась воле игумена Сергия и не могла так просто нарушить его распоряжение относительно преемника. Духовное влияние Троицкого монастыря в православной Руси того времени имело такое значение, что вопрос об игумене монастыря не мог быть решен без участия как высших иерархов, так и светских властей. Троицкая обитель к тому времени находилась в центре внимания у князей и пользовалась славой у множества простых людей.

В этой связи следует рассмотреть три возможных гипотезы истинных причин произошедших событий.

- 1) Троицкий монастырь представлял собой родовое богомолье потомков переселившегося в Радонеж ростовского боярина Кирилла и формальным владельцем монастырской земли был не преподобный Сергей, а его ближайшие родственники и именно их голос играл решающую роль. На момент кончины преподобного Сергия в живых оставались следующие сродники преподобного: племянник — Феодор архиепископ Ростовский (чьей вероятную позицию по вопросу преемственности дела прп. Сергия Радонежского мы рассмотрим далее), и, вероятно, младший брат преподобного — Петр, а также племянник преподобного Климент. Решая вопрос о преемнике преподобного, они, судя по всему, отдали предпочтение не довольно молодому Никону, которого они знали довольно плохо, а более известному им Савве¹⁶. Однако, данная гипотеза вряд ли имеет строгую доказательную базу хотя бы потому, что уже при жизни преподобного Сергия Троицкий монастырь уже стал не местом родового богомолья, а общерусским религиозным достоянием. Кандидат на должность игумена Троицкого монастыря, так или иначе, должен быть одобрен высшей духовной и светской властью государства.
 - 2) Вероятно, между преподобными отцами Никоном и Саввой возник некий конфликт (как у преподобного Сергия со старшим братом Стефаном), и, подражая своему духовному отцу, Никон смиренно оставляет игуменство и удаляется в затвор. Житие указывает
- 16 О житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича // Московский летописный свод конца XV века. (ПСРЛ. 1949. Т. 25). С. 218.

на желание игумена Никона более высокой подвижнической жизни, а также на смущение от большого количества приходящих мирян-богомольцев и этим объясняет его удаление от настоятельских хлопот. Лишь по удалению Саввы (вероятно, по политическим соображениям, ввиду перманентного конфликта князей Василия I и Юрия Дмитриевича, сторонником которого был Савва, и настоятельными просьбам братии преподобный Никон вновь принимает управление обителью. Возможно, Савва не сумел построить отношения с Великим князем Василием I, и поэтому был вынужден удалиться, оставив место Никону.

- 3) Отстранение преподобного Никона с поста игумена Троицкого монастыря связано с начавшейся уже в XIV в. борьбой двух складывающихся течений не только в Русской Православной Церкви, но и во всей православной ойкумене, в том числе и Византии, столетие спустя вылившуюся в борьбу иосифлян (последователей преподобного Иосифа Волоцкого, которые являлись представителями церковно-политического течения, отстаивавших право монастырей на землевладение и владение имуществом в целях осуществления просветительской и благотворительной деятельности) с нестяжателями (учениками преподобного Нила Сорского, выступающих за полный отказ монахов от имущества, т. е. нестяжательство). Отголоски этой борьбы мы встречаем и при недовольстве высшего духовенства выдвижением, по инициативе великого князя Дмитрия, в качестве преемника святого митрополита Алексия архимандрита Михаила (Митяя). При этом недовольство духовенства вызывало и то, что Митяй был «новоуком в монашестве» и мантию архимандрита Спасского монастыря он получил практически одновременно с постригом¹⁷, и то, что административная деятельность кандидата в митрополиты шла в ущерб его духовной работы. Аналогичный протест духовенства проявляется и во время пребывания на посту Митрополита всея Руси Пимена (1382–1389).

В борьбе иосифлян с нестяжателями победа иосифлян была оформлена лишь на Стоглавом Соборе в 1551 г. Согласно Житию преподобного Сергия, сам он был сторонником нестяжательства. При анализе его последующей деятельности игумен Никон выступает как сторонник первого из указанных нами направлений. В этой связи его деятельность

17 Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 3. С. 47.

могла не нравиться как предшественникам нестяжателей, так и противникам общежительного устава киновии, с которыми, судя по «Житию...» происходили конфликты даже у прп. Сергия Радонежского.

Представляется, что наиболее вероятным авторитетным противником нахождения преподобного Никона на посту настоятеля Троицкого монастыря был ростовский святитель Феодор Симоновский (ок. 1339–1394), ученик и племянник преподобного Сергия Радонежского, сын брата преподобного Стефана. Уже в возрасте 12 лет был пострижен преподобным Сергием в Троицком монастыре. Однако затем против воли игумена Сергия Феодор покидает монастырь и при содействии великого князя Дмитрия, получив благословение от митрополита Алексия, основал Симоновский монастырь, затем в 1379 г. перенёс монастырь на более удобное место¹⁸. Архиепископ Феодор активно участвовал в церковно-политической жизни, свой монастырь он подчинил напрямую Константинопольскому патриарху Нилу¹⁹, позже стал Ростовским архиепископом²⁰. Во время сложной политической борьбы в Русской Церкви в конце 70-х – начале 80-х гг. XIV в. Феодор оказывал поддержку претенденту на митрополичий престол после и — святителю Киприану. В то же время, после Куликовской битвы Феодор становится духовником великого князя Дмитрия Донского, который крайне негативно относился к митрополиту Киприану и дважды (в 1378 г. и 1382 г.) изгонял его из Москвы.

Запутанные, и до сих пор до конца непонятые отношения связывали архиепископа Феодора с митрополитом Пименом, занимавшим этот пост в 1382–1389 гг. Известно лишь, что Феодор на некоторое время был лишен святительского достоинства (надписанный им канон Богородице Иоанна Евхаитского)²¹.

Все изложенные факты говорят о непростом, с нашей точки зрения, так до конца непонятном ни современниками, ни позднейшими исследователями характере святителя Феодора. Именно поэтому можно предположить, что уход преподобного Никона с поста игумена Троицкого монастыря связан именно с действиями архиепископа Феодора, который, по-видимому, считал именно себя истинным продолжателем дела преподобного Сергия Радонежского. Сам он не мог стать игуменом Троицкого монастыря, поскольку в церковной иерархии он занимал гораздо более

18 *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. С. 460.

19 *Тихонравов Н. С.* Древние жития Сергия Радонежского. С. 126–127.

20 Русская историческая библиотека. Т. VI. Приложения. Стлб. 215–218.

21 *Толстой М. В.* Книги глаголемая. Описание о российских святых. С. 66.

высокое положение. Вместе с тем он не мог допустить, чтобы преемником великого аввы стал относительно молодой (по возрасту и по времени пребывания в стенах Троицы Никон. Безусловно, один из первых учеников аввы Сергия, преподобный Савва казался святителю Феодору более подходящей кандидатурой. Учитывая большое влияние архиепископа Феодора у высших духовных и светских властей современной ему Руси, дальнейший ход событий легко понятен, хотя, вероятно, никогда не будут известны конкретные обстоятельства ухода преподобного Никона с поста игумена Троицкого монастыря. Можно лишь предположить следующее: поскольку ни в пространной, ни в краткой редакции Жития преподобного Никона Радонежского ничего не говорится о его возведении на игуменство ни в 1392 г., ни в 1398 г. (но упоминается об избрании игуменом монастыря Саввы Сторожевского вместо ушедшего в затвор предшественника), наиболее вероятно, что при избрании Никона в 1392 г. кандидатура последнего (не без влияния святителя Феодора) не получила ожидаемой им полной поддержки, которая представлялась ему совершенно необходимой в свете, вероятно, уже задуманной им реформы хозяйственной деятельности Троицкого монастыря (при одновременном сохранении заложенной преподобным Сергием традиции подвижничества и исихазма). Сам же святитель Феодор мог обосновать перед светскими и духовными властями правильность выбора преподобного Саввы.

Можно предположить, что при жизни святителя Феодора († 1394 г.) преподобный Никон вряд ли бы стал игуменом Троицкого монастыря.

Возвращение игумена Никона (в 1398 г.) ознаменовало новый период в истории монастыря. Очевидно, что преподобный Никон считал, что монастырь, становящийся признанным центром православия на Руси, не может существовать за счёт т. н. руги и в его игуменство начинается процесс приобретения монастырем земель.

В 1408 г. Троицкий монастырь был сожжён и разрушен войсками хана Едигея, после чего сожжённый монастырь и разорённое хозяйство стараниями преподобного Никона быстро возрождается.

Выдающимся памятником архитектуры, как бы закономерно завершающим деятельность Никона на посту Троицкого монастыря, стал построенный в 1425 г. каменный Троицкий собор, сохранившийся до сегодняшнего дня, — «церковь прекрасну въздвиже во имя иже на се поспешествовавшему во Троицы Славимому Богу, в память и похваление своему отцу (преподобному Сергию)». В 1322 г. при закладке собора, были обретены мощи преподобного Сергия Радонежского.

Годы игуменства преподобного Никона — период становления русской обители, сыгравшей огромную роль в истории нашего отечества, которая, как в период становления и возвышения Московского государства, так и в последующие столетия оказала глубокое влияние на культурную, религиозную жизнь русского народа, его национальное самосознание. Личность преподобного игумена Никона и спустя шесть столетий привлекает внимание своей ролью в сохранении Троицкого монастыря и создания хозяйственной основы для его дальнейшего развития. Именно преподобный игумен Никон стал, по сути дела, устройтелем монастыря, ставшего признанным центром русского православия.

Архивные материалы

Служба и Житие Никона и Сергия Радонежских // ОР РГБ. Ф. 218. Оп. 1. Д. 422.

Источники

- Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV—начала XVI в.: [в 3 т.] / Акад. наук СССР, Ин-т истории; [отв. ред. Б. Д. Греков]. М.: Изд. Акад. наук СССР, 1952–1964. Т. 1 / [сост. и примеч. С. Б. Веселовского; послесл.: Л. В. Черепнин]. 1952. [Акты из архива Троице-Сергиева монастыря; «Акты конца XIV–XV вв., их разновидности и значение в качестве исторического источника»].
- Житие и подвизи преподобного отца нашего Игумена Никона, ученика блаженного Сергия Чудотворца // Приводится по: *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб.: Синод. тип., 1908. С. LXIV–LXXXI.
- «Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и похвальное ему слово», написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV веке // Памятники древней письменности и искусства. Впервые опубликовано архимандритом Леонидом (Кавелиным). СПб.: Тип. В. Балашева, 1885. С. 129–130.
- Приселков М. Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста / под ред. и с предисл. К. Н. Сербиной. М.; Л.: Изд. Акад. Наук СССР, 1950.
- Памятники древнерусского канонического права: Ч. 1. (Памятники XI–XV в.). СПб.: [Тип. М. А. Александрова], ²1908. (Русская историческая библиотека; т. VI).
- О житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича // Московский летописный свод конца XV в. / под ред. М. Н. Тихомирова. М.; Л.: Изд. Академии наук СССР, 1949. ((ПСРЛ; т. 25). С. 215–218.
- Тихонравов Н. С.* Древние жития преподобного Сергия Радонежского. Собраны и изданы ординарным академиком Николаем Тихонравовым. М.: Изд. Н. Тихонравова, 1892.

Толстой М. В. Книги глаголемая. Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. М.: Университетская тип., 1887.

Литература

Иоанн (Корчунов), иером. Роль монастырей в жизни Российского государства. [Электронный ресурс]. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/doklady-2/doklady-all/rol-monastyrej-v-zhizni-rossijskogo-gosudarstva/> (дата обращения: 9.09.2021).

Карабинов И. А. К истории Иерусалимского устава // ХЧ. 1912. № 3. С. 360–494.

Карамзин Н. М. История государства Российского. М.: Московский рабочий слог, 1991. Т. 3.

Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М.: Наука, 1980.

Клосс Б. М. Избранные труды. М.: Языки русской культуры, 2001. Т. 2. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв.

Ляхова Е. А. Церковно-государственная документация Троице-Сергиева монастыря (XV–XVII вв.) // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 4. С. 343.

Макарий (Веретенников), архим. Святой Митрополит Киприан. М.: Изд. храма Живоначальной Троицы, 2013.

Описание славянских рукописей Библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры: Ч. 1–3 / Арсений и Иларий. М.: Общество истории и древностей российских при Московском университете, 1878–1879.

Филарет (Дроздов), свят. Слово по освящении храма явления Божией Матери преподобному Сергию, устроенного над мощами преподобного Михея в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. Произнесено 27 сентября 1842 года // Сочинения Филарета Митрополита Московского. Т. 4: 1836–1848. М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1882. С. 193–199.

ПУБЛИКАЦИИ СВТ. ЛУКИ (ВОЙНО- ЯСЕНЕЦКОГО) И ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ ВЕРУЮЩИХ СОВЕТСКИХ ГРАЖДАН*

Священник Павел Лизгунов

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

Для цитирования: *Лизгунов П. О.*, свящ. Публикации свт. Луки (Войно-Ясенецкого) и проблема идентичности верующих советских граждан // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 159–179. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.010

Аннотация

УДК 27-9 (271.22)

Статья посвящена публицистической деятельности всемирно известного исповедника, архипастыря и хирурга свт. Луки (Войно-Ясенецкого) в «Журнале Московской Патриархии» в 1940–1950-е гг. Претерпев многолетние ссылки и притеснения за свою церковную деятельность, свт. Лука тем не менее высказывается в этих статьях о советской власти чрезвычайно положительно. Автор задаётся вопросом о причинах этого, о подлинных политических взглядах святителя и роли его публикаций. Публикации изучаются в сопоставлении с биографией святителя и общим историческим контекстом в свете проблемы двойной идентичности верующих граждан Советского Союза. Что касается политических взглядов святителя, рассматриваются три основные версии, бытующие в литературе: монархизм, приверженность конституционной демократии или социализму. Делается вывод: вероятнее всего, свт. Лука предпочитал конституционно-демократический строй, однако политическая система любого государства имела для святого принципиально вторичное значение по отношению к религиозной вере и возможности для Церкви осуществлять деятельность по спасению человеческих

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект №21-09-43066.

душ. Некоторые просоветские крайности в статьях святителя могут объясняться спецификой исторического момента — временным «поворотом» советской власти к Церкви в 1940-е гг., а также государственным признанием личных заслуг святителя; кроме того, свт. Лука мог руководствоваться дипломатическими принципами и пастырскими соображениями ради разрешения или сглаживания у советских граждан внутренних мировоззренческих противоречий, связанных с двойственной православно-советской идентичностью.

Ключевые слова: свт. Лука (Войно-Ясенецкий), православная идентичность, советская идентичность, двойная идентичность, церковная периодика, «Журнал Московской Патриархии», Церковь и государство, история Церкви в советский период.

St. Luke (Voino-Yasenetsky) and the Problem of the Identity of Soviet Citizens — Orthodox Believers (Based on the Materials of the “Journal of the Moscow Patriarchate”)

Priest Pavel O. Lizgunov

PhD in Theology

Vice-Rector for Academic Affairs of the Moscow Theological Academy

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

lizgunov@gmail.com

For citation: Lizgunov, Pavel O., Priest. “St. Luke (Voino-Yasenetsky) and the Problem of the Identity of Soviet Citizens — Orthodox Believers (Based on the Materials of the ‘Journal of the Moscow Patriarchate’)”. *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 159–179 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.010

Abstract. The article is devoted to the journalistic activities of the world-famous confessor, archpastor and surgeon St. Luke (Voino-Yasenetsky) in the «Journal of the Moscow Patriarchate» in the 1940–1950s. Having endured many years of exile and oppression for his church activities, St. Luke nevertheless speaks out in these articles about Soviet power extremely positively. The author asks about the reasons for this, about the true political views of the saint and the role of his publications. The publications are studied in comparison with the biography of the saint and the general historical context in the light of the problem of the double identity of believers in the citizens of the Soviet Union. As for the political views of the saint, three main versions that exist in literature are considered: monarchism, adherence to constitutional democracy or socialism. The conclusion is drawn: most likely, St. Luke preferred a constitutional-democratic system, but the political system of any state was fundamentally secondary for the saint in relation to religious faith and the ability for the Church to carry out activities to save human souls. Some pro-Soviet extremes in the articles of the saint can be explained by the specifics of the historical moment — the temporary “turn” of the Soviet regime towards the Church in the 1940s, as well as by the state recognition of the saint’s personal merits; in addition, St. Luke could be guided by diplomatic principles and pastoral considerations for the sake of resolving

or smoothing out internal ideological contradictions among Soviet citizens associated with a dual Orthodox-Soviet identity.

Keywords: St. Luka (Voino-Yasenetsky), Orthodox identity, Soviet identity, dual identity, church periodicals, Journal of the Moscow Patriarchate, Church and State, Church history in the Soviet period.

Введение

В современной русской и иностранной исторической литературе при рассмотрении истории Русской Церкви XX в. уделяется внимание вопросу идентичности советских православных христиан¹. Отойдя от упрощённых схем однозначного антагонизма, гонений и выживания, исследователи стремятся изучать феномен церковно-государственных отношений во всём его многообразии, учитывая множественность факторов как церковной политики государства в разные периоды XX в., так и деятельности Церкви.

Церковь, приветствовавшая февральскую революцию и первоначально враждебно воспринявшая власть большевиков, постепенно осознаёт их как Богом попущенную власть, к которой нужно относиться соответственно. Начиная с заявлений свт. Тихона и особенно с Декларации патриарха Сергия (Страгородского), Церковь провозглашает свою лояльность по отношению к советской власти и далее на официальном уровне всегда придерживается этой позиции. Патриотическая деятельность Церкви достигает апогея в годы Великой Отечественной войны. На этот же период приходится и изменение позиции государства по отношению к Церкви, которая переходит от политики уничтожения к политике сдерживания (в разное время более или менее жёсткого), а по отдельным вопросам — и к сотрудничеству. Церковь же, в свою очередь, участвует в некоторых государственных проектах.

Линия Церкви, очевидно, была обусловлена прежде всего необходимостью выживания, однако не сводилась к этому. Во многом Церковь руководствовалась чувством пастырской ответственности за верующих, живущих в советском государстве. Каким образом следует жить в социалистическом обществе, чтобы оставаться христианином: какие государственные принципы и идеалы должно разделять, а какие — недопустимо? На эти вопросы стремились дать ответ церковные иерархи и священнослужители в устных проповедях и в печати. Церковь стремилась при этом к тому, чтобы советский верующий не чувствовал себя инородным телом в собственной стране, разделял её горести и радости, служил ей в той степени и в тех формах, которые не противоречили его совести, не препятствовали, а способствовали его религиозной

1 Достаточно подробно постановка вопроса и обзор литературы на тему двойственной идентичности православных советских граждан изложена здесь: *Шлихта Н.* «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е – начало 1970-х гг.) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 82–107.

жизни. В этом отношении позицию Церкви в атеистическом Советском Союзе можно сравнить с деятельностью раннехристианских апологетов, которые в своих посланиях к императорам и крупным чиновникам антихристианского Рима, помимо прочего, демонстрировали лояльность Церкви по отношению к власти, что проявлялось прежде всего в молитве за эту власть.

Официальная позиция Церкви на протяжении всего советского периода, начиная, как минимум, с Декларации патриарха Сергия, была строго просоветская. «Журнал Московской Патриархии» регулярно публиковал патриотические материалы и статьи, восхваляющие советскую власть и мудрость её вождей, а также обличающие другие страны и силы, к которым Советский Союз относился враждебно (в разное время: Германию, США, греческих монархистов, Южную Корею и т. д.).

Активное участие в этих процессах принял свт. Лука (Войно-Ясенецкий). Более известный как врач, исповедник, автор научно-апологетических брошюр и яркий проповедник, он в течение сравнительно недолгого периода 1940-х – начала 1950-х гг. выступил и на поприще церковной журналистики, написав ряд статей для «Журнала Московской Патриархии». Некоторые из них могут удивить современного читателя активно просоветской позицией. В них свт. Лука превозносит советский режим за его демократичность и свободу, доказывая его всецелое и неоспоримое превосходство не только над буржуазными странами зарубежья, но и над дореволюционной Россией², и обрушивает яростную критику на все страны, правительства которых были антагонистичны коммунистической идеологии: например, на режим Франко в Испании, и даже на православных монархистов Греции.

Статьи ЖМП советского времени вообще исполнены подобным настроением. Однако в устах свт. Луки, прошедшего одиннадцать лет в ссылках и тюрьмах, при этом проявившего практически абсолютную несгибаемость в убеждениях, являвшего в течение всей жизни образец стойкого и бескомпромиссного борца — в его устах эти слова звучат особенно удивительно. Удивляет даже не столько их содержание, сколько тот задор и как будто бы убежденность, с которыми они написаны. В связи с этим возникает вопрос о подлинных политических взглядах свт. Луки, его собственном отношении к этим статьям и причинах их появления.

2 *Архиепископ Лука. К миру призвал нас Господь // ЖМП. 1948. № 1. С. 61–63.*

1. Политические взгляды свт. Луки

Как справедливо отмечает в своей диссертации Е. С. Забавникова, «если не рассуждать об отношении Луки к коммунизму и социализму, то его религиозно-политическая публицистика теряет свой статус, обмирщается до уровня журналистики, “сориентированной на информационное обеспечение общества социально значимыми сведениями”»³, при анализе публицистики свт. Луки полностью устранился от вопроса о его политических взглядах едва ли возможно.

В литературе можно встретить, как минимум, три версии того, каких политических взглядов придерживался свт. Лука. Архиепископ Борис (Шипулин) в показаниях против свт. Луки назвал его сторонником *конституционной монархии*, ориентированным на восстановление капитализма в России, в каковых целях он якобы работал на английскую разведку и сформировал целый заговор, направленный на свержение советской власти. Эти обвинения свт. Лука неоднократно с неодобрением отвергал.

Если бы не трагизм ситуации, версию о контрреволюционном монархизме свт. Луки можно было бы назвать комической. Не вдаваясь в детали всех обвинений (очевидным образом ложных и обусловленных давлением следствия), можно сказать, что утверждение о монархизме свт. Луки противоречит всему, что о нём известно. В юности свт. Лука очень серьёзно увлекался идеями народничества, некоторое время был последователем учения Л. Н. Толстого. На допросе 1923 г., уже будучи епископом, свт. Лука высказывается против монархических идей, инкриминируемых свт. Тихону, следующим образом: «Нисколько не разделяя политических взглядов Патриарха в том виде, в котором они излагаются в газетах, я тем не менее перестану считать его Патриархом только тогда, когда он будет отречён от своего сана каноническим законным порядком...»⁴. Затем, после публикации 28 июня 1923 г. послания патриарха против обновленцев, в котором он, в частности, заявляет о своей лояльности советской власти, свт. Лука пишет заявление с требованием его освободить, мотивируя это следующим: «Патриарх Тихон стал, наконец, на нашу точку зрения. Мы не с прежним Патриархом,

3 Забавникова Е. С. Публицистика архиепископа Луки (профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого) в религиозно-политическом контексте 1940–1950-х гг. Канд. диссертация. С. 55.

4 Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. Жизнеописание святителя и хирурга Луки (Войно-Ясенецкого). М., 2009. С. 128.

а с нынешним»⁵. Таким образом, по мысли свт. Луки, его верность патриарху перестала быть причиной для преследований.

В заявлении тюремному начальству от 23 марта 1939 г., написанном после длительной голодовки, отказа от всех обвинений и критического изучения собственного дела, он пишет: «Я всегда был прогрессистом, очень далёким не только от черносотенства и монархизма, но и от консерватизма»⁶. Это заявление сам святитель обозначил как собственное политическое *credo*.

Вторая политическая система, приверженность которой озвучивал сам свт. Лука, — это *конституционная демократия*. Так, 23 ноября 1921 г., после длительной голодовки, пытки конвейером допросов, он говорит:

«По своим политическим убеждениям я был в дореволюционное время и остаюсь до настоящего времени кадетом, приверженцем буржуазной формы государственного управления, которая, например, существует во Франции, Соединённых Штатах Америки, в Англии, то есть буржуазно-республиканской формы управления»⁷.

Этим показаниям, правда, можно верить с оговоркой. За этими словами следует признание собственной вины в активной борьбе с большевиками. Данные показания связаны с имитацией попытки самоубийства, когда свт. Лука в качестве «военной хитрости» пообещал признать свою вину, а затем попытался перерезать себе столовым ножом височную артерию для того, чтобы быть переведённым в лазарет. Вполне вероятно, что сами показания являются развёрнутой трактовкой следователями согласия свт. Луки впоследствии признать свою вину. Во всяком случае, во время всех последующих допросов свт. Лука и устно, и письменно отказывается от показаний данного допроса.

Тем не менее похвала конституционной монархии встречается и в другом месте: при отрицании вышеупомянутых обвинений в монархическом заговоре свт. Лука говорит: «Я совершенно это отрицаю. Я по своим политическим убеждениям был в дореволюционное время и остаюсь до настоящего времени кадетом, то есть сторонником и приверженцем конституционно-демократической партии, приверженцем буржуазно-республиканской формы управления»⁸. В данном случае эти слова проще всего расценить как искренние, поскольку

5 Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. Жизнеописание святителя и хирурга Луки (Войно-Ясенецкого). С. 132.

6 Там же. С. 290.

7 Там же. С. 247

8 Там же. С. 279.

они ни в каком смысле не выгодны ни для самого свт. Луки, ни для следствия, которое обвиняет его совсем в другом, а именно в монархическом заговоре. Исходя из общей системы взглядов свт. Луки, предположение о том, что он по политическим воззрениям был и остался кадетом, кажется вполне правдоподобным.

Третья политическая система, в пользу которой также очень много говорит свт. Лука, — это социализм и коммунизм. На допросах ГПУ, в статьях и проповедях свт. Лука неоднократно высказывается о советском строе как о самом справедливом и лучшем. «Я тоже полагаю, что очень многое в программе коммунистов вполне соответствует требованиям высшей справедливости и духу Евангелия. Я тоже полагаю, что власть рабочих есть самая справедливая и лучшая форма власти»⁹, — говорит он на допросе в 1923 г., однако тут же делает очень резкую оговорку:

«Я был бы последним лжецом перед правдой Христовой, если бы своим епископским авторитетом одобрил не только цели революции, но и революционный метод. Мой священный долг учить людей тому, что свобода, равенство и братство священны, но достигнуть их человечество может только по пути Христову — пути любви, кротости, отвержения от себялюбия и нравственного совершенствования. Учение Иисуса Христа и учение Карла Маркса — это два полюса, они совершенно несовместимы, и поэтому Христову правду пожирает тот, кто, прислушиваясь к советской власти, авторитетом Церкви Христовой освящает и покрывает все её деяния»¹⁰.

Чекисту, поставившему вопрос: «Так кто же вы — друг наш или враг наш?» — святитель отвечает: «Я друг ваш и враг ваш; если бы я не был христианином, то, вероятно, стал бы коммунистом. Но вы воздвигли гонение на христианство, и потому, конечно, я не друг ваш»¹¹.

В своём «политическом credo» 1939 г. свт. Лука пишет:

«Чистые идеи коммунизма и социализма, близкие к евангельскому учению, мне были всегда родственными и дорогими; но метод революционного действия я, как христианин, никогда не разделял, а революция ужаснула меня жестокостью этих методов. Однако я давно примирился с нею, и мне весьма дороги её колоссальные достижения; особенно это относится к огромному подъёму науки и здравоохранения, к мирной внешней политике советской власти

9 Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. С. 125.

10 Там же. С. 125.

11 Войно-Ясенецкий В. Ф. «Я полюбил страдание...» М., 2020. С. 44.

и к мощи Красной Армии, охранительницы мира. Из всех систем государственного устройства советский строй я считаю, без всякого сомнения, совершеннейшим и справедливейшим. Формы государственного строя США, Франции, Англии, Швейцарии я считаю наиболее удовлетворительными из буржуазных систем... Совершенно неприемлемо для меня только отношение советской власти к религии и Церкви, но и здесь я далёк от активной враждебности»¹².

2. Публицистическая деятельность свт. Луки

После своего освобождения, начиная с 1943 г. и до 1953 г., свт. Лука готовит для «Журнала Московской Патриархии» ряд статей патриотического содержания. Начинается этот цикл статьями о Великой Отечественной войне.

Статья 1943 г. «Кровавый мрак фашизма» написана в жанре «плача» и напоминает иные произведения этого жанра: Плач Иеремии, «Повесть о разорении Рязани Батыем» и пр. Свт. Лука описывает ужасы, творимые немецкими фашистами на русской земле, утешает русский народ и призывает на захватчиков гнев Божий.

«Дошла до колен кровь человеческая, затопили людей потоки беззакония, грабежа и разбоя, и жаждет народ высшей правды, суда Божьего над варварами и суда человеческого. Пусть карающая Десница Божия скорее опустит свой грозный меч над главой извергов рода человеческого и да сбудется над ними правда евангельских слов: *“Взявший меч, от меча погибнет”* (см. Мф. 26, 52)»¹³.

В статье 1944 г. «Праведный суд народа» свт. Лука оправдывает смертную казнь фашистов и опровергает потенциальные доводы в их защиту.

«Можно ли, говоря об извергах-немцах, вспоминать о святой заповеди Христовой: *любите врагов ваших* (Мф. 5, 44)? Нет, нет, ни в коем случае нельзя! Нельзя потому, что любить их совершенно и абсолютно невозможно не только для людей, но и для ангелов, и для самого Бога Любви. Ибо и Бог ненавидит зло и истребляет злодеев. Изверги-немцы не только наши, но и Божьи враги, и кто же может, кто смеет говорить о любви к врагам Божьим! Я назвал немецких оккупантов

12 Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. С. 290.

13 Архиепископ Лука. Кровавый мрак фашизма // ЖМП. 1943. № 4. С. 24.

антихристами. По праву ли, по справедливости? Это право дал мне св. апостол Иоанн Богослов, вот что сказавший: *“Дети Божи и дети диавола узнаются так: всякий не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего”* (1 Ин. 3, 10)¹⁴.

В пасхальном выпуске ЖМП 1945 г. помещается проповедь святителя на день Святой Пасхи, в которой святитель, говоря о Божестве Христа и Его победе над смертью, попутно касается завершающейся войны.

«Как ни страшна война, как ни много зла она приносит, но в то же время она несет и много добра, ибо смотрите, какая горячая любовь к Родине возгорелась в сердцах всех русских людей, какое глубочайшее сострадание к жертвам войны, какой подвиг всеобщий на помощь им, какая любовь к тем, кто жизнь свою отдал за Родину! Разве это не свет? Да, это свет Христов, сияющий в кровавой тьме страшной войны»¹⁵.

В статье «Возмездие совершилось», опубликованной в первом номере ЖМП за 1946 г., свт. Лука защищает смертную казнь для фашистских лидеров и идеологов и обличает римского папу Пия XII, который призывал к их помилованию¹⁶.

Эти статьи, написанные очень сильным, вдохновенным языком, вполне в соответствии с общецерковной позицией того времени, несомненно, являются искренним высказыванием епископа и врача, сына своего народа, разделяющего горе своей страны и гнев по отношению к фашистским захватчикам. Несомненно, подобные статьи способствовали укреплению советской идентичности православных людей, понимаемой как патриотизм, естественный для любого человека и закономерный для христианина.

В иных публикациях, начиная с 1944 г., появляются новые, не столь однозначные мысли. В сентябре 1944 г. года выходит статья святителя «Бог помогает народам СССР в войне против фашистских агрессоров». В ней святитель не только обличает фашистов, но и превозносит советскую власть, резко критикуя дореволюционные порядки. В полном согласии с официальной советской идеологией свт. Лука обличает «царизм» и социальную неправду старой России. «Злые, гнусные перегородки воздвигнуты были при царизме между национальностями

14 *Архиепископ Лука. Праведный суд народа // ЖМП. 1944. № 2. С. 26.*

15 *Архиепископ Лука. Слово на литургии на второй день Св. Пасхи // ЖМП. 1945. № 6. С. 44–47.*

16 *Архиепископ Лука. Возмездие совершилось // ЖМП. 1946. № 1. С. 28–29.*

и классами. Для угнетателей “сарт”, “киргиз” и всякий “инородец” был низшим существом. Рабочих, мастеровых, прислугу и “мужиков” называли простонародьем, чернью, и “господа” резко отмежёвывались от них»¹⁷. В отличие от них, говорит святитель, советская власть установила справедливый строй и равенство для всех национальностей и социальных классов. По нашему мнению, вопрос о том, насколько справедливо обвинение дореволюционной России в национальном неравенстве и насколько справедливо в этом отношении восхваление Советского Союза, как минимум, неочевиден.

Однако сам святитель относился к публикации этих статей с большим воодушевлением. В письме старшему сыну Михаилу он описывает их в числе прочих своих достижений (участие в Соборе на третьем месте после двух митрополитов, членство в Священном Синоде, признание его хирургических успехов академическим сообществом)¹⁸, в следующем письме он выражает беспокойство из-за того, что сын никак не отреагировал на это: “Ты ни слова не пишешь мне по поводу телеграммы Всеславянского Комитета. Может быть, не получил моего письма об этом?.. Я написал ещё одну блестящую статью (которая привела в восторг Алёшу) на тему: “Бог благословляет справедливую войну против германских фашистов”. Она тоже передана в “Нью-Йорк Таймс”»¹⁹.

В послевоенные годы церковные деятели активно вовлекаются в советское движение борьбы за мир, в их числе свт. Лука. В январе 1948 г. в ЖМП выходит статья свт. Луки «К миру призвал нас Господь». В этой статье святитель Лука, в полном соответствии с официальной государственной позицией, превозносит советскую демократию, обвиняет Америку в стремлении установить господство над миром, обвиняет в военной агрессии и фашизме всех антагонистов коммунизма (в том числе православную Грецию, режим Франко в Испании). При этом святитель восхваляет коммунизм вообще и советский строй в частности, применяя к ним слова библейского законоучителя Гамалиила, сказанные им о христианах: «...отстаньте от людей сих и оставьте их, ибо если сие предприятие и сие дело от человеков, то оно разрушится; а если от Бога, то вы не можете разрушить его» (Деян. 5, 38). Столь убеждённую

17 Лука, архиепископ Тамбовский. Бог помогает народам СССР в войне против фашистских агрессоров // ЖМП. 1944. № 9. С. 21–22.

18 Поповский М. А. Жизнь и житие святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. С. 383.

19 Там же. С. 384.

критику православной Греции в противоположность богоборческому Советскому Союзу в устах свт. Луки довольно сложно объяснить.

«Какое же наше подлинное отношение к нашему Правительству, к нашему новому государственному строю? — риторически вопрошает святитель и продолжает: — Прежде всего, мы, русское духовенство, живем в полном мире с нашим Правительством... У нас нет никаких поводов к вражде против Правительства, ибо оно предоставило полную свободу Церкви и не вмешивается в её внутренние дела. Мы, конечно, совершенно чужды материализма, составляющего идеологическую основу коммунизма (выделено нами. — иер. П. Л.), но это не мешает нам видеть всё то доброе, полное великой социальной правды, что дал нам наш новый государственный строй, и с чистым сердцем приветствовать его. С радостью, одушевляющей и всех друзей прогресса, приветствуем мы всеобщее политическое равенство, к которому приобщены и многочисленные народы СССР, прежде носившие кличку “инородцев”, их огромные культурные успехи; полную эмансипацию женщины, огромный подъём науки, всеобщее бесплатное обучение и великие заботы Правительства об охране здоровья народа»²⁰.

В 1950 г. выходят две статьи свт. Луки в защиту мира: «Защитим мир служением добру!» и «Ко второму всемирному конгрессу сторонников мира». Первая статья направлена против буллы Римского папы и в защиту коммунизма в целом, вторая — против Корейской войны и участия в ней Америки.

«Не только танки их и линкоры бронированы. Это естественно. Но страшно то, что и сердца их бронированы. От чего бронированы? Это жутко сказать: от любви, от жалости и сострадания. Только этим можно объяснить не вмещающийся в наше сознание чудовищный факт: запрещение пропаганды мира, протестов против войны, сбора подписей под Стокгольмским воззванием Комитета друзей мира.

Апостол Павел восклицал: “*Как прекрасны ноги благовествующих мир!*” (Рим. 10, 15). А его ученики в Америке, Франции и Англии готовы перебить ноги благовествующим мир. “*Мир оставляю вам, мир Мой даю вам*” (Ин. 14, 27), — сказал Господь наш Иисус Христос в Своей прощальной беседе с учениками. В США это могли бы причислить к “опасным мыслям”.

Этот огонь праведного гнева сотен миллионов добрых людей да устрашит сердца поджигателей войны, а тепло любви вашей к миру, сострадания к несчастным жертвам алчной агрессии пусть растопит оледеневшие сердца тех, чьи уста не страшатся говорить: “Пусть горит мир, но погибнет коммунизм!”»²¹

В следующем году выходит статья святителя «Размышление о правде и лжи (К первой сессии Всемирного Совета Мира)», направленная также против врагов Советского Союза. Ложью святитель в данном случае называет запреты на Западе просоветских конгрессов мира.

«Ложь, диктуемая в ООН поджигателями войны, навязывается десятью правительствами Европы и двадцатью правительствами Латинской Америки своим народам. Её сеет армия журналистов с совестью, готовой на всё. Её воспринимают люди легковверные и легко поддающиеся запугиваниям, ибо от них скрывают всё, что может опровергнуть ложь»²².

Лживому Западу противостоит другая, правдивая сила — Советский Союз:

«А другая великая сила — это, как признано уже всем миром, глубоко честная политика, которую проводят представители СССР в Организации Объединенных Наций и в Совете Безопасности. Позорной неверности своему слову правительств, подписавших Ялтинское и Потсдамское соглашения, противостоит неизменная, величавая честность и всегдашняя верность нашего Правительства»²³.

Данные политические публикации были очень негативно восприняты на Западе, против одной из них был написан резкий (но, как кажется, довольно слабый) ответ Н. Крюкова-Ангорского²⁴.

Некоторые публикации святителя Луки касаются тем советской идентичности более косвенно. Например, в 3 номере за 1946 г. публикуется объявление о присуждении свт. Луке Сталинской премии за его «Очерки гнойной хирургии», затем его телеграмма И. В. Сталину, в которой он сообщает о передаче большей части премии голодающим

21 *Архиепископ Лука*. Ко второму всемирному конгрессу сторонников мира // ЖМП. 1950. № 11. С. 17–18.

22 *Архиепископ Лука*. Размышление о правде и лжи (К первой сессии Всемирного Совета Мира) // ЖМП. 1951. № 5. С. 8–11.

23 Там же. С. 8.

24 *Крюков-Ангорский Н. П.* «Но избави нас от лукавого» (открытое письмо Луке, архиепископу Симферопольскому и Крымскому). С. 3.

детям, и ответная благодарственная телеграмма Сталина²⁵. Эти короткие, в несколько строк, тексты²⁶ в действительности имели грандиозное значение и лично для свт. Луки, и для всей Церкви, демонстрируя очень существенное изменение политики государства по отношению к Церкви, внушая верующим надежду и в то же время формируя в них большую лояльность государству.

Из текстов иного характера можно назвать проповедь святителя на Великую Пятницу, опубликованную в ЖМП в мае 1946 г. В этой проповеди большой акцент сделан на подвиге мучеников и исповедников Христа.

«Господь первый взял крест, самый страшный крест, и вслед за Ним взяли на рамена свои кресты меньшие, но часто тоже страшные кресты, бесчисленные мученики Христовы. Вслед за ними взяли кресты свои огромные толпы народа, которые, тихо опустив головы, пошли с ними в дальний путь. В дальний и тернистый путь, указанный Христом, — путь к Престолу Божию, путь в Царство Небесное, идут, и идут, и идут, уже почти две тысячи лет идут вслед за Христом толпы и толпы народа. На этом пути стоят кресты, на которых распяты мученики Христовы. Кресты, кресты... И дальше, дальше всё кресты — сколько охватывает глаз, всё кресты, кресты... Лежат в лужах крови истерзанные тела исповедников Христовых, идут вереницей люди, которые отвергли все блага мира, всё презрели ради Господа Иисуса Христа, люди, оставившие всё, что им было дорого, и посвятившие всю жизнь свою служению Ему»²⁷.

Зная реалии, в которых жила Церковь в годы советской власти, трудно не усмотреть в этой проповеди намёка на современность — тем более странным выглядит то, что она была пропущена цензурой. Вероятно, этому послужила беспримерная популярность святителя в тот момент (премия и благодарственная телеграмма от самого Сталина), а также то обстоятельство, что слова святителя об истерзанных мучениках тематически перекликаются с совсем недавними его же статьями об ужасах войны, которая у всех была необычайно свежа в памяти. Таким образом, мученики веры вызывают у большинства читателей

25 Журнал Московской Патриархии. 1944. № 3. С. 44.

26 Последний из них дословно: «Примите мой привет и благодарность Правительства Союза ССР за Вашу заботу о сиротах, жертвах фашистских извергов. СТАЛИН». (Сталин И. В. Благодарственная телеграмма архиепископу Луке // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 3. С. 44).

27 *Архиепископ Лука. Слово в Великую Пятницу* // ЖМП. 1946. № 5. С. 23.

(вероятно, и цензоров) ассоциации скорее с войной, чем с гонениями на Церковь.

В 1953 г. выходит проповедь святителя об искушениях Христа в пустыне, в которой святитель, между прочим, упоминая слова диавола о том, что ему предана земная власть, говорит следующее:

«Что же, лжёт сатана? Нет, на этот раз не лжёт, хотя он лжец и отец лжи. Не лжёт потому, что говорит только о власти земной, о славе царств земных, которыми он действительно располагает. И Сам Христос называет его князем мира сего. Ведь даст же сатана антихристу всемирную власть и славу, даёт же власть и богатство тем, которые поклонились ему и прониклись гордостью и злобой, подобно ему. Им сатана всемерно помогает и потому не лжёт, когда говорит, что власть и слава царств земных предана ему. Кем предана? Не Богом, конечно, а людьми, отвергшими власть Бога и поклонившимися сатане»²⁸.

Здесь можно усмотреть прикровенную мысль о том, что любое политическое образование (включая Советский Союз) не является олицетворением Правды Божией на земле.

С 1954 г. отчётливо обозначается смена курса правительства, оживление антирелигиозной пропаганды, а затем начало нового этапа гонений на Церковь. С этого периода статьи свт. Луки печатать в ЖМП перестают. В письме сыну он упоминает, что подавал в ЖМП ещё одну статью на миротворческую тему, а также проповеди, которые не были напечатаны.

«Тогда я понял, что мои статьи вредны, и решил больше не писать в журнал ничего... Мои проповеди не будут опубликованы, так как они очень убедительны и неотразимы, против них устоять антирелигиозная пропаганда не может, а это невыгодно государству»²⁹.

При этом святитель с радостью рассказывает о высокой оценке его проповедей в Московской духовной академии, куда он передал их в распечатанном и переплетённом виде.

28 *Архиепископ Лука. Испытание Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне // ЖМП. 1953. № 2. С. 37–41.*

29 *Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. С. 372–374.*

«Труд мой был оценён достойно, я избран почётным членом Московской духовной академии, а это значит, что мне оказана почать выше, чем доктору богословия»³⁰.

Отныне публичные высказывания свт. Луки ограничиваются устной церковной проповедью.

3. Проблема двойной идентичности

Подытоживая, можно сделать следующие выводы. Во-первых, сам по себе политический строй государства имел для свт. Луки явно не первостепенное значение. Во всех своих политических высказываниях он подчёркивает, прежде всего, значение Христовой веры. Даже в самых просоветских статьях и высказываниях он неизменно подчёркивает, что есть в советском строе то, чего он категорически не принимает, — это его воинствующий атеизм.

Можно сказать, что свт. Лука придерживается традиционной церковной позиции в отношении политики. Эта позиция впоследствии была системно выражена в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». В соответствии с ней, социально-политический строй вторичен для христианина по отношению к его вере. При любом политическом строе он должен быть лоялен к власти, кроме тех случаев, когда это противоречит его совести, и прежде всего — в вопросах религиозных. «Апостолы учили христиан повиноваться властям независимо от их отношения к Церкви»³¹. «Церковь должна уделять главное внимание не системе внешней организации государства, а состоянию сердец своих членов»³². «Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении»³³, — вот вкратце политическое учение Церкви, которому в своей деятельности следовал и свт. Лука.

Если говорить о собственных политических предпочтениях святого, то можно предположить, что он больше симпатизировал принципам конституционной демократии. Этому соответствуют, во-первых, его ранние взгляды, во-вторых, эта позиция выражалась им на некоторых

30 Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. С. 373–374.

31 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 17.

32 Там же. С. 28.

33 Там же. С. 26.

допросах, что в глазах следователей было явно не в его пользу, так что его трудно заподозрить в какой-либо неискренности. В противоположность этому, просоветские высказывания святого отличаются от его же критики власти в письмах и отчасти в проповедях.

Его частую похвалу советского строя можно объяснить, во-первых, его действительными достижениями в социальной сфере, признаваемыми святителем Лукой. В частности, имея опыт работы земским врачом в глубинке царской России и работы в советских госпиталях, святитель не мог не видеть огромных достижений советской медицины.

Во-вторых, Великая Отечественная война вызвала небывалый патриотический подъём: любая поддержка страны и её власти в этот период была предпочтительнее любой её критики.

В-третьих, заметный, хотя и недолговременный поворот государства к Церкви в 1940-е гг. вызвал у множества церковных людей настоящую эйфорию. У свт. Луки этот период совпал с торжеством личного характера: издана его книга, ему вручена Сталинская премия, о нём пишут в печати, его приглашают с публичными лекциями — во всех сферах идёт обширное признание его заслуг. Вероятно, всё вместе могло вселять в святителя надежду на «оправославливание» советского строя, на возможность христианского коммунизма, который объединил бы положительные достижения советского государства с православной верой.

Конечно, святитель прекрасно понимал, что у происходящих событий есть внешнеполитический подтекст. Описывая торжества в его честь после получения Сталинской премии, он пишет сыну: «Сегодня подтвердилось моё мнение, что я немалый козырь для нашего Правительства. Приехал специально посланный корреспондент ТАСС, чтоб сделать с меня портреты для заграничной печати...»³⁴. Тем не менее общая эйфория и надежда на потепление отношений не могли не затрагивать и его.

Нельзя забывать также и о том, что в своих оценках политических событий святитель Лука руководствовался публикациями советской печати, которые, за неимением других, вероятно, не всегда мог критически оценить.

В какой-то мере объяснить позицию святителя могут его воспоминания о патриархе Сергии, вышедшие в ЖМП в эти же годы. В этих воспоминаниях он, в частности, говорит:

34 Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. С. 328.

«Но как ни велики были нравственные и умственные достоинства почившего, как ни много трудов понёс он на высшем церковном посту, самым высоким его подвигом история, как я думаю, признает его великое самоотвержение и тяжёлую жертву, которая оказалась необходимой, чтобы провести корабль церковный по страшным волнам церковной разрухи, расколов и разъединений, своеволия дерзких и непокорных. Господь, знающий сердца человеческие, конечно, не так, как «враги-самоправедники», оценит этот подвиг великого Святителя. Этот подвиг был возможен только для человека с большим историческим и политическим кругозором, свободного от узкого консерватизма, горячо любящего Родину и свой народ»³⁵.

Далее святитель говорит об активной деятельности Церкви при патриархе Сергии по борьбе с фашистскими завоевателями³⁶. Из контекста очевидно, что подвигом патриарха Сергия святитель в данном случае называет как раз демонстрируемую лояльность к государственной власти, стремление к формированию советской идентичности у верующих. Это совершалось в ущерб его собственной репутации и вызывало критику «самоправедников». Думается, именно в этом направлении пытался действовать в данный период и сам свт. Лука.

Интересно то, что церковные деятели, по-видимому, тоже оценивали публикационную активность свт. Луки не вполне однозначно. Показательна переписка свт. Луки с патриархом Алексием I, состоявшаяся в 1949 г. Свт. Лука, видимо, упрекает патриарха в том, что тот согласился с запретом правительства систематически преподавать детям Закон Божий в воскресных школах, и призывает его к борьбе с этой мерой. Патриарх возражает: по его мнению, эта мера является естественным следствием закона об отделении Церкви от государства и от школы, и борьба с ней в существующих условиях невозможна. При этом в качестве аргумента патриарх, в том числе, ссылается на одну из статей свт. Луки: «Как сами Вы писали в своей статье³⁷ в январе 1949 г.: “У нас нет никаких поводов ко вражде против Правительства, ибо оно предоставило полную свободу Церкви и не вмешивается в её внутренние дела”»³⁸.

Аналогичным образом патриарх отвечает на критику свт. Лукой статей архиепископа Гермогена против Католической Церкви. «Вы сами

35 *Архиепископ Лука*. Памяти Святейшего патриарха Сергия // ЖМП. 1944. № 8. С. 19.

36 Там же. С. 19.

37 *Архиепископ Лука*. К миру призвал нас Господь // ЖМП. 1948. № 1. С. 61–63.

38 *Лисичкин В. А.* Лука, врач возлюбленный. С. 351.

писали в Вашей статье “К миру призвал нас Господь”: “Вся масса католического духовенства стала на сторону поджигателей войны и явно сочувствует фашизму. Развейте эту мысль дальше, и Вы окажетесь впереди А. Гермогена в деле осуждения работы Ватикана. Кстати, по поводу Вашей первой статьи в 1946 г. “Возмездие совершилось”³⁹ было много протестов от разных лиц; мне писали и говорили то, что Вы теперь сами говорите мне относительно статей А. Гермогена: “Как Вы могли допустить печатание статьи А. Луки, так не соответствующей духу Христианской любви, которая должна быть особенно свойственной епископу Православной Церкви”? Помните, Вы и там затронули Папу Пия XII. А по поводу Вашей последней статьи⁴⁰ была громовая статья в заграничной прессе, где Вас обвиняли в “коммунистическом вранье” и во многих других тяжких грехах⁴¹... Видите, как трудно угодить всем и каждому!»⁴²

Письмо нацелено по преимуществу на защиту умеренной позиции патриарха, не желающего обострять отношения с властью. Но в последних замечаниях можно усмотреть и скрытый ответный упрёк в адрес свт. Луки в его чрезмерно просоветской позиции в некоторых предшествующих статьях.

Заключение

Таким образом, можно заключить, что в своих политических взглядах свт. Лука, вполне вероятно, придерживался главным образом конституционно-демократических предпочтений, но при этом признавал и реальные достижения советского строя. Однако политический вопрос был для него принципиально вторичен, он был готов принимать любую политическую систему, в пределах которой сохранялась возможность исповедания православной веры и спасения человеческих душ. По-видимому, этим и объясняется активно просоветская публикационная активность свт. Луки: помимо искреннего признания многих заслуг советского государства, эта активность была нацелена, во-первых, на апологию Церкви перед властью, во-вторых, была обусловлена пастырской заботой о примирении в душах верующих граждан

39 *Архиепископ Лука. Возмездие совершилось* // ЖМП. 1946. № 1. С. 28–29.

40 Имеется в виду статья: *Архиепископ Лука. К миру призвал нас Господь* // ЖМП. 1948. № 1. С. 63.

41 Имеется в виду ранее упомянутая статья Н. П. Крюкова-Ангорского.

42 *Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный*. С. 351.

православной и советской идентичности, насколько это возможно. Кроме того, во многом она была вызвана искренним воодушевлением святителя в связи с наметившимися изменениями в политике государства по отношению к Церкви, хронологически совпавшей с государственным признанием личных достижений свт. Луки.

В следующей публикации планируется проанализировать проповеди свт. Луки рассматриваемого периода, что позволит углубить и уточнить выводы статьи.

Источники

- Архиепископ Лука*. Кровавый мрак фашизма // ЖМП. 1943. № 4. С. 24–25.
- Архиепископ Лука*. Праведный суд народа // ЖМП. 1944. № 2. С. 26–28.
- Архиепископ Лука*. Памяти Святейшего патриарха Сергия // ЖМП. 1944. № 8. С. 17–19.
- Архиепископ Лука*. Слово на литургии на второй день Св. Пасхи // ЖМП. 1945. № 6. С. 44–47.
- Архиепископ Лука*. Возмездие совершилось // ЖМП. 1946. № 1. С. 28–29.
- Архиепископ Лука*. Слово в Великую Пятницу // ЖМП. 1946. № 5. С. 22–23.
- Архиепископ Лука*. К миру призвал нас Господь // ЖМП. 1948. № 1. С. 61–63.
- Архиепископ Лука*. Ко второму всемирному конгрессу сторонников мира // ЖМП. 1950. № 11. С. 17–18.
- Архиепископ Лука*. Размышление о правде и лжи (К первой сессии Всемирного Совета Мира) // ЖМП. 1951. № 5. С. 8–11.
- Архиепископ Лука*. Испытание Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне // ЖМП. 1953. № 2. С. 37–41.
- Войно-Ясенецкий В. Ф.* «Я полюбил страдание...» М.: Вече, 2020.
- Лука, архиепископ Тамбовский*. Бог помогает народам СССР в войне против фашистских агрессоров // ЖМП. 1944. № 9. С. 21–22.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Отдел Внешних Церковных Связей, 2001.
- Сталин И. В.* Благодарственная телеграмма архиепископу Луке // ЖМП. 1944. № 3. С. 44.

Литература

- Забавникова Е. С.* Публицистика архиепископа Луки (профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого) в религиозно-политическом контексте 1940–1950-х гг. Канд. диссертация. Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина. Тамбов, 2016.
- Крюков-Ангорский Н. П.* «Но избави нас от лукавого» (открытое письмо Луке, архиепископу Симферопольскому и Крымскому // Русская мысль. 1948. 2 июля. Paris. С. 3.

Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. Жизнеописание святителя и хирурга Луки (Войно-Ясенецкого). М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2009.

Поповский М. А. Жизнь и житие святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. СПб.: Сатись; Держава, 2007.

Шлихта Н. «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е – начало 1970-х гг.) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 82–107.

«ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ ИСТОРИИ ТРОИЦЕ- СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ

(К 75-ЛЕТИЮ ОТКРЫТИЯ ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ)

Иеродиакон Александр (Серпенинов)

соискатель Общецерковной аспирантуры и докторантуры
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
serpeninov@ukr.net

Для цитирования: Александр (Серпенинов), иерод. «Журнал Московской Патриархии» как источник по изучению истории Троице-Сергиевой лавры (к 75-летию открытия Троице-Сергиевой лавры) // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 180–191. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.011

Аннотация

УДК 930.24 (27-9) (271.22)

История Троице-Сергиевой лавры, как первого по значению монастыря Русской Церкви в новейший период своей истории, часто освящается на страницах официального печатного органа Русской Православной Церкви. С 1946 г., со дня возобновления монашеской жизни в этой обители, почти в каждом номере этого журнала отображаются вехи становления былого величия и духовного значения лавры. Сама Троице-Сергиева лавра в середине XX в. была местом проведения всех самых важных церковных событий на территории СССР, а также местом частого служения Патриарха Московского и всея Руси и других предстоятелей Поместных Православных Церквей. Все эти события в основном и составляли официальную хронику «Журнала Московской Патриархии», благодаря которой исследователи имеют возможность изучать историю Троице-Сергиевой лавры непосредственно со дня возобновления в ней богослужений до сегодняшнего дня.

Ключевые слова: Троице-Сергиева лавра, «Журнал Московской Патриархии», Русская Православная Церковь, Сергей Радонежский, патриарх Алексий (Симанский), архимандрит Вениамин (Миров), возрождение лавры, источник, юбилей.

“Journal of the Moscow Patriarchate” as a Source for the Study of the History of the Trinity-Sergius Lavra (for the 75th Anniversary of the Opening of the Trinity-Sergius Lavra)

Hierodeacon Alexander (Serpeninov)

Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies
4/2, bldg. 1, st. Pyatnitskaya, 1115035, Moscow, Russian Federation
serpeninov@ukr.net

For citation: Alexander (Serpeninov), hierodeacon. “Journal of the Moscow Patriarchate’ as a Source for the Study of the History of the Trinity-Sergius Lavra (for the 75th Anniversary of the Opening of the Trinity-Sergius Lavra)”. *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 180–191 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.011

Abstract. The history of the Trinity-Sergius Lavra, as the first monastery of the Russian Church in the modern period of its history, is often consecrated on the pages of the official press organ of the Russian Orthodox Church. Since 1946, since the resumption of monastic life in this monastery, almost every issue of this magazine shows the milestones of the former greatness and spiritual significance of the Lavra. The Trinity-Sergius Lavra itself in the mid-twentieth century. It was the venue for all the most important church events on the territory of the USSR, as well as the place of frequent ministry of the Patriarch of Moscow and All Russia and other primates of the local Orthodox Churches. All these events mainly formed the official chronicle of the Journal of the Moscow Patriarchate, thanks to which researchers have the opportunity to study directly the history of the Trinity-Sergius Lavra from the day of the resumption of divine services in it to the present day.

Keywords: Trinity-Sergius Lavra, «Journal of the Moscow Patriarchate», Russian Orthodox Church, Sergius of Radonezh, Patriarch Alexy (Simansky), Archimandrite Veniamin (Milov), revival of the Lavra, source, jubilee.

Ключевой ценностью периодических печатных изданий как исторических источников по изучению разных сфер жизнедеятельности монастырей является оперативность донесения информационных сведений до читателя. Также важной особенностью представляется именно чёткая хронология исторических событий, отражённых в публикациях, что весьма помогает исследователям в их трудах.

Важным источником для изучения истории Троице-Сергиевой лавры (ТСЛ), первого по чести монастыря Русской Православной Церкви (РПЦ), является её официальный печатный орган — «Журнал Московской Патриархии» (ЖМП).

ЖМП начал выходить как ежемесячное печатное издание в 1931 г. Однако, в связи с приходом к власти партии большевиков, любые церковные издания подвергались притеснению, а в итоге полной ликвидации. Соответствующая участь постигла и ЖМП в 1935 г. Уже в 1931 г., вместо двенадцати запланированных выпусков, вышло всего лишь шесть, с 1932 по 1934 г. — три, а в 1935 г. — один¹.

В ходе исторической встречи Председателя Совета Народных Комиссаров И. В. Сталина с тремя митрополитами 4 сентября 1943 г. был решён, в том числе, вопрос о возобновлении выпуска ЖМП. Сталин высказался об этом так: «Журнал можно и следует выпускать»². Таким образом уже 12 сентября 1943 г. вышел новый выпуск, приуроченный ко дню интронизации святейшего патриарха Сергия (Страгородского, † 1944 г.).

В нашей статье мы хронологически проанализируем деятельность журнала с точки зрения публикации статей о ТСЛ с 1946 по 1953 г. Данные хронологические рамки обусловлены возрождением монашеской жизни в лавре при её первых двух наместниках: архимандрите Гурии (Егорове, † 1965 г.) и архимандрите Иоанне (Разумове, † 1990 г.).

Все статьи, опубликованные в ЖМП за этот период, мы разделили по тематико-хронологическому принципу. Из них тридцать пять статей и заметок касались истории ТСЛ. Мы разделили их на две группы:

- 1) публикации, описывающие историю Троицкого монастыря со времён преподобного Сергия Радонежского до середины XX в.;

1 Полищук Е. С. «Журнал Московской Патриархии» // ПЭ. 2013. Т. 19. С. 396.

2 Одинцов М. И. «И. Сталин: “Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку Правительства»» // Москва послевоенная. 1945–1947. М., 2000. С. 490.

- 2) публикации в виде хроник, подробно описывающие ход богослужений, монашеской жизни и реставрационных работ во вновь открывшейся лавре.

Статей, относящихся к первой группе — девятнадцать, ко второй — шестнадцать. В 1946 г. вышло пять публикаций, в 1947 г. — восемь, в 1948 г. — семь, в 1949 г. — пять, в 1950 г. — четыре, в 1951 г. — три, в 1952 г. — два, в 1953 г. — два. Проанализировав суммарный объём публикаций в зависимости от года издания, приходим к выводу о том, что, начиная с 1948 г., то есть спустя два года после открытия ТСЛ как действующего монастыря, количество статей об этой обители с каждым годом уменьшается, что связано, в первую очередь, с деактуализацией вышеуказанной тематики. Однако ежегодно о лавре публикуется как минимум две статьи (заметки, хроники).

В апреле 1946 г. состоялось очень важное событие в жизни РПЦ — открытие Троице-Сергиевой лавры в качестве действующего монастыря. Официальное печатное издание Церкви не могло оставить это событие без внимания. В этой связи в выпуске ЖМП № 5 за 1946 г. была опубликована телеграмма наместника ТСЛ архимандрита Гурия (Егорова), в которой он информировал патриарха Алексия, Свято-Троицкой лавры священноархимандрита, о том, что «священнослужители и богомольцы молятся в Успенском соборе Троице-Сергиевой Лавры у раки Преподобного Сергия о Вашем Святейшестве и о всей Православной Церкви»³. На это сообщение последовали две ответные телеграммы от патриарха, опубликованные в том же номере журнала, в одной из которых святейший выражал радость по поводу «этого светлого лаврского торжества», а в другой — удостоил наместника ТСЛ права ношения двух крестов, исключительной награды РПЦ⁴.

Практически в каждом последующем номере ЖМП публикуются статьи, хроники и заметки о значении Троице-Сергиевой лавры и её роли для страны и общества. Так, один из авторов журнала, А. Шаповалова, неоднократно публиковала статьи о ТСЛ. Авторская тематика разносторонняя, однако, в большинстве, это публицистические очерки о современных автору церковно-значимых событиях, происходящих в лавре и её окрестностях. А. Шаповалова отмечает личность преподобного Сергия Радонежского в становлении русской государственности, в качестве объединителя разрозненных княжеств, собирателя Руси,

3 Открытие Троице-Сергиевой Лавры // ЖМП. 1946. № 5. С. 10.

4 Два письма Патриарха Алексия архимандриту Гурию // ЖМП. 1946. № 5. С. 13.

основоположника и устроителя общежительного монашества в пределах княжества Московского.

В статье, опубликованной в № 7 журнала за 1946 г., Шаповалова рассказывает о пасхальных лаврских торжествах. Сообщается о том, что иноков на апрель месяц 1946 г. было совсем немного. Однако «бытовые дела неумолимо требуют внимания и заботы монашествующих. Надо поправить купол, надо организовать общую трапезу, надо подготовить помещение для переезжающей сюда Московской духовной академии»⁵.

Автор сообщает, что возобновилась дореволюционная традиция служить молебны у гробницы с мощами основателя монастыря и что начались регулярные монастырские богослужения.

«У раки Преподобного Сергия приходится дежурить целый день. Целый день в храм заходят верующие. Тот хочет отслужить молебен, тот ищет благословения. Ежедневно служится первая ранняя обедня в нижнем, подвальном, храме Успенского собора; утренняя — в верхнем; там же, после утрени, — обедня; вечером — всенощная»⁶.

В продолжение А. Шаповалова даёт оценку музею, продолжающему действовать на территории ТСЛ, подчёркивая схожее положение в Киево-Печерской лавре и Эчмиадзине. Далее следует описание торжеств, связанных с празднованием лаврского престольного праздника — дня Святой Троицы. Подробный рассказ автора является важным источником для лаврского историографа, занимающегося изучением традиции лаврского богослужения.

«Уже накануне праздника, в субботу, сюда прибыли Патриарх Алексий, Митрополит Николай (Ярушевич. — *иерод. А. С.*), епископ Хабаровский и Владивостокский Венедикт (Пляскин. — *иерод. А. С.*), гостивший временно в Москве, протопресвитер о. Николай Колчицкий и обычно им сослужащее многочисленное духовенство. Приехал и патриарший хор Московского Богоявленского собора. В богослужениях принимало участие и всё лаврское духовенство, и здешний мужской хор. Далеко не всегда в Москве, в Патриаршем соборе можно быть свидетелем такой благолепной и торжественной службы, какая происходила накануне Троицына дня и в День Св. Троицы в Успенском соборе Троице-Сергиевой Лавры»⁷.

5 Шаповалова А. Троице-Сергиева Лавра // ЖМП. 1946. № 7. С. 18.

6 Там же. С. 19.

7 Там же. С. 20.

Особый статус праздника подчёркивали высокопоставленные государственные чиновники из Совета по делам Русской Православной Церкви С. К. Бельшев и А. А. Трушин, а также иностранные делегации, посетившие в этот день ТСЛ.

В том же номере опубликована статья Г. Александрова «У стен Лавры», которая знакомит читателя с многовековой историей ТСЛ — «первоклассной крепости Московского государства», неоднократно стоявшей на защите интересов Руси и её народа. Автор знакомит читателя с особенностями архитектурного ансамбля лавры, анализируя современное состояние храмов и башен, и утверждает, что «в наши дни Лавра настолько слилась с окружающей местностью, что совершенно утратила былой грозный вид»⁸. Благодаря научной ценности вышеуказанной статьи, исследователь также имеет возможность частично познакомиться с ходом и результатами реставрационных работ на территории монастыря.

Одним из авторов достаточно большого количества статей про лавру является архимандрит Вениамин (Милов)⁹. Отец Вениамин излагает материал в форме подробных рассказов о торжествах, проходящих в ТСЛ при участии патриарха Алексия и представителей иных Поместных Церквей. Автор подчёркивает, что «для современного наблюдателя за жизнью лавры понятия “Патриарх Алексий” и “Сергиева лавра” стали какими-то неразрывно целыми, монолитными»¹⁰. Так, в журнале № 11 за 1946 г. автор даёт подробную характеристику празднованию дня памяти Сергия Радонежского в его монастыре. Важной составляющей статьи является запись речи лаврского наместника архимандрита Иоанна (Разумова), которую последний встречал патриарха у входа в Успенский собор.

«Святейший Владыко, оживотвори своим вдохновением увядающие цветы древней обители сей. Освяти пришествием своим седые своды святилища сего. Видит преподобный Сергей Твою к нему горячую

8 Александров Г. У стен Лавры // ЖМП. 1946. № 7. С. 27.

9 Архимандрит Вениамин (Виктор Дмитриевич Милов, 1887–1955 гг.). В 1920 г. принял монашество в Даниловском монастыре г. Москвы. С 1929 по 1932 г. впервые отбывал наказание в ссылке вблизи Медвежьегорска, в 1932–1938 гг. служил в Никитском храме во Владимире, в 1938–1946 гг. находился в очередной ссылке в Устьвымлаге, в 1946–1949 гг. находился в числе первых монахов ТСЛ, профессор и инспектор Московской духовной академии. В 1955 г. хиротонисан во епископа Саратовского и Балашовского (см.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 25).

10 Вениамин (Милов), архим. К торжеству в Троице-Сергиевой Лавре 8 октября с. г. // ЖМП. 1946. № 11. С. 3.

любовь, возвышенную смирением и молитвенными трудами, которые приносишь Ты для спасения обители его и всей Православной Церкви. Вниди, Святейший! Отверсты уже врата внешнего и внутреннего храма. Вниди к престолу Божию, к Богу, благословившему пришествие Твое, склони первосвятительские колена своя и вознеси о нас и всей земле Русской горячие молитвы»¹¹.

В майском выпуске журнала за 1947 г. архимандрит Вениамин (Милов) публикует две статьи о ходе пасхальной службы в ТСЛ, где рассказывает не только об особенностях лаврского богослужения, а также сообщает об участии в нём делегаций «представителей иностранных посольств в СССР: английского, американского, французского, бельгийского и других»¹². В другой статье автор приводит рассказ о патриаршем служении в лавре в пасхальные дни. В неделю жён-мироносиц, 27 апреля 1947 г., патриарх Алексей посетил ТСЛ, где его встречал наместник с братией обители. Необходимо отметить, что автор подробно приводит слова наместника, архимандрита Иоанна (Разумова), а также Святейшего Патриарха Алексия¹³.

В № 8 за 1947 г. этот же автор публикует статью о праздновании 525-летия обретения мощей преподобного Сергия Радонежского. Праздничные богослужения состоялись 17 октября. После малой вечерни в Трапезном храме патриарх возглавил молебен с акафистом перед мощами основателя лавры. В 6 часов вечера в двух соборных храмах началось всенощное бдение. В Трапезной церкви его возглавил святейший патриарх Алексей в сослужении Филиппа (Ставицкого), архиепископа Астраханского, Софрония (Иванцова), епископа Ульяновского, Кирилла (Поспелова), епископа Пензенского, а в Успенском соборе служили Николай (Могилевский), архиепископ Алма-Атинский, и Феодосий (Ковернинский), епископ Черновицкий. На следующий день литургию в Трапезном храме возглавил патриарх Алексей в сослужении митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) и вышеуказанных преосвященных владык. За богослужением присутствовали заместитель председателя Совета по делам РПЦ Бельшев и Уполномоченный Совета по Москве и Московской области А. А. Трушин¹⁴.

11 *Вениамин (Милов), архим.* К торжеству в Троице-Сергиевой Лавре 8 октября с. г. // ЖМП. 1946. № 11. С. 4.

12 *Вениамин (Милов), архим.* Пасхальное богослужение в Троице-Сергиевой Лавре 13/IV 47 г. // ЖМП. 1947. № 5. С. 8.

13 Там же. С. 9–13.

14 *Вениамин (Милов), архим.* К торжеству в Троице-Сергиевой Лавре // ЖМП. 1947. № 8. С. 3–6.

В своей очередной статье в октябрьском номере ЖМП за 1947 г. архимандрит Вениамин даёт оценку ТСЛ как духовного центра Руси, продолжающего под предводительством Сергия Радонежского сплачивать народы в духе единства. Автор также указывает на всемирное признание лавры как музея монументального зодчества, посетить который стремился каждый иностранный гость.

«В наши дни Лавра в числе своих почётных гостей видела сына Американского Президента Эллиота Рузвельта и его супругу, зарубежных архиереев, каковы: Александр, архиепископ Германский и Бельгийский, Серафим (Лукьянов), Митрополит Парижский, Елевферий, архиепископ Пражский, Протосинкелл Блаженнейшего Болгарского Экзарха Стефана архимандрит Мефодий и другие»¹⁵.

Один из авторов ЖМП, архимандрит Алексей (Дехтерёв), бывший настоятель храма в Александрии в Египте, в № 7 журнала за 1949 г. в разделе «Церковная жизнь» в своей статье очень подробно рассказывает об историческом событии в новейшей истории лавры — освящении Духовского храма ТСЛ. Чин великого освящения состоялся в канун Троицы, престольного праздника лавры, на который, по сложившейся традиции, прибыл Святейший Патриарх Алексей. Это был уже седьмой по счёту храм, который удалось привести в порядок после передачи ТСЛ в ведение Патриархии¹⁶.

Важной составляющей ЖМП является ряд статей, в которых даётся архитектурная характеристика и описание лаврских храмов, а также проведение ремонтно-реставрационных работ на территории ТСЛ. Рассмотрим некоторые из них.

Ректор Московской духовной академии архиепископ Гермоген (Кожин) в историческом очерке об Успенском соборе лавры даёт полное описание самого большого строения ТСЛ, подробно знакомя читателя с историей строительства этого храма и его внутренним состоянием. Нужно отметить, что автор также подробно анализирует и описывает захоронения на территории Успенского собора, создавая важную информативную базу для лаврского историка. Так, к примеру,

«в северо-западном углу собора уцелели скромные гробницы королевы-инокини Марфы и её дочери Евдокии (королевой Марфой

15 Вениамин (Милов), архим. Троице-Сергиева Лавра — символ единства Руси // ЖМП. 1947. № 10. С. 18.

16 Алексей (Дехтерев), архим. День Святой Троицы в обители Преподобного Сергия // ЖМП. 1949. № 7. С. 4–6.

именуют княгиню Марию, дочь Владимира Андреевича, двоюродного брата Ивана IV, бывшую в супружестве за датским королевичем Магнусом. Вызванная Годуновым после смерти мужа на родину, дальняя родственница царя была насильно пострижена, в дни осады находилась в Лавре. Год смерти поставлен на гробнице ошибочно: инокиня Марфа скончалась в 1614 г.»¹⁷.

Архимандрит Вениамин (Миров) в 1947 г. в февральском номере журнала описывает историю самого малого храма в архитектурном ансамбле ТСЛ — Михеевской церкви. Она была построена в 1737 г. Неблагоприятные климатические условия и рука атеистов плохо отразились на внутреннем убранстве храма: настенная роспись, иконостас и гробница преподобного Михея Радонежского были практически уничтожены. Комитет по делам искусств передал эту церковь в ведение Московской Патриархии 8 октября 1946 г.

«В связи с этим настоятель Лавры Святейший Патриарх Алексий принял на своё ближайшее попечение организацию и осуществление капитальной реставрации означенного храма-памятника. В итоге патриарших неусыпных забот Михеевская церковь в настоящее время совершенно восстановлена»¹⁸.

В сентябрьском номере журнала за 1949 г. архимандрит Алексий (Дехтерев) сообщал, что ТСЛ обогатилась восьмым алтарём, так как 2 июля произошло освящение крестового (домового) храма в честь праведного Филарета Милостивого в патриарших покоях лавры.

«Как освящение, так и Литургию совершил Святейший Патриарх Алексий в сослужении наместника Лавры архимандрита Иоанна, казначея Патриархии архимандрита Иеремии и архидиакона Георгия (Антоненко)»¹⁹.

А. Крашенинников в январском номере журнала за 1950 г. дал историческую справку о преподобном Никоне Радонежском, ученике игумена Сергия. Его публикация была приурочена к освящению Никоновского придела Троицкого собора ТСЛ, которое состоялось 17 ноября 1949 г.

17 *Гермоген (Кожин), архиеп.* Успенский собор в Троице-Сергиевой Лавре // ЖМП. 1947. № 2. С. 33.

18 *Вениамин (Миров), архим.* Церковь во имя преподобного Михея в Троице-Сергиевой Лавре // ЖМП. 1947. № 9. С. 18.

19 *Алексий (Дехтерев), архим.* Из жизни Троице-Сергиевой Лавры // ЖМП. 1949. № 9. С. 9.

«Открывая этот придел после его восстановления, Святейший Патриарх Алексей в конце Литургии поздравил братию монастыря с обновлением храма и сказал, что именно она, монастырская братия, является продолжательницей того великого дела, которое было начато Преподобными Сергием и Никоном»²⁰.

ЖМП как официальный печатный орган РПЦ публиковал, в том числе, и хронику служения патриарха в разделах «Церковная жизнь», «Хроника служений», «Из жизни епархий». Ряд статей такого плана касается также и лавры, поскольку все самые важные и памятные мероприятия Русской Церкви происходили именно в ней. Так, к примеру, в разделе «Церковная жизнь» в ЖМП № 12 за 1949 г. в публикации «Служения Святейшего Патриарха Алексия (октябрь — ноябрь)» есть следующая заметка:

«9 ноября — день рождения Святейшего Патриарха Алексия. Святейший Патриарх на этот день отбыл из Москвы в Свято-Троицкую Лавру, и там, в Крестовой церкви Патриарших покоев, совершил Божественную Литургию»²¹.

И ещё:

«14 декабря, в день св. Филарета Милостивого, Святейший Патриарх Алексей служил Божественную литургию в Филаретовской церкви при митрополичьих покоях в Троице-Сергиевой Лавре. За литургией были совершены хиротонии иноков Лавры во иеромонаха и иеродиакона»²².

В журнале можно встретить значительное количество статей мемуарного характера. Это связано с тем, что лавра всегда являлась «визитной карточкой» Московской Патриархии. Все гости РПЦ, а тем более заграничные делегации представителей поместных Церквей, в обязательном порядке посещали ТСЛ. В ЖМП часто публиковались отзывы и воспоминания о такого рода посещениях. Например, глава Чехословацкой Православной Церкви, блаженнейший митрополит Елевферий (Воронцов), так отзывался о своём визите в лавру:

«Мы въезжаем в святые ворота. Величественный Успенский собор, древнейший Троицкий собор... красивая трапезная церковь, Свято-Духовская, малая Михеевская... Та же аллея старых лип, стройная

- 20 Крашенинников А. Приснопамятный подвижник древней Руси // ЖМП. 1950. № 1. С. 24.
21 Служения Святейшего Патриарха Алексия (октябрь – ноябрь) // ЖМП. 1949. № 12. С. 15.
22 Служения Святейшего Патриарха Алексия (декабрь 1951 г.) // ЖМП. 1952. № 1. С. 13.

красавица-колокольня, с которой льются знакомые звуки курантов, святой колодезь, здание родной Духовной академии, иноки, послушники, богомольцы с котомками...»²³.

Выводы

Таким образом, ЖМП является важным источником по изучению истории Троице-Сергиевой лавры. Редакция журнала освещала практически все события лаврской жизни. Основной акцент делался на мероприятиях, связанных с присутствием в ТСЛ патриарха Алексия (Симанского). В материалах журнала содержатся подробные и важные, с точки зрения исторической науки, факты, благодаря которым исследователь может полноценно познакомиться с процессом восстановления лаврских храмов, а также проследить основные этапы возрождения монашеской жизни. Повышенный интерес редакции ЖМП к ТСЛ приходится на 1946–1947 гг., что связано с передачей лавры в ведение Московской Патриархии. Уникальными являются речи наместника, архимандрита Иоанна (Разумова), и патриарха, а также живые свидетельства очевидцев возрождения ТСЛ, зафиксированные на страницах ЖМП.

Архивные материалы

Архиепископ Саратовский и Балашовский Вениамин (Милов Вениамин Дмитриевич) // Государственный архив Российской Федерации ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 25.

Источники

Александров Г. У стен Лавры // ЖМП. 1946. № 7. С. 25–29.

Алексий (Дехтерев), архим. День Святой Троицы в обители Преподобного Сергия // ЖМП. 1949. № 7. С. 4–6.

Алексий (Дехтерев), архим. Из жизни Троице-Сергиевой Лавры // ЖМП. 1949. № 9. С. 7–10.

Вениамин (Милов), архим. К торжеству в Троице-Сергиевой Лавре 8 октября с. г. // ЖМП. 1946. № 11. С. 3–5.

Вениамин (Милов), архим. Пасхальное богослужение в Троице-Сергиевой Лавре 13/IV 47 г. // ЖМП. 1947. № 5. С. 7–9.

23 *Елевферий (Воронцов), митр.* Опять на Родине // ЖМП. 1952. № 9. С. 9.

- Вениамин (Милов), архим.* Патриаршее служение в Троице-Сергиевой Лавре 27 апреля 1947 г. // ЖМП. 1947. № 5. С. 10–13.
- Вениамин (Милов), архим.* К торжеству в Троице-Сергиевой Лавре // ЖМП. 1947. № 8. С. 3–6.
- Вениамин (Милов), архим.* Церковь во имя преподобного Михея в Троице-Сергиевой Лавре. // ЖМП. 1947. № 9. С. 17–18.
- Вениамин (Милов), архим.* Троице-Сергиева Лавра — символ единства Руси // ЖМП. 1947. № 10. С. 13–19.
- Гермоген (Кожин), архиеп.* Успенский собор в Троице-Сергиевой Лавре // ЖМП. 1947. № 2. С. 31–34.
- Два письма Патриарха Алексия архимандриту Гурию // ЖМП. 1946. № 5. С. 13.
- Елевферий (Воронцов), митр.* Опять на Родине // ЖМП. 1952. № 9. С. 7–10.
- Крашенинников А.* Приснопамятный подвижник древней Руси // ЖМП. 1950. № 1. С. 21–24.
- Открытие Троице-Сергиевой Лавры // ЖМП. 1946. № 5. С. 10.
- Служения Святейшего Патриарха Алексия (октябрь – ноябрь) // ЖМП. 1949. № 12. С. 15–16.
- Служения Святейшего Патриарха Алексия (декабрь 1951 г.) // ЖМП. 1952. № 1. С. 13.
- Шаповалова А.* Троице-Сергиева Лавра // ЖМП. 1946. № 7. С. 14–22.

Литература

- Одинцов М. И.* «И. Сталин: “Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку Правительства”» // Москва послевоенная. 1945–1947. Архивные документы и материалы. М.: Мосгорархив, 2000.
- Полищук Е. С.* «Журнал Московской Патриархии» // ПЭ. 2013. Т. 19. С. 396–398.

ГОМИЛЕТИКА

БИБЛЕЙСКО- БОГОСЛУЖЕБНЫЕ АЛЛЮЗИИ В ПРОПОВЕДЯХ СВТ. ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА) В СВЕТЕ СЛАВЯНО-ВИЗАНТИЙСКОЙ ГОМИЛЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Священник Даниил Салищев

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300 Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
dan100291@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0405-0182

Для цитирования: *Салищев Д. С., свящ.* Библейско-богослужебные аллюзии в проповедях свт. Филарета (Дроздова) в свете славяно-византийской гомилетической традиции // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 192–214. DOI: 10.31802/GV.2021.43.4.012

Аннотация

УДК 82-091

В статье исследуется специфика использования библейских и богослужебных аллюзий в проповедях святителя Филарета (Дроздова) в контексте предшествовавшей ему церковно-литературной традиции. Проповеди святителя Филарета насыщены цитатами и аллюзиями из таких традиционных текстов, как Библия, Триодь, Октоих и прочие сборники богослужебного обихода. При этом для свт. Филарета интеграция библейского и богослужебного текста в словесную ткань проповеди — больше, чем риторический приём. Традиционный текст становится в его проповедях неотъемлемой внутренней составляющей авторской речи. Такое частое обращение к текстам, которые регулярно воспроизводятся во время богослужения, позволяют сделать вывод об особой церковности свт. Филарета — церковности не только на уровне догматического сознания

и духовной жизни, но и на уровне речевой культуры. Указанная особенность проповедей свт. Филарета является частью литературной традиции, которая сформировалась уже в древневизантийскую эпоху, а затем была перенесена на Русь и нашла отражение, в частности, в творчестве свт. Кирилла Туровского и свт. Илариона Киевского. Цель статьи — показать связь между характером библейско-богослужебных аллюзий в проповедях свт. Филарета (Дроздова) и в проповедях святителей Григория Богослова, Илариона Киевского и Кирилла Туровского.

Ключевые слова: библейская аллюзия, богослужебная аллюзия, библейский текст, богослужебный текст, контекст, семантика, лексема.

Biblical and Liturgical Allusions in St. Philaret's Homilies in the Light of Slavic-Byzantine Tradition

Priest Daniil S. Salishchev

MA in Theology

Moscow Theological Academy (postgraduate studies)

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

dan100291@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0405-0182

For citation: Salishchev, Daniil S., priest. "Biblical and Liturgical Allusions in St. Philaret's Homilies in the Light of Slavic-Byzantine Tradition". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, С. 192–214. (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.012

Abstract. The article covers the specificity of using bible and liturgical allusions in st. Philaret's homilies in the context of previous church-literary tradition. St. Philaret's homilies are full of quotes and allusions from traditional texts, such as Bible, Triodion, Octoechos and other service books. At the same time the integration of bible and liturgical allusions by st. Philaret in his homilies is more than rhetorical figure. The traditional text is becoming in his homilies an essential part of author's speech. Such usual appealing to texts, which are always repeated during the service, allows make the conclusion about special churchism of st. Philaret; the churchism not only on the level of dogmatics or spiritual life, but also on the level of speech culture. This feature of st. Philaret's homilies are the part of literary tradition, which was created in ancient Byzantine and then was carried out Rus and was reflected, in particular, in the creativity of St. Kirill Tyrovskiy and St. Ilarion Kievskiy. The aim of the article is to show the connection between the specifics of bible and liturgical allusions in homilies of St. Philaret (Drozdo) and homilies of stt. Gregory of Nazianzus, Ilarion Kievskiy and Kilill Tyrovskiy.

Keywords: bible allusion, liturgical allusion, bible text, liturgical text, context, semantics, lexeme.

Одна из стилистических особенностей проповедей святителя Филарета (Дроздова) состоит в том, что он систематически использует в них прямые цитаты из Священного Писания и аллюзии на него. Митрополит Филарет настолько ненавязчиво интегрирует библейский текст в собственную речь, что подчас становится трудно установить чёткую границу между авторским словом и словом Божиим. Кроме Библии, свт. Филарет цитирует в проповедях и богослужебные книги, в том числе в форме аллюзий. Такое частое обращение к текстам, которые регулярно воспроизводятся во время богослужения, позволяют сделать вывод об особой церковности свт. Филарета — церковности не только на уровне догматического сознания и духовной жизни, но и на уровне речевой культуры.

Для богословской школы XVIII–XIX вв. был характерен особый пиетет перед Священным Писанием¹, поэтому в определённом отношении свт. Филарет — дитя своего времени. В гомилетике XVIII–XIX вв. существовало строгое правило обязательного использования в проповедях ссылок на Священное Писание². Однако в своём подходе к цитированию слова Божия митрополит Филарет сильно отличается от ближайших предшественников. В большинстве современных ему проповедей Священное Писание оставалось *внешним* источником цитат, доказывающих или опровергающих тот или иной тезис.

Важно подчеркнуть, что для свт. Филарета интеграция библейского текста в словесную ткань проповеди — больше, чем риторический приём. По словам прот. Павла Хондзинского,

«тексты Писания вплавляются в текст проповедника (свт. Филарета. — Д. С.), служат ощутимыми, но невычленимыми из него опорными точками мысли. Авторский текст прямо “прорастает” из них...»³.

- 1 «Пиетет перед Священным Писанием как важнейшим источником Откровения (в ущерб даже силе Предания), несомненно, воспитывался русской духовной школой XVIII в. вообще и школой митрополита Платона в частности», — пишет прот. Павел Хондзинский. (См.: *Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет и митрополит Платон (к истории раннего слова святителя Филарета в Великий Пяток 1806 г.) // *Филаретовский альманах*. 2007. С. 106).
- 2 См. об этом: *Кислова Е. И.* Принципы цитирования сакральных текстов в проповедях Елизаветинского периода // *Лесная текстология: труды III летней школы на Карельском перешейке по текстологии и источниковедению русской литературы*. СПб., 2006. С. 82–84.
- 3 *Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: историко-богословское исследование. М., 2010. С. 144.

Свт. Филарету присуще особое библейское мышление, а его язык можно назвать библейско-русским⁴ в том смысле, что он органично сочетает в себе собственное слово проповедника и библейский текст, который становится неотъемлемой *внутренней* составляющей авторской речи. В проповедях московского архипастыря

«микро-цитаты Писания не просто растворялись в тексте, но составляли его скрытую структуру... Слово Божие становилось, таким образом, не внешним авторитетом по отношению к авторскому дискурсу, но направляющим его импульсом»⁵.

Стилистика проповедей свт. Филарета одновременно и связана с характерными чертами его эпохи, и превосходит их. Где же тогда следует искать источник характерного для свт. Филарета метода аллюзивного обращения к Священному Писанию и богослужебным текстам? Для ответа следует обратиться к литературно-богословской традиции, которая предшествовала синодальной эпохе.

При этом важно подчеркнуть, что мы не ставим цели выявить текстуральные совпадения между проповедями свт. Филарета и более ранних авторов, тем более не претендуем на поиск осознанных заимствований свт. Филаретом у византийских и славянских проповедников. Речь идёт о преемстве самой традиции работы со Св. Писанием, об особом отношении к слову Божию и богослужебным книгам, которое было присуще ряду византийских и славянских авторов, с одной стороны, и святителю Филарету — с другой. Вопрос же о путях передачи этой традиции остаётся за рамками настоящего исследования.

Библейские аллюзии в творчестве свт. Григория Богослова

Среди древневизантийских авторов наибольший интерес свт. Филарет испытывал по отношению к свт. Григорию Богослову.

«В числе писаний, который он прочитывал, разбирал грамматически и объяснял в классе на греческом языке, особенным вниманием и любовью его пользовались творения св. Григория Богослова,

4 Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: историко-богословское исследование. М., 2010. С. 144.

5 Там же. С. 290.

так что некоторые из них он знал даже на память в их подлинном греческом тексте»⁶.

Так, перевод святоотеческих текстов на русский язык в Московской духовной академии в 1843 г. был начат с творений свт. Григория Богослова именно по настоянию свт. Филарета⁷. Имея в виду особый интерес свт. Филарета Московского к творениям свт. Григория Назианзина, уместно прежде анализа проповедей московского святителя рассмотреть специфику использования библейских аллюзий в гомилиях великого Каппадокийца.

Одним из способов непрямого цитирования Библии для свт. Григория является смена лексического состава библейской цитаты. Изменение лексики при этом может сопровождаться или не сопровождаться частичным изменением смысла цитируемого отрывка. Отчасти меняя лексику, свт. Григорий сохраняет синтаксическую структуру и общую смысловую направленность того фрагмента Писания, из которого делается заимствование.

Таблица 1. Библейские аллюзии в проповедях свт. Григория Богослова

	Свт. Григорий Богослов	Библия
1	Слово 38, На Богоявление: <i>Опять рассеивается тьма, опять является свет</i> (Πάλιν τὸ σκότος λύεται, πάλιν τὸ φῶς ὑφίσταται)*.	Рим. 13, 12: <i>Ночь прошла, а день приблизился</i> (ἡ νύξ προέκοψεν ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν ἀποθώμεθα).
2	Слово 45, на Пасху: <i>Будь Петром и Иоанном, спешу ко гробу, иди то скорее, то вместе, соревнуйся добрым соревнованием</i> (Γενοῦ Πέτρος, ἢ Ἰωάννης: ἐπὶ τὸν τάφον ἐπείχθητι, ἀντιτρέχων, συντρέχων, τὴν καλὴν ἀμίλλαν ἀμιλλόμενος)**.	2 Тим. 4, 7: <i>подвигом добрым я подвизался</i> (τὸν καλὸν ἀγῶναἠγώνισμαι).

* *Gregorius Nazianzenus.* In Theophania // PG. 36. Col. 316. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1912. Т. 1. С. 522.

** *Gregorius Nazianzenus.* In sanctum Pascha // PG. 36. Col. 661. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 45. На Святую Пасху 29 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1912. Т. 1. С. 677.

6 *Корсунский И. Н.* К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской духовной академии // БВ. 1893. Т. 4. № 11. С. 244.

7 Там же. С. 245.

3	Слово 41, На Святую Пятидесятницу: ... <i>ибо он, ища законтелесный, закондуховный не постиг (...σωματικὸν διώκων νόμον, εἰς τὸν πνευματικὸν νόμον οὐκ ἔφθασεν)*.</i>	Рим. 9, 31: <i>А Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности (Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν).</i>
4	Слово 41, На Святую Пятидесятницу: <i>Довлеет телу злота его (Ἀρκετὸν γάρ τῷ σώματι ἡ κακία αὐτοῦ)**.</i>	Мф. 6, 34: <i>Довлеет дневи злота его (ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς).</i>
5	Слово 38, На Богоявление; Слово 45, На Пасху: <i>Богатящий нищает — нищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством (Καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει πτωχεύει γάρ τὴν ἐμὴν σάρκα, ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα)***.</i>	2 Кор. 8, 9: <i>Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою (ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν ἵνα ὑμεῖς τῇ Ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε).</i>

* *Gregorius Nazianzenus. In Pentecosten // PG. 36. Col. 432. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 41. На Святую Пятидесятницу // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1912. Т. 1. С. 575. Приводится в современной орфографии.*

** *Ibid.*

*** *Gregorius Nazianzenus. In Theophania // PG. 36. Col. 328; Idem. In sanctum Pascha // PG. 36. Col. 637. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя // Указ. соч. С. 529; Он же. Слово 45. На Святую Пасху 14 // Указ. соч. С. 667. Приводится в современной орфографии.*

Разночтения, приведённые в примерах 1, 2, содержат синонимы, которые в данном контексте в семантическом отношении тождественны.

Следующая пара примеров (3, 4) свидетельствует о творческом переосмыслении слова Божия в речи проповедника. В примере 3 святитель Григорий отождествляет исполнение ветхозаветной правды с плотским пониманием закона как такового. В четвёртом примере он сужает евангельское указание на отложение попечений о грядущем дне до забот о теле, конкретизируя общую Христову заповедь и преломляя её сквозь призму собственного опыта и восприятия.

В последнем примере благодаря смене лексемы «нищета» (πτωχεία) на «Божество» (Θεότητα) меняется уже не только лексика и семантика, но и вносится дополнительный догматический смысл в исходную библейскую цитату. Формулу: «чтобы мы обогатились Его Божеством» — свт. Григорий использует неоднократно. В рассмотренных нами словах она встречалась дважды, при этом данные цитаты дословно совпадают в проповедях святителя на Богоявление и святую Пасху. Предположение о наличии этого разночтения в списках Нового Завета опровергается отсутствием на это указаний в его критических изданиях. К этому стоит добавить, что свт. Григорий прекрасно знал правильный текст, который он цитирует в «Слове на Пасху и о своём промедлении»:

«...ἐπτώχευσεν, ἵν' ἡμεῖς τῇ Ἐκεῖνου πτωχείᾳ πλουτήσωμεν» («Он воспри-
ял худшее, чтобы дать лучшее; обнищал, чтобы нам обогатиться
Его нищетой»)⁸.

Меняя πτωχείᾳ на θεότητα, свт. Григорий допускает сознательную ошибку в цитате, которая из прямой превращается в аллюзию. По-видимому, изменяя библейский текст, великий Каппадокиец в действительности подчёркивает его подлинный смысл, раскрывает его на более глубоком уровне. Нищета человечества Христова становится источником богатства для нас в силу взаимного общения в Нём Божественной и человеческой природ: мы обогащаемся нищетой Его человечества, так как оно неслитно и нераздельно соединено с Его Божеством.

Для всех рассмотренных примеров характерно, что свт. Григорий не столько цитирует Библию, сколько излагает собственную мысль библейским языком. В приведённых цитатах их автор не ставит цели аргументировать или опровергнуть определённый тезис при помощи Священного Писания. Также обилие библейских аллюзий в Словах святителя не связано с попыткой стилистически разнообразить собственную речь. Скорее, имеет место особое библейское мышление свт. Григория. Он мыслит библейскими категориями и говорит библейским языком.

Свт. Григорий Богослов — не единственный византийский автор, использующий в речи библейские аллюзии. Такое же аллюзивное обращение к библейскому тексту характерно, в частности, для прп. Симеона Нового Богослова.

«Цитируя Библию, Симеон очень редко приводит библейские тексты с буквальнoй точностью; гораздо чаще он их пересказывает или перефразирует. Очевидно, это объясняется тем, что он цитирует по памяти, что обычно для древнецерковных писателей (курсив мой. — Д. С.)»⁹.

8 *Gregorius Nazianzenus. In sanctum Pascha et in tarditatem // PG. 35. Col. 397. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 1. На Пасху и о своем промедлении // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1912. Т. 1. С. 18.*

9 *Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 2017. С. 69. В качестве примера митрополит Иларион (Алфеев) приводит фрагмент 21-го гимна, в котором присутствуют три аллюзии на Новый Завет: «Но один взывает и всем проповедует, что одного ремня или ремешка обуви он не может развязать (Лк. 3, 16). Другой же, когда взошёл на третье небо и после того взят был в рай... говорит: Я слышал глаголы, которых не могу изречь (2 Кор. 12, 4); Обитает же Бог в неприступном свете (1 Тим. 6, 16)» (Там же).*

В крещальной купели Русь унаследовала от Византии не только веру и обряд, но и определённую речевую культуру. И те языковые особенности, которые были присущи византийским авторам, отразились в творчестве первых русских проповедников, наиболее яркими представителями которых являются святители Кирилл Туровский и Иларион Киевский. Поскольку ко времени жизни этих авторов уже вполне сформировалась православная гимнография, мы будем рассматривать в их проповедях аллюзии не только на Священное Писание, но и на богослужебные тексты. Фрагменты проповедей этих авторов будут параллельно сопоставляться с проповедями свт. Филарета, дабы более наглядно продемонстрировать преемство традиции аллюзивного обращения к традиционному тексту — библейскому и богослужебному.

Библейские и богослужебные аллюзии в проповедях святителей Кирилла Туровского, Илариона Киевского и Филарета Московского

Для сравнительного анализа были отобраны проповеди пасхального цикла свт. Кирилла Туровского и «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, а также избранные проповеди свт. Филарета Московского. В исследовании применялась следующая типология аллюзий:

- простая аллюзия,
- контаминация из аллюзий,
- расширение контекста аллюзии,
- изменение лексического состава аллюзии,
- ошибка запоминания.

Аллюзия — это непрямая цитата, чаще всего фрагмент, намёк на какой-либо текст. Для установления факта аллюзии важно, чтобы в исходной цитате и авторской аллюзии на неё совпадал, как минимум, один лексический элемент, а также семантика. Контаминация — это такое соединение нескольких идущих подряд прямых цитат или аллюзий, в результате которого образуется новое высказывание. При этом смысл контаминации шире, чем сумма смыслов входящих в неё аллюзий. Расширение контекста предполагает использование библейской аллюзии в контексте, отличающемся от исходного, но не противоречит ему. Часто это связано с актуализацией библейского фрагмента для современника, в рамках произносимой проповеди. Расширение контекста может сопровождаться частичным изменением лексического состава

библейской цитаты. Изменение лексики, о котором мы говорим в четвертом пункте, является преднамеренным и целенаправленным. В отличие от него ошибка запоминания — это непреднамеренное изменение лексики цитаты, которое свидетельствует о цитировании данного отрывка на память.

Примеры с простыми аллюзиями на Священное Писание можно видеть в таблице 2. Чаще всего они встречаются в «Слове о законе и благодати» свт. Илариона и проповедях свт. Филарета. У свт. Кирилла Туровского в значительно большем объеме встречаются аллюзии на богослужебный текст.

Таблица 2. Простые аллюзии в проповедях свт. Филарета Московского и «Слове о законе и благодати» свт. Илариона Киевского

	Свт. Филарет Московский	Свт. Иларион Киевский
Пример 1	Можно ли нам исполняться Духом, если плоть, непрестанно враждующая на духа , не находит в нас никакой преграды своему владычеству?*	И прѣжде бывшемъ намъ яко звѣремъ и скотомъ, не разумѣющемъ десницѣ и шницѣ и земныхъ прилежащем**.
	Рим. 8, 6–7: Мудрованіе бо плотскѣе смѣртъ естъ, а мудрованіе духовное живѣтъ и мѣръ, занѣ мудрованіе плотскѣе вражда на Бѣга .	Ион. 4, 11: азъ же не пощажу ли Ниневіи града великаго, въ немже живуть мнѣжайшіи нѣже дванадцать тѣмъ человекѣкъ, иже не познаша десницы своей, ниже шуйцы своей , и скоти ихъ мнози?
Пример 2	Мир уже готовится заглушить в душе вашей отголосок ангельского славословия шумом празднующих , светлыми беседами, пением, растлевающим чистоту духа...***	Свѣтъче же ся убо каганъ нашъ и съ ризамивѣтъхааго человѣка , съложи тлѣннаа, оттрясе прахъ невѣриа и вѣлзе въ святую купѣль****.
	Пс. 41, 5: Сія помянухъ, и изліяхъ на мя дѣшу мою: яко пройду въ мѣсто селенія дѣвна, даже до дому Бѣжія, во гласѣ радованія и исповѣданія, шума празднующаго .	Кол. 3, 9: не лжѣте другъ на друга, совлѣкшеся вѣтхаго человекѣка съ дѣянми его.

* *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день Сошествия Святого Духа [произнесено архимандритом Филаретом в Троицкой домово́й церкви в доме князя А. Н. Голицына 18 мая 1814 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. С. 156.

** *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. М., 2011. С. 72.

*** *Филарет (Дроздов), свт.* Слово на Рождество Христово и на Воспоминание освобождения Церкви и державы Российской от нашествия галлов [произнесено в кафедральном Чудовом монастыре 25 декабря 1821 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. С. 279.

**** *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. С. 84.

Помимо простых библейских аллюзий, у всех трёх святителей были обнаружены контаминации из них. Наиболее простой формой контаминации является такая синтаксическая структура, в которой библейские цитаты или аллюзии являются однородными членами в составе сложноподчинённого предложения (Таблица 3). Данный способ цитирования используется при перечислении определённых явлений или тезисов.

Таблица 3. Контаминация из библейских аллюзий

Свт. Филарет Московский	Свт. Иларион Киевский
Слияние сих источных даров духовных образует огненный язык, изрекающий закон Бога Слова в сердце человека, воображающий в нём Христа* .	И [породися от Духа и воды], [въ Христа крестився, въ Христа облѣчеса], и изиде от купѣли бѣлообразуяся, сынъ бывъ нетлѣнна, сынъ въскрѣшениа** .
Пс. 36, 31: Законъ Бѣга егѡ в сѣрдцы егѡ , и не запнутся стопы егѡ. Гал. 4, 19: Чадца моя, ѡмнѣже паки болѣзную, дѡндеже вообразится Христѡсь въ васъ .	Ин. 3, 5: Отвѣща Иисусъ: аминь, аминь глаголю тебѣ: ѡще кто не родится водою и Духомъ , не можетъ внити во царствіе Бѣжіе: Гал. 3, 27: елицы бо во Христа крестистеся, во Христа облѣкѡстеса . Лк. 20, 36: а сподѡблшисѣя вѣкъ онъ улѣчѣти и воскресѣніе, еже от мѣртвыхъ <...> равни <...>суть ангеломъ, и сынове суть Бѣжіи, воскресѣніа сынове сущѣ .

* Филарет (Дроздов), свт. Слово в день Пятидесятницы [произнесено иеромонахом Филаретом в Александро-Невской Лавре в 1811 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. С. 65–66.

** Иларион Киевский, свт. Слово о законе и благодати. С. 84.

Более сложный тип контаминации содержит такие библейские цитаты или аллюзии, каждая из которых является смысловым продолжением предыдущей (Таблица 4). Все вместе они образуют цельное высказывание, в котором каждый фрагмент интертекста¹⁰ существенно важен для понимания общего смысла авторского высказывания.

10 Под интертекстом в рамках данной статьи понимается библейский и богослужебный текст как источник аллюзий для проповедей свт. Филарета (Дроздова). См. подробнее: *Alfaro M. Intertextuality: Origins and Development of the Concept // Atlantis. 1996. Vol. 18. № 1/2. P. 265–285.*

Таблица 4. Контаминация из библейских аллюзий

Свт. Филарет Московский	Свт. Иларион Киевский
В <i>последок дний</i> Он совершает сие великое дело, дая узреть [<i>небесным, земным и преисподним</i>], [<i>како возлюби мир сей</i>]*.	И тако [<i>странни суще</i>], [<i>людие Божии</i>] нарекохомся, и <i>врази бывше</i> , сынове его прозвахомся*.
Евр. 1, 2: « <i>въ послѣдокъ дній</i> сѣхъ глагола намъ въ Сынѣ...».	Еф. 2, 19: Тѣмже ўбо ктому <i>нѣсте странни</i> и пришѣлцы, но сожителе святымъ и приснии Бѣгу.
Флп. 2, 10: «...да о имени Исусовѣ всяко колѣно поклонится <i>небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ</i> ...».	1 Пет. 2, 10: ѡже иногда не людие, <i>нынѣ же людие Бѣжии</i> : ѡже не помиловани, нынѣ же помиловани бѣсте.
Ин. 3, 16: « <i>Тако бо возлюбѣ Бѣгъ мѣръ</i> , ѡко и Сына своего едиnorodнаго даль естъ».	Рим. 5, 10: Аще бо <i>вразѣ бывше</i> примирѣхомся Бѣгу смертию Сына его.

* Филарет (Дроздов), свт. Слово в Неделю двадцать восьмую по Пятидесятнице [1806–1808] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. С. 46.

** Иларион Киевский, свт. Слово о законе и благодати. С. 74.

Контаминация из библейских аллюзий может содержать в себе и литургический элемент, благодаря чему расширяется интертекстуальное пространство проповеди (Таблица 5). Во всех примерах таблицы 5 можно наблюдать переход от библейского текста к богослужебному и обратно. При этом все аллюзии интегрированы в авторскую речь, их принадлежность к первоисточнику никак не маркируется — они звучат как собственное высказывание проповедника. Также в них наблюдается изменение библейского и богослужебного синтаксиса в соответствие с авторской речью. Такой сплав библейского и богослужебного текста с авторским свидетельствует об их взаимном проникновении друг в друга. Священное Писание и богослужение составляют для рассматриваемых авторов единое смысловое пространство, где каждый из элементов не изолирован от остальных.

Таблица 5. Библейско-богослужебные аллюзии

Свт. Филарет Московский	Свт. Кирилл Туровский	Свт. Иларион Киевский
В тот самый день, в который дан некогда на Синае закон духа работы в боязнь (Рим. 8, 15) смерти, в тот самый день исшел ныне от Сиона (служба Пятидесятницы, Ирмос 5) закон Духа жизни, свободы, сыноположения (Рим. 8, 15, 2)*.	Вкусим, братие, животного брашна и [друг друга любовью целуем] (стихира Пасхи), [пращающе от сердца своих прегрешения] (Мф.18, 35)**.	Къ живущимъ бо на земли челоуѣкомъ въ плоть одѣвъся (Канон Богоявлению) приде, къ сущимъ же въ адѣ распятиемъ и въ гробѣ полежаниемъ съниде (ср.: 1 Пет. 3, 19), да обои, и живии и мертвии познають посѣщение свое (Лк. 19, 44) и Божие прихождение и разумѣють, яко гь есть живымъ и мертвымъ (Мк. 12, 27; ср.: Рим. 14, 9) крѣпокъ и силенъ Богъ ***.

- * *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день Пятидесятницы [произнесено иеромонахом Филаретом в Александро-Невской Лавре в 1811 г.] // Указ. соч. Т. 1. С. 64.
- ** *Кирилл Туровский, свт.* Слово на Святую Пасху // Памятники Российской словесности XII века. М., 1821. С. 13.
- *** *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. С. 38.

Ещё одним способом соединения двух библейских цитат друг с другом является их принадлежность к общей знаковой системе (семиосфере) (Таблица 6). В этом случае можно говорить о так называемом семиотическом параллелизме как приёме соединения различных фрагментов библейского текста. Семиотический анализ восходит к фундаментальным трудам М. Ю. Лотмана по семиотике¹¹. Применительно к изучению библейского текста в церковной литературе данная методология была предложена А. М. Ранчиным¹².

11 См.: Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2010. С. 250–268.
 12 См.: Ранчин А. М. Вертоград златословный. Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007.

Таблица 6. Контаминация на основе семиотического параллелизма

Свт. Филарет Московский	Свт. Иларион Киевский
С упражнением в непрестанной молитве неразлучно соединяется духовное уединение, в котором христианин, <i>вошед в клеть свою и затворив двери</i> (Мф. 6, 6), пребывает, подобно как апостолы, <i>в ожидании обетования Отца</i> (Деян. 1, 4)*.	По сихъ же уже стару сушу Аврааму и Саррѣ, явися Богъ Аврааму, сѣдѣшу ему прѣд дверьми кушкѣ его въ полудне у дуба Мамврийскааго (Быт. 18, 1–5). Авраамъ же текъ въ срѣтение ему поклонися ему до землѣ и приять ѥ в кушту свою. Вѣку же сему къ коньцу приближающуся посѣтитъ Господь челоувѣчскааго рода и съниде съ небесе, въ утробу Дѣвици вѣходя. Приять же ѥ Дѣвица съ поклоняниемъ въ кушу плѣтяную , не болѣввши, глаголющи ти къ ангелу: «Се раба Господня, буди мнѣ по глаголу твоему» (Лк. 1, 38)**.

* *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день Пятидесятницы [произнесено иеромонахом Филаретом в Александро-Невской Лавре в 1811 г.] // Указ. соч. Т. 1. С. 66–67.

** *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. С. 42.

В обоих приведённых примерах используется образ некоего сакрального пространства: у свт. Филарета это клеть, у свт. Илариона — куща. При этом у митрополита Филарета образ клетки использован только в первой части рассматриваемого фрагмента, в аллюзии же на Деян. 1, 4 он подразумевается. В обеих проповедях образ кущи-клетки использован в двух аспектах: материальном и символическом, что соответствует библейскому и святоотеческому пониманию клетки как некоего сердечного места, куда ходит Дух Божий. Наличие этой устойчивой символической трактовки позволяет нашим авторам сопоставить материальную кущу-клеть с духовной. Таким образом, используемые в рассматриваемых примерах библейские фрагменты связаны друг с другом на основании общей знаковой системы.

Особый интерес представляют случаи лексического и контекстуального варьирования библейского фрагмента, входящего в проповедь (Таблица 7).

Свт. Филарет в библейских аллюзиях довольно часто расширяет исходный библейский контекст. Благодаря этому проповедник актуализирует содержание речи для слушающей аудитории. Тот же способ аллюзивного обращения к Священному Писанию был обнаружен в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона.

Таблица 7. Расширение библейского контекста

	Свт. Филарет Московский	Свт. Иларион Киевский
Пример 1	... умирать миру чтобы жить Богу , — сие есть стяжать всё, что совершил Богочеловек...*	И [породися от Духа и воды], [въ Христа крестився, въ Христа облѣчеса], и изиде от купѣли бѣлообразуяся, сынъ бывъ нетлѣнна, сынъ въскрѣшена** .
	Гал. 2, 19: А́зъ бо закономъ закону умрѣхъ, да богу живъ буду..	Лк. 20, 36: а сподобльшиися въ́къ онъ улучити и воскресеніе, еже от мѣртвыхъ, ни женятся, ни посягають: ни умрѣти бо ктому́ могутъ: равни бо сѹтъ ангеломъ, и сынове сѹтъ Божіи, воскресенія сынове сѹще .
Пример 2	«Христианин... пользуется на-ружными благами, но не прилепляется к ним; приобретает так, как бы не имел нужды; теряет так, как бы отдавал излишнее*** ».	А) Еже слышавъ ты, о честныче, [не до слышания стави глаголаное, нъ дѣломъ съконча] (ср.: Иак. 1, 22), [просящимъ подаваа], нагья одѣвая, жадныя и алчныя насыщая, болящимъ всяко утѣшение посылаа, должныя искупая, работнымъ свободу дая****.
		Б) Ты правдою бѣ облѣченъ, крѣпостию прѣпоясанъ, истиною обутъ, смысломъ вѣнчанъ и милостынею яко гривною и утварью златою красуяся***** .
	1 Кор. 7, 29–31: Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие... и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся.	Мф. 5, 42: Просящему у тебѣ дай , и хотящаго от тебѣ зайти не отврати. Еф. 6, 14–15: Станите ўбо препоясани чресла ва́ша истиною, и облѣчеша въ броня́ правды, и обу́вше нозѣ въ уготованіе благовѣствованія міра.

* *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в Великий Пяток [произнесено в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре в 1806 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский.* Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. С. 35.

** *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. С. 84.

*** *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день Пятидесятницы [произнесено иеромонахом Филаретом в Александро-Невской Лавре в 1811 г.] // *Указ. соч.* Т. 1. С. 66–67.

**** *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. С. 94.

***** Там же. С. 106.

В примере 1 из таблицы 7 свт. Филарет меняет лексему и вместо слова «закон» использует слово «мір», для того чтобы расширить буквальное понимание апостольского послания и применить его к современникам, порабощённым не ветхозаветным законом, но міром.

Аналогичное расширение библейского контекста мы видим и у свт. Илариона, однако он в рассматриваемом примере достигает этого без изменения лексемы. В евангельском месте, из которого взята аллюзия, говорится о том, что сынами воскресения мы станем по ту сторону нашего бытия. Киевский архипастырь, повествуя о крещении князя Владимира, указывает на то, что в этом Таинстве уже происходит прикосновение к тайне будущего века.

Рассмотрим ещё один пример расширения библейского контекста (пример 2 таблицы 7). Здесь этот эффект достигается за счёт дополнения библейской цитаты собственными мыслями. При этом авторские дополнения встроены в ритмико-синтаксическую ткань Священного Писания.

В проповеди свт. Филарета на Пятидесятницу 1811 г. присутствует аллюзия на Первое послание к Коринфянам. Лексика аллюзии сильно отличается от библейской. Однако в данном случае мы можем говорить об аллюзии, поскольку в ней совпадает с исходной цитатой апостола Павла синтаксис и семантика, а также отдельные лексические элементы. Проповедник продолжает мысль апостола языков, дополняя её оборотами, которые наиболее актуальны для его современников.

Тот же приём неоднократно использован во второй части «Слова о законе и благодати», которая посвящена похвале князю Владимиру.

Пример 2А таблицы 7 иллюстрирует контаминацию, вторая часть которой имеет авторское продолжение. Христову заповедь давать просящему митрополит Иларион развивает и дополняет примерами. В том же фрагменте «Слова о законе и благодати» присутствует и аллюзия на Иак. 1, 22, что образует контаминацию.

В примере 2Б таблицы 7 свт. Иларион развивает и без того красноречивый образ воина Христова, данный апостолом Павлом. Слов: «милостынею красуюся» — в исходной апостольской цитате нет. Это определение характеризует деятельность крестителя славян, почему оно и использовано в речи проповедника.

Приведём пример такого способа цитирования Священного Писания, при котором начальная часть цитаты сохраняется, а дальнейшая заменяется авторской мыслью, совпадающей с первой частью по смыслу, но отличающейся лексически (Таблица 8). Этот ряд примеров не похож на только что рассмотренный. В нём не развивается мысль Священного Писания и её дополнений. Происходит равнозначная замена опущенного фрагмента на семантически тождественную авторскую вставку.

Таблица 8. *Лексические замены*

Свт. Филарет Московский	Свт. Иларион Киевский
Блажен муж, иже в премудрости помышляет правая*.	Ни к неведущиимъ бо пишемъ... нъ самемъ сыномъ Его, не к страннымъ, но къ наследникомъ небеснаго царства**.
Пс. 1, 1: Блаженъ мѹжь, ѳжене ѳде на совѣтъ нечестѳвыхъ.	Еф. 2, 2: Тѣмже ѹбо ктому нѣсте странни и пришѣлцы, но сожителе святѳмъ и прѳснѳи Бѳгу , наздѳни бѳвше на основѳнѳи апѳстоль и прорѳкъ, сѹщу краеугѳлну самому Иисѹсу Христу.

* *Филарет (Дроздов), свт.* Слово при отпевании действительного тайного советника графа Петра Васильевича Завадовского [произнесено в Благовещенской церкви Александрo-Невской Лавры 17 января 1812 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский.* Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. С. 93.

** *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. С. 40.

Приведѳнные примеры свидетельствуют о том, что и для свт. Филарета, и для свт. Илариона не существовало чѣткой грани между своим и библейским словом. Они выражали собственную мысль языком Писания, интегрируя фрагменты Библии в собственную речь. Использование библейского слова как своего собственного позволяло им творчески подходить к цитированию Библии: они могли расширять её контекст и дополнять лексику, конечно, в границах святоотеческого понимания Священного Писания.

О том, что все три святителя: Иларион, Кирилл и Филарет — часто цитировали Библию на память, свидетельствуют «ошибки запоминания», которые довольно часто встречаются в их проповедях. Приведѳм несколько примеров (Таблица 9).

Таблица 9. Ошибки запоминания

	Свт. Филарет Московский	Свт. Иларион Киевский
Пример 1	Вот слова земные, но которые, подобно небесным, чище искушенного серебра* .	Ты правдою бѣ облѣченъ, крѣпости-юпрѣпоясанъ, истинною обутъ , съмысломъ вѣнчанъ и милостынею яко гривною и утварю златою красуюся**.
	Пс. 11, 7: Словеса Господня словеса чѣста, сребробразжѣно, искушѣно земли, очищѣно седмерицею.	Еф. 6, 14–15: Станите убо препоясани чресла ваша истинною , и облѣкшеся въ броня правды, и обувшѣ нозѣ во уготование благовѣствованія міра .
	Свт. Филарет Московский	Свт. Кирилл Туровский
Пример 2	Домышляются ли мудрецы мира, что на глас Евреянки сходит с неба неведомая дотолѣ Премудрость, Которая обуйт премудрость премудрых и разум разумных отвергнет...***	Пророцы же радостию ликуют, глаголюще: наша убо Пасха за ны пожреся Христос. Где ти, смерти, победа, // где ти, аде, жало?****
	1 Кор. 1, 19–20: Писано бо естъ: погублю премудрость премудрыхъ , и разумъ разумныхъ отвѣргу. Гдѣ премудръ? гдѣ книжникъ? гдѣ совопросникъ вѣка сего? Не обуи ли Богъ премудрость міра сего?	1 Кор. 15, 55: Гдѣ ти, смѣрте, жало? гдѣ ти, аде, побѣда?

* *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы [произнесено в Чудовом монастыре 25 марта 1843 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский.* Творения. Слова и речи. Т. 3: 1837–1850. Сергиев Посад, 2009. С. 157.

** *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. С. 106.

*** *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы [произнесено в Чудовом монастыре 25 марта 1843 г.] // Указ. соч. Т. 3. С. 159.

**** *Кирилл Туровский, свт.* Слово на Святую Пасху // Указ. соч. С. 11.

Во фрагменте проповеди свт. Филарета, который приведён в примере 1 таблицы 9, святитель поменял местами две части одиннадцатого псалма. То же явление отражено и в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского. Из длинного перечня атрибутов воина Христова он выбирает лишь некоторые. При этом вместо препоясанного истинною князь Владимир оказывается препоясанным крепостию, истинною же он обут, в то время как апостол Павел призывал эфесских христиан обути ноги во уготование благовествования мира. Очевидно, что все эти замены случайны.

Сходное явление мы можем наблюдать в примере 2 таблицы 9, где сопоставляются друг с другом фрагменты проповеди свт. Филарета и свт. Кирилла Туровского. Московский архипастырь соединяет друг с другом два стиха первой главы Первого послания апостола Павла к Коринфянам, девятнадцатый и двадцатый, заимствуя слово «обуи» из последнего и меняя, таким образом, на него исходное слово «погублю». Свт. Кирилл Туровский меняет местами слова «победа» и «жало» из Первого послания к Коринфянам.

Отдельное внимание следует обратить на аллюзии на богослужебные тексты, которые наиболее часто встречаются у свт. Кирилла Туровского. У свт. Филарета они также присутствуют, хотя и в меньшем объеме (Таблица 10).

Таблица 10. Аллюзии на богослужебные тексты

Свт. Филарет Московский	Свт. Кирилл Туровский
<i>Совершишася</i> (Ин. 19, 30)! — возопил Иисус на кресте <...> гласом, который расторгнул церковную завесу, чтобы показать прехождение законной сени... *	Ангели дивятся, видяще на землиневидимаго на небесахъ и на жребяти сидящаго, сущаго на престоле Херувимсте **.
Догматик 2-го гласа: Прейде сень законная , благодати пришедши	Служба Недели Ваий Седален по полиелее: На престоле херувимсте , / и на жребяти возсед нас ради. Кондак: На престоле на Небеси , / на жребяти на земли носимый, Христе Боже

* *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в Великий Пяток [произнесено в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре в 1806 г.] // Указ. соч. Т. 1. С. 31.

** *Кирилл Туровский, свт.* Слово в неделю Цветоносную // Памятники Российской словесности XII века. М., 1821. С. 7.

Заключение

Подводя итоги, можно с достаточной уверенностью говорить о том, что существует устойчивая традиция такой работы с библейским и богослужебным текстами, результаты которой были отражены в рассмотренных в данной статье проповедях. Отношение древнего автора к создаваемому им тексту было таково, что

«это одновременно... создание компиляции из отрывков других текстов, но компиляции столь искусной, что новый текст читается

как оригинальный, а угадываемые читателем отрывки, парафразы и аллюзии служат для создания некоего подтекста в произведении»¹³.

Этот метод характерен для византийского и древнерусского ораторского искусства и сильно отличается от того способа цитирования Библии, который укоренился в синодальную эпоху¹⁴. В Древней Руси, насколько это следует из рассмотренных нами примеров, имело место такое обращение к библейскому тексту, при котором Священное Писание становилось не столько внешним источником аргументов, сколько живым словом живого Бога. И проповедники нередко использовали библейские аллюзии в собственной речи без какой-либо специальной маркировки и ссылки на тот или иной фрагмент, то есть не как библейские цитаты, но как собственное слово. Таким образом, слово Божие становилось в речи проповедника его собственным. То же можно сказать и по отношению к богослужебному тексту.

Автор монографии по истории русского литературного языка Б. А. Успенский писал, что проповеди

«могут пониматься как конкретные реализации исходного текста, который является как бы онтологически исходным, первичным. Подобно тому, как церковная служба постоянно (циклически) воспроизводит одни и те же библейские события, так и книжная словесность как бы воспроизводит одни и те же исходные тексты (образцы), прежде всего библейские и вообще церковные»¹⁵.

- 13 Шумило С. М. «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона как произведение «плетения словес» // ТОДРЛ. 2019. Т. 66. С. 7. См. также: Акентьев К. К. «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ, Син. 591 // *Byzantinorossica*. СПб., 2005. Т. 3. С. 116–121.
- 14 К сожалению, этот пласт русской духовной словесности остался за пределами настоящей публикации. Общее представление о богословских и филологических аспектах использования библейского текста проповедниками синодального периода даётся в диссертации прот. Павла Хондзинского. В частности, о. Павел отмечает, что «слово Писания является в них [проповедях] *внешней* (курсив мой. – *свящ. Д. С.*) <...> вставкой в авторский текст. Последнее вполне согласно с позицией школы (Феофана Прокоповича. – *свящ. Д. С.*), рассматривающей слово Писания как не требующее дальнейших отсылок доказательство и одновременно внешний объект научного изучения» (*Хондзинский П., прот.* Свяtitель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010. С. 144). См.: там же. С. 21; *Кислова Е. И.* Грамматическая норма языка проповеди Елизаветинского периода (1740-е гг): Автореф. дис. канд. филол. наук. М., 2007.
- 15 *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII в.). М., 2002. С. 87.

Благодаря такому тесному родству со словом Божиим, церковная проповедь создаёт своего рода «коммуникативную среду»¹⁶, в которой соединяются Бог как первоисточник Слова, священник как глашатай (проводник), народ как адресат. Теперь становится понятным, почему проповедь Слова Божия апостол Павел называл тайной, иначе — «тайнством Благовестия» (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) (Ср.: Еф. 6, 19). Тайнством в традиционном понимании этого слова является такое церковное священнодействие, в котором соединяются Бог и человек¹⁷. Это и происходит в проповеди, где слово Божие соединяется со словом человеческим на уровне текста, и ведёт к духовному соединению паствы и пастыря во Христе и со Христом. Возможно, по той же причине в одной из хиротонических молитв употребляется выражение «священнодействовать слово истины»¹⁸, и оно же используется святителем Филаретом в речи, сказанной по случаю его вступления на Московскую кафедру¹⁹.

Свт. Филарет вполне усвоил древнюю славяно-византийскую традицию работы со священным текстом Библии. Помимо библейских аллюзий, в его проповедях, а также в проповедях древнерусских ораторов были обнаружены и аллюзии на богослужебные книги, а также контаминации из библейско-богослужебного текста. Это, в свою очередь, говорит о том, что Библия и церковная служба представляют собой единое смысловое пространство, в котором молящийся человек соединяется с Богом, в том числе через слово проповедника, которое сочетает в себе, неслитно и нераздельно, собственное слово автора, слово Божие и слово Церкви, выраженное тем или иным гимнографом.

Источники

Gregorius Nazianzenus. In sanctum Pascha et in tarditatem // PG. T. 35. Col. 395–401.

Gregorius Nazianzenus. In Theophania // PG. T. 36. Col. 311–334.

Gregorius Nazianzenus. In Pentecosten // PG. T. 36 Col. 427–452.

- 16 Ср.: Шабанова З. Г. Лингвистические средства воздействия православной проповеди (в историческом аспекте): Автореф. дис. канд. филол. наук. Махачкала, 2006. С. 15.
- 17 Воробьёв В., *прот.* Введение в литургическое предание Православной Церкви. М., 2004. С. 5.
- 18 Чиновник. Кн. 1. Софрино, 2013. С. 210.
- 19 «Как дерзнул я предстоять толикому сонму Божию в священнодействии таинства веры и как паки дерзаю начать священнодействие слова истины?» (Филарет (Дроздов), *свт.* Слово во вторник Недели о слепом [произнесено при посещении города Клина в соборе 21 мая 1829 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский.* Творения. Слова и речи. Т. 2: 1825–1836. Сергиев Посад, 2009. С. 250).

Gregorius Nazianzenus. In sanctum Pascha // PG. Т. 36. Col. 623–664.

Григорий Богослов, свт. Слово 1. На Пасху и о своем промедлении // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1912. Т. 1. С. 17–19.

Григорий Богослов, свт. Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1912. Т. 1. С. 522–532.

Григорий Богослов, свт. Слово 41. На Святую Пятидесятницу // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1912. Т. 1. С. 575–586.

Григорий Богослов, свт. Слово 45. На Святую Пасху // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1912. Т. 1. С. 661–680.

Иларион Киевский, свт. Слово о законе и благодати. М.: Институт русской цивилизации, 2011.

Кирилл Туровский, свт. Слово в неделю Цветоносную // Памятники Российской словесности XII века / изданные с объяснением, вариантами и образцами почерков К. Клайдановичем. М.: Тип. С. Селивановского, 1821. С. 3–9.

Кирилл Туровский, свт. Слово на Святую Пасху // Памятники Российской словесности XII века / изданные с объяснением, вариантами и образцами почерков К. Клайдановичем. М.: Тип. С. Селивановского, 1821. С. 10–17.

Кирилл Туровский, свт. Слово о расслабленном // Памятники Российской словесности XII века / изданные с объяснением, вариантами и образцами почерков К. Клайдановичем. М.: Тип. С. Селивановского, 1821. С. 43–52.

Святитель Филарет митрополит Московский. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009.

Святитель Филарет митрополит Московский. Творения. Слова и речи. Т. 2: 1825–1836. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009.

Святитель Филарет митрополит Московский. Творения. Слова и речи. Т. 3: 1837–1850. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009.

Филарет (Дроздов), свт. Слово в Великий Пяток [произнесено в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре в 1806 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский.* Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 31–35.

Филарет (Дроздов), свт. Слово в Неделю двадцать восьмую по Пятидесятнице [1806–1808] // *Святитель Филарет митрополит Московский.* Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 45–48.

Филарет (Дроздов), свт. Слово в день Пятидесятницы [произнесено иеромонахом Филаретом в Александро-Невской Лавре в 1811 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский.* Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 64–69.

Филарет (Дроздов), свт. Слово при отпевании действительного тайного советника графа Петра Васильевича Завадовского [произнесено в Благовещенской церкви

Александро-Невской Лавры 17 января 1812 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 92–96.

Филарет (Дроздов), свт. Слово в день Сошествия Святого Духа [произнесено архимандритом Филаретом в Троицкой домово́й церкви в доме князя А. Н. Голицына 18 мая 1814 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 152–157.

Филарет (Дроздов), свт. Слово на Рождество Христово и на Воспоминание освобождения Церкви и державы Российской от нашествия галлов [произнесено в кафедральном Чудовом монастыре 25 декабря 1821 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1824. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 275–279.

Филарет (Дроздов), свт. Слово во вторник Недели о слепом [произнесено при посещении города Клина в соборе 21 мая 1829 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 2: 1825–1836. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 244–251.

Филарет (Дроздов), свт. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы [произнесено в Чудовом монастыре 25 марта 1843 г.] // *Святитель Филарет митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. 3: 1837–1850. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 157–162.

Чиновник. Кн. 1. Софрино, 2013.

Литература

Воробьев В., прот. Введение в литургическое предание Православной Церкви. М.: ПСТГУ, 2004.

Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М.: Издательский дом «Познание», 2017.

Кислова Е. И. Грамматическая норма языка проповеди Елизаветинского периода (1740-е гг.): Автореф. дис. канд. филол. наук. МГУ им. М. В. Ломоносова. Филол. фак. М., 2007.

Кислова Е. И. Принципы цитирования сакральных текстов в проповедях Елизаветинского периода // *Лесная текстология: труды III летней школы на Карельском перешейке по текстологии и источниковедению русской литературы*. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. С. 81–89.

Корсунский И. Н. К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской духовной академии // *БВ*. 1893. Т. 4. № 11. С. 221–259.

Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2010.

Ранчин А. М. Вертоград златословный. Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое лит. обозрение, 2007. [Электронный ресурс]. URL: <https://history.wikireading.ru/347116> (дата обращения: 22.07.2021).

Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII в.). М.: Аспект Пресс, 2002.

Хондзинский П., прот. Святитель Филарет и митрополит Платон (к истории раннего слова святителя Филарета в Великий Пяток 1806 г.) // *Филаретовский альманах*. 2007. № 3. С. 98–108.

- Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-богословское исследование. М.: ПСТГУ, 2010.
- Шабанова З. Г.* Лингвистические средства воздействия православной проповеди (в историческом аспекте): Автореф. дис. канд. филол. наук. Дагестан. гос. пед. ун-т. Махачкала, 2006.
- Шумило С. М.* «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона как произведение «плетения словес» // ТОДРЛ. 2019. Т. 66. С. 3–11.
- Акентьев К. К.* «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ, Син. 591 // Byzantinorossica. 2005. Т. 3. С. 116–151.
- Alfaro M.* Intertextuality: Origins and Development of the Concept // Atlantis. 1996. Vol. 18. № 1/2. P. 265–285.

ПАСТОРОЛОГИЯ

КРИТИКА ИСПОВЕДАЛЬНЫХ ПРАКТИК В ДНЕВНИКАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА*

Священник Алексей Чёрный

кандидат богословия
приглашённый сотрудник Лаборатории исследований церковных институций ПСТГУ
старший преподаватель богословского факультета ПСТГУ
Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
lexschwarz@gmail.com

Для цитирования: Чёрный А. И., священник. Критика исповедальных практик в дневниках протопресвитера Александра Шмемана // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 215–235. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.013

Аннотация

УДК 271.2-55

В статье анализируются критические высказывания об исповеди и духовном руководстве в «Дневниках» одного из ярких представителей богословской мысли русской эмиграции протопресвитера Александра Шмемана. Восстановив контекст эпохи, автор статьи предпринимает попытку доказать, что о. Александр Шмеман критикует не православную практику исповеди как таковую, а девиантные формы душепопечения, получившие распространение в православной диаспоре в тот период. Его критика направлена, с одной стороны, против практики, восходящей к древней традиции «поновлений», а с другой — против характерного для американского общества 60–70-х гг. внесения в духовное руководство элементов психологической помощи. С учётом этих особенностей приходской жизни в эмиграции, слова А. Шмемана уже не звучат революционно, что подтверждается в статье сравнением с идеями митрополита Антония Сурожского, которому А. Шмеман себя противопоставляет. Хотя о. Александр и высказывается критически

* Исследование проведено в рамках проекта Лаборатории исследований церковных институций ПСТГУ «Парадигма христианского священства и её трансформации в истории и современности» при финансовой поддержке Фонда развития ПСТГУ.

о пастырских подходах владыки, более детальный разбор ясно демонстрирует: во взглядах на духовничество их можно назвать скорее единомышленниками, чем антагонистами, поскольку оба предостерегают пастырей и верующих от младостарчества, формализма и психологизации исповеди.

Ключевые слова: протопресвитер Александр Шмеман, исповедь, душепопечение, психология, митрополит Антоний (Блум), дневники.

A Critique of the Practices of Confession in the Diaries of Protopresbyter Alexander Schmemann

Priest Alexey Iv. Chernyi

Guest Researcher at the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory
at the St. Tikhon's Orthodox University
6/1, Likhov per., 127051 Moscow, Russian Federation
lexschwarz@gmail.com

For citation: Chernyi, Alexey Iv., priest. A Critique of the Practices of Confession in the Diaries of Protopresbyter Alexander Schmemann. *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 215–235 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.013

Abstract. The article analyzes the critical statements about confession and spiritual guidance in the «Diaries» of Protopresbyter Alexander Schmemann, one of the brightest representatives of the theological thought of the Russian emigration. Having restored the context of the era, the author of the article attempts to prove that Fr. Alexander Schmemann criticizes not the Orthodox practice of confession as such, but the deviant forms of counseling that became widespread in the Orthodox diaspora at that time. His criticism is directed, on the one hand, against the practice that goes back to the ancient tradition of «renovations», and on the other, against the introduction of elements of psychological assistance into spiritual leadership, which was characteristic of American society in the 1960s and 1970s. Taking into account these features of parish life in emigration, Schmemann's words no longer sound revolutionary, which is confirmed in the article by comparison with the ideas of Metropolitan Anthony (Bloom), to whom he opposes himself. Although Schmemann speaks critically about the metropolitan's pastoral approaches, a more detailed analysis clearly demonstrates that in their views on clergy they can be called like-minded people rather than antagonists: both warn priests and parishioners against pseudo eldership, formalism, and the psychologization of confessional practices.

Keywords: Protopresbyter Alexander Schmemann, confession, counseling, psychology, Metropolitan Anthony (Bloom), diaries.

Протопресвитер Александр Шмеман является одним из самых противоречивых православных мыслителей XX в. До сих пор одни называют его еретиком¹ и протестантом², а другие — «пророком»³, «учителем Церкви»⁴, святым. В этом году исполняется сто лет со дня рождения о. Александра. Неудивительно, что его наследие сегодня только начинает изучаться⁵, однако уже сейчас существуют определённые предубеждения в отношении его личности. Некоторые говорят о нём как о реформаторе, причём неосторожном, готовом разом перечеркнуть всё, что ему покажется в Церкви пережитком. В современных публикациях о. Александра называют «радикальным контестатором», радикальным критиком «всей сферы религиозного отношения к миру»⁶. В частности, нередко вспоминают отрывки из «Дневников», в которых А. Шмеман выступает с критикой современной практики исповеди и даже предлагает вообще отменить частную исповедь:

«Лично я вообще отменил бы частную исповедь, кроме того случая, когда человек совершил очевидный и конкретный грех и исповедует его, а не свои настроения, сомнения, уныния и искушения»⁷.

- 1 «Для некоторых о. Александр был настоящим монстром, еретиком. Некоторые епархии Русской Церкви Московского Патриархата до сих пор отказываются продавать его книги. В 1990-е годы в одной из епархий указом местного епископа книги о. Александра были сожжены. Для других (например, для его близкого парижского друга Никиты Струве, публикующегося в журнале «Лё Мессаже») о. Александр — святой человек» (*Филлипс А., прот.* Дневники отца Александра Шмемана и единство Русской Церкви в рассеянии // О дневниках протопр. Александра Шмемана. Сборник статей. С. 10). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/o-dnevnikah-protopr-aleksandra-shmemana/
- 2 Любимов Б. Православный протестант? / Б. Любимов // Новый мир. 2006. № 7. С. 176–182; *Филлипс А., прот.* Дневники отца Александра Шмемана и единство Русской Церкви в рассеянии. С. 25.
- 3 Балакшина Ю. В. Достоевский в религиозно-философской интерпретации прот. Александра Шмемана // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2 (2). С. 73.
- 4 Рак П. Водю и Духом или о разбавленном христианстве (на книгу прот. Александра Шмемана) // Беседа. Религиозно-философский журнал. №. 7. Л.; Париж, 1988. С. 174.
- 5 Кырлежев А. В России Александр Шмеман ещё серьёзно не прочитан. URL: http://www.evestnik.ru/church/v_rossii_shmeman_ne_prochitan_7526/
- 6 Макаренко В. П. Александр Шмеман: радикальный контестатор на фоне церковно-религиозной каши // Политическая концептология. 2016. № 2. С. 6.
- 7 Шмеман А., прот. Дневники 1973–1983. М., 2005. С. 34–35. Если говорить именно об этой цитате, то у о. Александра можно найти строго противоположное высказывание: по меньшей мере, для тех, кто причащается редко (для него редко — в том числе, раз в месяц), он призывает «во всей силе сохранить как норму необходимость исповеди

Также, например, критики А. Шмемана часто вспоминают, что он якобы отвергал любые формы духовного руководства со стороны, не признавая нужности, оправданности, полезности⁸ душепопечения как явления. Действительно, в «Дневниках» он прямо пишет:

«Вокруг себя я никогда не видел убедительных примеров успеха всех этих духовных руководств. Я видел массу кликуш обоого пола, ненасытных в самоизлияниях всевозможным старцам и “духовникам”, но не видел их улучшения. Напротив. Да и в самом христианстве, и прежде всего в образе Христа, я не вижу базы для “душепопечения” в том смысле, в каком слово это смакуют любители “духовного руководства”»⁹.

То, как А. Шмеман пишет об исповеди в «Дневниках», понимается современными читателями как «вечное недовольство от своих священнических обязанностей»¹⁰, его оппоненты отмечают, что он «неправильно понимал значение таинства Исповеди»¹¹, «не осознавал значимости покаяния»¹², «не любил исповедовать»¹³. Действительно, в «Дневниках» о. Александр многократно утверждает, что не чувствует способности, «призвания» к духовному руководству, однако признается, что в основе этого лежат его недостатки как священника: «греховный эгоизм, равнодушие к людям, лень и т. д.»¹⁴. Между тем существуют свидетельства о том, что о. Александр являлся духовником – как по должности в семинарии, так и для простых прихожан – и многие прихожане считали его таковым. Например, показательны воспоминания об о. Александре-духовнике тогдашнего студента Свято-Владимирской семинарии Александра Дворкина:

перед святым причастием» (*Шмеман А., прот.* Исповедь и причастие (Доклад Священному Синоду Православной Церкви в Америке 17 февраля 1972 г.) // ЖМП. 2013. № 5. С. 62 (Оригинал: *Schmemann A., Protopresbyter.* Confession and Communion. Report to the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America / Accepted and Approved by the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America February 17, 1972. URL: <https://www.schmemann.org/byhim/confessionandcommunion.html>

- 8 Макаренко В. П. Александр Шмеман: радикальный контестатор на фоне церковно-религиозной каши. С. 7.
- 9 Шмеман А., прот. Дневники. С. 375.
- 10 Козлов М., прот. Немного о дневниках Шмемана // О дневниках протопр. Александра Шмемана. Сборник статей. С. 2.
- 11 Филлипс А., прот. Дневники отца Александра Шмемана и единство Русской Церкви в расщеплении. С. 24.
- 12 Там же.
- 13 Там же.
- 14 Шмеман А., прот. Дневники. С. 507.

«Всякий раз (на исповеди), когда начинался разговор, всё забывалось, потому что он занимался мной столько, сколько было нужно, ни разу не давая понять, что он спешит или что у него могут быть другие дела. Он беседовал со мной, расспрашивал меня и выслушивал мою исповедь так, будто это было самое важное и самое нужное для него дело. И, кстати, он был очень великодушным исповедником»¹⁵.

Также и в «Дневниках», наряду с негативными отзывами и критикой, сам А. Шмеман нередко говорит об исповеди в позитивном ключе:

«Какая радость, когда люди на исповеди заявляют, что счастливы...»¹⁶; «Полтора часа исповедей. Все действительно это приводит в “благодатное состояние”»¹⁷.

Подобные свидетельства входят в очевидное противоречие с тем, что мы читаем в «Дневниках». Корректная интерпретация слов о. Александра требует погружения в контекст эпохи, ведь дневниковые записи являются не систематическим изложением темы, а реакцией на текущие события и явления. Данная статья представляет собой попытку определить некоторые элементы этого контекста, пусть и в общих чертах, и понять, что имел в виду своими (подчас жёсткими) высказываниями о. Александр. Мы попытаемся выяснить, какие именно черты современной о. Александру практики таинства Покаяния становились объектом критики с его стороны и в каком контексте эта критика сформировалась. Несмотря на широкий резонанс, вызванный публикацией «Дневников» на русском языке, данные вопросы до сих пор не были исследованы¹⁸. Ответ на них позволит, с одной стороны, лучше понять позицию А. Шмемана и несколько скорректировать его негативный образ, складывающийся в восприятии современных православных, а с другой — поставить вопрос о богословском осмыслении современных исповедальных практик в Русской Православной Церкви.

Изданные «Дневники» о. Александра Шмемана охватывают последнее десятилетие его жизни. Однако ещё в начале своего служения в США он критиковал злоупотребления, связанные с практикой

15 *Дворкин А. Л.* Моя Америка. Автобиографический роман в двух книгах с прологом и двумя эпилогами. Нижний Новгород, 2013. С. 440.

16 *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 112.

17 Там же. С. 169.

18 Исключение, помимо публицистических статей, составляет обзорная статья Ф. Парфёнова, раздел которой посвящён отдельным проблемам исповедальных практик (*Парфёнов Ф., свящ.* «На нас надвигается новое средневековье...»: размышления над «Дневниками» протоиерея Александра Шмемана // *Континент.* 2007. № 132. С. 324–341).

исповеди. Такие злоупотребления характеризуются им, например, в докладе «Об Исповеди», прочитанном в 1961 г. Здесь о. Александр отмечает непонимание современными прихожанами сущности таинства Покаяния и потерю смысла основных для христианства понятий — греха и раскаяния, примирения с Богом и возрождения¹⁹. При этом он выделяет два ложных подхода к покаянию: формально-юридический и психологический. Эти подходы противоположны друг другу, однако, по Шмеману, в одинаковой степени искажают истинное содержание исповеди. В первом случае исповедь «приобретает форму перечисления нарушений закона с последующим отпущением грехов и допуском к причастию»²⁰. Противоположный подход подразумевает замену исповеди «беседой, от которой должна прийти помощь, разрешение “проблем” и “вопросов”»²¹. С точки зрения о. Александра, такой подход опасен тем, что исключает Бога: исповедь становится диалогом с наставником, приобретающим черты психологического консультирования. Первый случай он сравнивает с латинством, второй — с протестантизмом. Гипотеза настоящей статьи состоит в том, что критика пастырских практик, которую мы находим в «Дневниках», по большей части направлена на названные выше искажения, с которыми А. Шмеман сталкивался при взаимодействии с русскоязычной диаспорой и «конвертами»-американцами. Попробуем более подробно остановиться на каждом из них.

Формально-юридический подход к исповеди

Существует много свидетельств о том, что для церковной жизни русской эмиграции 60-х – 70-х годов был характерен несколько формальный подход к исповеди²². Формализации исповеди в эмиграции способствовала, например, практика говения Великим постом, о которой

19 Шмеман А., *прот.* Об Исповеди // Собрание статей. 1947–1983 / сост. Е. Ю. Дорман; предисл. А. И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2011. С. 218 (Оригинал: *Schmemmann A., Protopresbyter. Some Reflections on Confession // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1961. Vol. 5. № 3 Fall. P. 38–44*).

20 Там же.

21 Там же.

22 По словам одного из критиков Шмемана — прот. Андрея Филлипса, «в эмиграции тогда преобладали ритуализм и духовная смерть» (*Филлипс А., прот.* Дневники отца Александра Шмемана и единство Русской Церкви в рассеянии. С. 9).

сохранилось немало свидетельств²³. Сам о. Александр указывал на неё в 1972 г. в докладе Священному Синоду Православной Церкви в Америке «Исповедь и причастие» как на характерную черту американского православия²⁴. В условиях, когда было необходимо одновременно исповедовать несколько десятков или даже сотен человек, духовенство прибегало к общей исповеди²⁵. А. Шмеман замечает, что в православных приходах Америки свободное исповедание грехов подчас либо вообще сводилось к чтению разрешительной молитвы²⁶, либо заменялось практикой «простого чтения по книжечке краткой, с латыни переведённой формулы исповедования»²⁷ с перечислением по списку грехов (в том числе, очень тяжких). Трудно теперь выяснить, о каких именно переводах с латыни идёт речь. Очевидно, существовала (и существует) масса вариантов таких списков. В любом случае при их использовании исповедь должна была ограничиваться максимально формальной реализацией власти священника отпускать грехи, вне зависимости от состояния души кающегося.

Такое явление можно рассматривать как пример современного бытования «поновлений» или «генеральных исповедей»²⁸ — специфического жанра религиозных текстов, издревле существовавших на Руси, задачей которых было помочь кающемуся максимально полно исповедать грехи. По словам М. В. Корогодиной, наряду с самостоятельным перечислением согрешений и ответами на вопросы духовника (по вопросникам), чтение «поновлений» являлось одним из распространённых «методов» исповеди²⁹. Списки грехов помещались в требниках как часть чинопоследования. Если кающийся был грамотным, он читал список вслух, если нет — его зачитывал духовник, а кающийся «после каждого греха произносил “согреших, отче” и “прости мя,

23 См., например: Пасхальный свет на улице Дарю: дневники Петра Евграфовича Ковалевского 1937–1948 годов / сост., автор предисловия и примечаний Н. Росс. Нижний Новгород, 2014. С. 49, 341. Существовало даже понятие «службы для причастников» (Там же. С. 86).

24 Шмеман А., прот. Исповедь и причастие. С. 61.

25 Пасхальный свет на улице Дарю: дневники Петра Евграфовича Ковалевского 1937–1948 годов. С. 307, 342–343; Булгаков С., прот. К вопросу о дисциплине покаяния и причащения (По поводу тезисов проф. прот. О. Т. Налимова. «Путь». № 18) // Булгаков С., прот. Путь парижского богословия. М., 2007. С. 226–227.

26 Там же.

27 Там же. С. 62.

28 Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. Из курса лекций по пастырскому богословию. Париж, 1957. С. 177.

29 Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 8–9, 27.

отче”, показывая, что текст говорится от его имени»³⁰. По сравнению с ранними греческими, русские исповедные вопросники и поновления отличались подробностью и нередко содержали перечисления грехов в мельчайших деталях, причём особый акцент делался на плотских грехах³¹. Вопросники и поновления в рукописях могли отличаться только по форме. Особенностью последних, что следует уже из названия, являлось обновление памяти о ранее совершённых грехах, в которых кающийся уже исповедовался и выполнил епитимью³². В связи с этим известный дореволюционный исследователь исповедальных практик А. И. Алмазов даже предполагал, что исповедь в форме поновлений не имела в полном смысле слова сакраментального характера³³. Тем не менее архимандрит Киприан (Керн), учитель А. Шмемана, в своём «Православном пастырском служении» свидетельствует о широком распространении «исповеди по картонке» в крупных российских монастырях, а также на Афоне³⁴.

Существуют свидетельства о том, что таинство Покаяния в форме поновлений продолжает сохраняться и в наше время, по меньшей мере в некоторых приходах православной диаспоры в Европе и Америке. Можно предположить, что критика формально-юридического подхода к исповеди со стороны о. Александра направлена именно на данную практику. Для корректного восприятия критики исповедальных практик в «Дневниках» необходимо учитывать эту специфику, о которой современные читатели А. Шмемана в большинстве своём даже не имеют представления.

30 *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 9.

31 На детализацию подобного рода текстов указывает также сам факт их бытования для разных категорий кающихся в зависимости от пола, возраста и социального статуса. К XVI–XVII вв. покаянные тексты становятся всё более подробными, достигая размеров 100–150 статей, посвящённых различным согрешениям, что даже позволяет современным исследователям изучать их как этнографические источники, отражающие быт русских людей. (Там же. С. 19–20, 23). См. также: *Алмазов А.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Т. 1. Общий устав совершения исповеди. Одесса, 1894. С. 141.

32 *Алмазов А.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. 1. С. 220, 338.

33 Там же.

34 *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. С. 178. О Киприане, как позднее и прот. А. Шмеман, высказывает предположение о «явно католическом, киево-могилянском взгляде на священническую власть отпускать грехи», свойственном подобным практикам (Там же).

Психологический подход к исповеди

Известно отвращение о. Александра к психологии, его убеждённость в несовместимости психологии с христианством³⁵. Американцы, переходящие в православие из других конфессий, часто приносили с собой опыт психологического консультирования, например упоминаемый в «Дневниках» англиканский священник-психотерапевт, желавший перейти в православие и «помочь» православным «в терапевтике»³⁶. Как «певец радости», А. Шмеман утверждал, что в психологии можно найти многое, однако именно радость в ней абсолютно невозможна³⁷, а потому «не было большей победы дьявола в мире, чем “психологизация религии”»³⁸. Конечно, наиболее отчётливо такая «психологизация» проявляется в области душепопечения, поэтому неудивительно, что наиболее извращающей практику исповеди о. Александр считал придание ей психологического характера. Содержание исповеди в этом случае, по Шмеману, превращается в «решение проблем», священник оказывается «услужливым “духоносцем”», готовым помочь в этих трудностях «разобраться» и проблемы «разрешить», а пастырство начинает пониматься как «скучнейший американский “counseling”, религиозная терапия»³⁹. Такой подход о. Александр считал чуждым православию, поскольку он основан «на чудовищном эгоцентризме, на занятости собою, есть предельное выражение и плод “яйности”, то есть как раз того греха, от которого нужно быть спасённым»⁴⁰. Иными словами, «терапевтика» усиливает эгоцентризм («яйность»), исходит из него как из основополагающего принципа⁴¹, что приводит к явному искажению смысла исповеди: «Принципу “спасает, возрождает, исцеляет Христос” здесь противопоставляется: спасает и исцеляет “самопонимание”»⁴². Принцип «увидеть себя в свете Божиим и раскаяться» заменён другим: «понять себя и исцелиться»⁴³. Интересно, что А. Шмеман не полностью отвергает «терапевтику», но лишь указывает на её вспомогательную, второстепенную роль в душепопечении: «на том уровне, на котором возникают

35 Шмеман А., прот. Дневники. С. 404–405.

36 Там же. С. 246.

37 Там же. С. 298.

38 Там же.

39 Там же. С. 637.

40 Там же. С. 246.

41 Там же.

42 Там же.

43 Там же.

эти пресловутые “трудности” или даже “трагедии”, они как раз и неразрешимы. Для того чтобы их разрешить, нужно подняться, и дело “counseling” — помочь в этом “подъеме”, а не копать во всевозможных “миазмах” падшего мира»⁴⁴. Однако, если пастырское окормление ограничивается психологическим консультированием, то, по Шмеману, покаяние не может совершиться, а значит, исповедь извращается и не достигает цели. Вместо того чтобы являть «очевидность греха, падения, измены как прежде всего “отсебятины”»⁴⁵, исповедь, ограниченная обсуждением этой «отсебятины», «мешает распознать дьявола»⁴⁶, впускает в Церковь «антихристово псевдодобро, психиатрию и нарциссизм»⁴⁷, «тайна» возрождения человека сводится к законам природы⁴⁸, человек замыкается в своей «маленькой рабской “свободе”, которая и есть *похоть плоти, похоть очей и гордость житейская* [1 Ин. 2, 16]»⁴⁹. С этим связана пресловутая «нелюбовь» о. Александра к «интимным» исповедям и «личным излияниям»: он видел в них «потакание эгоцентризму, тонкой духовной гордыне (с обеих сторон), какому-то сведению веры к себе и своим проблемам», в то время как «суть христианства... в том, что оно не разрешает проблемы, а снимает их, переводит человека в тот план, где их нет»⁵⁰.

Критика духовничества

Можно предположить, что именно издержками «психологического» подхода к исповеди во многом объясняется неприятие А. Шмеманом всевозможных поисков духовного руководства, столь часто критикуемых им в «Дневниках». С его точки зрения, в процессе таких поисков происходит «смешение учительства, пастырства, “душепопечения” с чудовищным “психологизмом”»⁵¹. Как уже отмечалось, психологизм для него неразрывно связан с эгоизмом, а значит, в условиях психологизации пастырства любой разговор о духовности или духовной жизни оказывается невозможным и неуместным, ведь в данном случае

44 Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 637.

45 Там же. С. 298.

46 Там же. С. 439.

47 Там же. С. 447.

48 Там же. С. 242–243.

49 Там же. С. 298.

50 Там же. С. 34

51 Там же. С. 246.

исключается ключевая христианская добродетель — смирение: «Из подспудных влияний, оказанных на христианство современной “культурой”, самое решающее и глубокое, по-моему, — это почти всецелое искоренение смирения. А при отсутствии этого, краеугольного в христианстве, смирения нет ничего опаснее, чем вся эта возня с духовной жизнью, чем даже чтение так называемой духовной литературы. Она вся укоренена в смирении, это её фон, контекст, тональность. Но поэтому при её отрыве от этой “тональности” она сама становится, как это ни странно, проводником “гордыни”»⁵². Отсюда видно, что раздражает о. Александра не интерес к духовности и аскетике как таковым, а извращение духовности, устранение её сердцевины — смирения⁵³. Это объясняет его негодование, когда, например, «на исповеди студент, почти мальчик, пресерьёзно рассуждает о своей “духовной жизни”»⁵⁴. Той же логикой руководствуется А. Шмеман в отношении духовного руководства и реализации духовной власти со стороны молодых духовников. Он уважительно отзывается о православном старчестве как особом призвании в Церкви, характерная особенность которого, выражаясь его терминологией, — в явлении духовной реальности, иными словами, в явлении святости через личность старца, а не в «интимном духовничестве, не в объяснениях и разрешениях проблем»⁵⁵. Напротив, псевдостарчеству и младостарчеству, распространение которых так тревожит А. Шмемана, свойственно духовное властолюбие и жажда духовного «вождизма»⁵⁶. В качестве примера он приводит письмо некоего 32-летнего «духовного руководителя», адресованное одному из студентов Свято-Владимирской семинарии. Выражая свои впечатления от прочтения, о. Александр пишет: «Какая поразительная самоуверенность, какое полное абсолютное самоотожествление с истиной. По прочтении письма мне стало просто страшно. И если бы это был единичный случай. Нет, я мог бы, не напрягаясь, назвать десять таких “старцев”, безнадежно калечащих души своим псевдомаксимализмом

52 Шмеман А., прот. Дневники. С. 375.

53 «В смирении видят плод знания человеком своих недостатков и недостойности, тогда как оно самое божественное из всех Божиих свойств. Мы делаемся смиренными не потому, что созерцаем себя (это *всегда* ведёт к гордыне, в той или иной форме, ибо лжесмирение всего лишь вид гордыни, может быть самый непоправимый из всех), а только если созерцаем Бога и Его смирение» (Там же. С. 13).

54 Там же. С. 375.

55 Там же. С. 34–35.

56 Там же. С. 330–331, 57–577.

<...> Как будто они никогда не читали, что *Господь гордым противится, а смиренным даёт благодать* (Иак. 4, 6; 1 Пет. 5, 5)⁵⁷.

По мнению А. Шмемана, «псевдостарчество» и «духовный вожизм» продуцируются самой системой пастырской подготовки, «делающей из каждого священника “духовника” и маленького “старца”»⁵⁸. Также, возможно, его впечатление основывается на «пафосе активизма», который о. Александр выделяет в качестве одной из основных черт американского образования, оказывающей ощутимое влияние и на православную семинарию в Америке: «тип активиста» он называл «одним из самых безнадёжных религиозных типов — тип человека, одержимого желанием “помогать” людям. Это почти всегда смесь гордыни и сентиментальности»⁵⁹. Вполне закономерно, что стремление занять активную жизненную позицию в Церкви приводило к тому, что многие молодые люди в Свято-Владимирской семинарии открыто заявляли о своём желании «пастырствовать», «руководить»⁶⁰. Учитывая эти обстоятельства, жёсткая критика духовничества в «Дневниках» во многом предстаёт как критика младостарчества и других злоупотреблений, извращающих православное душепопечение. Кроме того, за неимением источников мы не можем знать, какие обстоятельства или конкретные лица могли повлиять на формирование таких взглядов в «парижский» период жизни о. Александра, однако в литературе присутствуют упоминания неких «парижских священников псевдостарцев с их “Иисусовой молитвой”, чётками, плохим умением переводить на английский язык»⁶¹. Если подобные примеры действительно имели место, то негативную реакцию на таких духовников со стороны образованного А. Шмемана можно назвать вполне закономерной.

В то же время необходимо признать, что он критикует не только «младостарцев», но и опытных уважаемых духовников. В частности, он выказывает непонимание «людей, которые регулярно летают в Лондон к митрополиту Антонию Блуму исповедоваться, ибо он их “ведёт”»⁶². Митрополита Антония (Сурожского) — также выдающегося деятеля

57 Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 603.

58 Там же. С. 35.

59 Там же. С. 387.

60 Там же. С. 424.

61 Филлипс А., *прот.* Дневники отца Александра Шмемана и единство Русской Церкви в рассеянии. С. 13.

62 Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 577.

церковной эмиграции — нередко ставят в один ряд с о. Александром^{63,64}. Однако приведённая оценка заставляет предположить, что владыка предлагает совершенно иной взгляд на духовное руководство, противоположный тому, который мы находим в «Дневниках». И для этого есть определённые основания.

Взгляды обоих авторов проявляются уже на ранних этапах жизни. Митрополит Антоний, как известно, был духовным чадом архимандрита Афанасия (Нечаева) и часто вспоминал, как впервые встретив его на ступенях храма, сказал: «Я не знаю, кто вы, но не согласитесь ли Вы быть моим духовным отцом?»⁶⁵ Напротив, А. Шмеман прямо писал: «По отношению к себе, к своей жизни я твёрдо знаю, что никогда не был никем “руководим” в этом специфическом смысле <...> Никогда, ни разу за всю мою жизнь я не испытал ни малейшей потребности с кем бы то ни было “поговорить” о себе, о своих “проблемах”, попросить “духовного руководства”, “заняться мною” <...> Все те, кто повлиял на меня и кому я действительно и до бесконечности *благодарен*, повлияли тем, что давали мне, вольно или невольно, *своё*, тем, что я изнутри *любовался* ими <...> Та истина, то видение, тот образ доброты, что я получал от них, и были их руководством, их влиянием, помощью и т. д.»⁶⁶. Эта позиция нашла отражение и в творчестве о. Александра: оставив огромное количество проповедей, статей, докладов и книг, он почти ничего не говорил и не писал о душепопечении. Напротив, для митрополита Антония духовничество стало одной из основных тем, причём, как правило, владыка говорил на эту тему, используя термины, совершенно неприемлемые для А. Шмемана. Прежде всего, он имел медицинское образование и признавал, что это сформировало в нём «уклон в терапевтическую сторону»⁶⁷. Например, по его мнению, священник должен «иметь глубоко психологическое и духовно-психологическое

63 *Евдокимова Е. А. О. Александр Шмеман и вл. Антоний (Сурожский). Два пути // Журнал «Начало». 2011. № 24. URL: <https://slovo-bogoslova.ru/journalism/o-aleksandr-shmeman-i-vl-antoni-surozh/>*

64 *Хромцова М. Ю. Межконфессиональный диалог сквозь призму богословия общения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 2. С. 34.*

65 *Антоний, митр. Сурожский. «Берегитесь, братья мои священники!» // Пастырство / сост. Е. Майданович; пер. с англ. Т. Л. Майданович. М., 2012. С. 167, 170.*

66 *Шмеман А., прот. Дневники. С. 367–368. Следует, однако, оговориться, что прот. Иоанн Мейендорф называл «духовником» о. Александра архимандрита Киприана (Керна) (См.: Мейендорф И., прот. Жизнь с избытком / пер. Ю. С. Терентьева // Шмеман А., прот. Дневники. С. 656).*

67 *Антоний, митр. Сурожский. Пастырство. С. 20.*

знание греха, какое было у отцов Церкви, у аскетов, у подвижников», иначе он будет «не в состоянии никому помочь»⁶⁸. Переводя разговор о пастырстве в терапевтическую плоскость, он (как будто в пику о. Александру) призывает идти к духовнику, «который тебе созвучен», который тебя «понимает»⁶⁹. Более того, потеря «взаимопонимания» является, по мнению митрополита Антония, уважительной причиной для перехода от одного духовника к другому⁷⁰. Напротив, для А. Шмемана поиск «взаимопонимания» свидетельствует о нездоровом отношении к таинству Покаяния, поскольку основывается на «психологизме», о котором говорилось выше. По его мнению, настоящему грешнику «всё равно, кому или перед кем каяться. А духовного руководства ищут непременно какие-то нарцисстические неврастеники, и именно они вечно разглагольствуют о том, “понимает” их или не понимает “духовный отец”, подходит им его руководство или нет <...> Туман рассеивается от солнца, а не оттого, что его обсуждают»⁷¹.

Владыка часто приводил в беседах и проповедях свою «типологию» духовных отношений, ставя её в зависимость от «статуса» исповедующего священника:

- 1) приходской священник, который «заслушивает исповедь только как свидетель»⁷²;
- 2) духовник («духовный отец»⁷³ или духовный наставник⁷⁴), с которым возможны «более глубокие отношения»⁷⁵;
- 3) старец, занимающий «чисто харизматическое положение»⁷⁶.

В первом случае священник просто принимает исповедь, не занимаясь духовным руководством, во втором — «воспитывает», «ведёт» и «делится опытом», в третьем — имеет место прямое возвещение воли Божией со стороны старца, не обязательно наделённого священным

68 *Антоний, митр. Сурожский. Пастырство. С. 20.*

69 Там же. С. 76, 181.

70 По этому поводу он говорил: «У меня был такой пример с очень выдающимся духовником: он ко мне послал одного своего пасомого, сказав: “Мы дошли до момента, когда он перестал меня понимать. Можешь ли взять его на себя и разрешить нашу проблему?”» (Там же. С. 76). Ср.: С. 78, 177.

71 *Шмеман А., прот. Дневники. С. 378–379.*

72 *Антоний, митр. Сурожский. Пастырство. С. 78.*

73 Там же. С. 132.

74 Там же. С. 79.

75 Там же. С. 78.

76 Там же.

саном. Самоличное изменение «статуса» — как со стороны священника, так и со стороны прихожан — неизбежно ведёт к злоупотреблениям. Это происходит, например, когда молодой священник начинает считать, что в рукоположении он получил «все дары старца»⁷⁷, или когда приходской «исповедующий» священник мыслит себя духовником человека, которого «не родил во Христе, не воспитал так, чтобы для него началась новая жизнь под его руководством»⁷⁸. Иными словами, по мнению митрополита Антония, много бед происходит, когда сам священник или его прихожане начинают считать его тем, кем он не является⁷⁹. Особенно опасно пытаться играть роль старца, забывая о том, что старчество — это «благодатный дар, это духовная гениальность, и поэтому никто из нас не может думать о том, чтобы вести себя подобно старцам»⁸⁰. Для того чтобы избежать таких проблем, по мнению владыки, священнику необходимо и самому иметь духовника⁸¹.

Однако и руководство со стороны духовного отца требует большой осторожности, деликатности и возможно лишь с определёнными оговорками. Как уже было сказано, по митрополиту Антонию, отношения с духовником строятся на глубоком взаимопонимании: «Отца отличает также то, что он как бы одной крови и в духовной жизни — одного духа со своим учеником и может его вести, потому что между ними есть истинное, не только духовное, но и душевное созвучие»⁸². Владыка настаивает на том, что необходимо «вслушиваться в слова [духовного отца] и <...> через всю его личность воспринять тот духовный опыт, из которого рождаются эти слова»⁸³. Он призывает «всем существом вслушиваться в его жизнь, в его душу <...> в Божии глубины, которые раскрывались в его глубинах»⁸⁴. С другой стороны, духовник не столько воспитывает по своему усмотрению и подобию, сколько «проследивает пути Духа Святого в духовном чаде»⁸⁵. Стремление «управлять» духовными детьми митрополит Антоний противопоставляет «вращиванию», что в его терминологии означает «поступать с ними так, как садовник относится к цветам или растениям: надо знать природу почвы,

77 Антоний, митр. Сурожский. Пастырство. С. 78; Ср.: Там же, с. 131.

78 Там же. С. 78.

79 Там же. С. 176.

80 Там же. С. 132.

81 Там же. С. 136.

82 Там же. С. 132.

83 Там же. С. 166.

84 Там же. С. 167.

85 Там же. С. 133.

надо знать природу растения, надо знать условия, в которые они поставлены <...> и только тогда можно <...> помочь этому растению развиваться так, как ему свойственно по его собственной природе. Ломать человека для того, чтобы его сделать подобным себе, нельзя»⁸⁶. О себе самом владыка часто говорил как о духовнике тех или иных людей⁸⁷, но в то же время отмечал, что не может быть в полном смысле слова «духовным отцом», «наставником»⁸⁸. Свою роль он сравнивает скорее со «спутником» (попутчиком), который до определённого момента может вместе с кающимся идти к Царству Божьему⁸⁹.

В то же время в опубликованных трудах митрополита Антония (Блума) можно обнаружить критику современной практики исповеди, имеющую много общего с тем, что мы находим в «Дневниках» о. Александра Шмемана. Так, высказывая в целом положительное отношение к психотерапии (и даже к психоанализу), владыка сетует на чрезмерный интерес к этой теме на Западе, а также на то, что люди «прибегают к психотерапии вместо того, чтобы обратиться к священнику»⁹⁰. Тем самым митрополит Антоний очевидным образом противопоставляет эти две сферы деятельности. Как и А. Шмеман, владыка считает «карикатурой духовной жизни» ситуацию, в которой молодой священник начинает авторитарно «руководить своими духовными детьми»⁹¹. Повторяя критический аргумент «Дневников», он осуждает практику, когда прихожане прибегают к исповеди «по пустыкам»⁹² и не стремятся сами «слышать, что Дух Святой вещает <...> в сердце»⁹³. На эту тему у него есть предельно жёсткие суждения: «Ты должен исповедоваться не так, чтобы отделаться от поверхностных грехов, стереть пыль как бы, а исповедоваться так, будто тебя сейчас поведут на расстрел»⁹⁴. Здесь владыка практически дословно повторяет о. Александра, который осуждает «тип морального “чистюли”, бегающего исповедоваться потому, что ему невыносимо всякое “пятнышко”, как невыносимо

86 Антоний, митр. Сурожский. Пастырство. С. 78; Ср.: Там же, с. 131.

87 См., например: Там же. С. 20, 23.

88 Там же. С. 168.

89 Там же.

90 Там же. С. 118.

91 «Очень легко молодому человеку, ставшему священником, почувствовать, что он теперь вышел из ряда вон, что он какой-то особенный, какой-то значительный, что он имеет право властвовать, что он руководит другими» (Там же. С. 32–33; См. также: Там же. С. 131).

92 Там же. С. 134.

93 Там же.

94 Там же. С. 43.

оно для всякого разодевшегося франта»⁹⁵. Вслед за А. Шмеманом, владыка Антоний считает одним из недостатков Православной Церкви то, что «миряне ищут “руководства”, а личного чувства ответственности очень мало»⁹⁶. Наконец, в одной из бесед он упоминает примеры современных «поновлений» — исповедей по уже готовому списку грехов. Как и А. Шмеман, владыка подвергает такую практику резкой критике, называя её извращением, унижением и оскорблением самого понятия исповеди⁹⁷, поскольку каждый человек должен исповедовать только свои собственные грехи, «постепенно с большей тонкостью понимать свои душевные состояния, оценивать свои поступки и их исповедовать»⁹⁸.

Заключение

Читая А. Шмемана, необходимо учитывать ту специфическую среду, в которой он воспитывался и где проходило его служение. Даже оппоненты о. Александра из числа его современников нередко находили его критику справедливой, поскольку «сами помнили самое худшее, что было в РПЦЗ в 70-е годы и видели всё то же, что видел о. Александр»⁹⁹. Так, по свидетельству прот. А. Филлипса, худшее в РПЦЗ в то время составляли, с одной стороны, «старые эмигранты, купавшиеся в ностальгии по исчезнувшей России и при этом не передававшие своим детям и внукам православную веру, носителями которой после них оставались лишь нерусские»¹⁰⁰, а с другой — «фанатичные новообращённые в православие, мечтавшие о “православии в стиле Талибан”»¹⁰¹. Эта характеристика созвучна тому, о чём пишет А. Шмеман в контексте исповедальных практик: первые предположительно ограничивались чисто формальной стороной религиозной жизни, вторые грезил о «высокой духовности» и приносили «психологизм» в душепопечение. Эти аспекты требуют отдельного исследования, однако уже приведённый выше анализ трудов А. Шмемана позволяет утверждать: о. Александр крити-

95 Шмеман А., прот. Дневники. С. 589–590.

96 Антоний, митр. Сурожский. Пастырство. С. 182.

97 Там же. С. 152.

98 Там же. С. 152–153.

99 Филлипс А., прот. Дневники отца Александра Шмемана и единство Русской Церкви в расколе. С. 18.

100 Там же.

101 Там же.

кует девиантные формы душепопечения, получившие распространение в православной диаспоре в тот период. Его высказывания об исповеди и духовном руководстве оказываются направлены, с одной стороны, против практики, восходящей к «поновлениям», а с другой — против внесения в духовное руководство «активизма» и элементов психологической помощи, которые были распространены в американском обществе 60–70-х годов (а теперь становятся модными и у нас). Вопреки тому впечатлению, которое может создать сегодня поверхностное чтение «Дневников», о. Александр не выступал против духовного руководства как такового. Напротив, он прямо говорил:

«Духовное руководство, особенно в наш век глубочайшей духовной искалеченности, необходимо»¹⁰².

Он лишь предлагал, во-первых, в условиях частого причащения из соображений удобства и ради того, чтобы оно стало «подлинным, глубоким, полезным»¹⁰³ не соединять его в обязательном порядке с чинопоследованием таинства Покаяния, а во-вторых, не допускать к нему священников, не обладающих должным пастырским опытом. В этом отношении его взгляды можно назвать вполне умеренными, что подтверждается сопоставлением с идеями митрополита Антония Сурожского. С одной стороны, А. Шмеман критикует, как ему кажется, чрезмерно близкий, «интимный» характер духовных отношений, который поддерживает владыка. С другой стороны, более детальный разбор ясно демонстрирует, что во взглядах на духовничество их можно назвать скорее единомышленниками, чем антагонистами: оба предостерегают пастырей и верующих от младостарчества, формализма и психологизации исповеди. За отсутствием источников и исследований мы не можем в полной мере судить о масштабах и формах искажений исповедальных практик в православных приходах русской эмиграции, однако, исходя из имеющихся данных, можно сделать вывод: о. Александр Шмеман критиковал то же, что и многие другие пастыри того времени¹⁰⁴. Рассматривая его взгляды в контексте, можно убедиться, что оценка многих современных критиков поверхностна и не учитывает условий, в которых формировались и высказывались его суждения.

102 Шмеман А., *прот.* Исповедь и причастие. С. 61.

103 Там же.

104 В частности, на это указывает положительный отзыв Синода Православной Церкви в Америке на указанный выше доклад А. Шмемана «Исповедь и причастие».

Интересно, что как оппоненты А. Шмемана, так и симпатизирующие ему признавали пастырский настрой, отличавший о. Александра. Так, прот. А. Филиппс отмечал, что, несмотря на высказываемые в «Дневнике» недовольства, А. Шмеман «всё-таки исповедовал и, кажется, делал это вполне хорошо»¹⁰⁵. По словам протоиерея Николая Озолина, главным для о. Александра, тем, без чего он перестал бы быть самим собой, было именно пастырство¹⁰⁶. Также и из «Дневника» следует, что он очень дорожил пастырским отношением к людям и чувствовал опасность его утраты: «Что самое страшное в общественной деятельности, администрации, “власти”? Постепенно разрастающееся равнодушие, некая пассивная жестокость. Чтобы так или иначе удовлетворить всех, нужно “ограничивать” каждого, сводить своё отношение к нему до минимума и до безличия. Ибо каждый требует всего. Тайна Христа — отдача себя целиком каждому»¹⁰⁷. Наконец, и на теоретическом уровне о. Александр многократно задаётся вопросом: «В чём смысл исповеди?... Как, почему из таинства примирения с Церковью превратилось оно в нашу современную трёхминутную исповедь?.. Что такое “разрешение грехов”? В чём состоит власть “вязать и решить”?»¹⁰⁸ Обличая искажения исповеди, А. Шмеман не говорит, что, с его точки зрения, представляет собой «норма». Мы знаем, что он хотел возродить исповедь, сделать её «снова актом подлинного раскаяния, покаяния и примирения с Богом»¹⁰⁹, осмыслить теоцентрическое, еkkлезиологическое, эсхатологическое «измерения» таинства Покаяния. Без сомнения, эти вопросы и задачи должны быть разрешены последующими поколениями богословов и пастырей, и адекватное прочтение трудов протопресвитера Александра Шмемана может в этом помочь.

Источники

Schmemann A., protopresbyter. Some Reflections on Confession // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1961. Vol. 5. № 3 Fall. P. 38–44.

105 В частности, на это указывает положительный отзыв Синода Православной Церкви в Америке на указанный выше доклад А. Шмемана «Исповедь и причастие».

106 *Озолин Н., прот.* Размышления о. Александра Шмемана об Исповеди и Причащении Святых Тайн // Значение личности и наследия о. Александра Шмемана для современной Церкви. Международный семинар. Великий Новгород, 6–8 февраля 2009 г. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/1914/>

107 *Шмеман А., прот.* Дневники. С. 485.

108 Там же. С. 511, 471.

109 *Шмеман А., прот.* Исповедь и причастие. С. 62.

- Schmemann A., protopresbyter.* Confession and Communion / Report to the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America / Accepted and Approved by the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America February 17, 1972. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.schmemann.org/byhim/confessionandcommunion.html> (дата обращения: 25.10.2021).
- Пасхальный свет на улице Дарю: Дневники Петра Евграфовича Ковалевского 1937–1948 годов / сост., автор предисловия и примечаний Николай Росс. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2014.
- Шмеман А., прот.* Дневники 1973–1983. М.: Русский путь, 2005.
- Шмеман А., прот.* Об Исповеди // Собрание статей. 1947–1983 / сост. Е. Ю. Дорман; предисл. А. И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2011. С. 218–223.
- Шмеман А., прот.* Исповедь и причастие (Доклад Священному Синоду Православной Церкви в Америке 17 февраля 1972 г.) // ЖМП. 2013. № 5. С. 55–63.

Литература

- Алмазов А.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Т. 1. Общий устав совершения исповеди. Одесса: Типо-литография Штаба Одесского Военного Округа, 1894.
- Антоний, митрополит Сурожский.* Пастырство / сост. Е. Майданович; пер. с англ. Т. Л. Майданович. М.: «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского»; Никея, 2012.
- Балакишина Ю. В.* Достоевский в религиозно-философской интерпретации прот. Александра Шмемана // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2 (2). С. 65–75.
- Булгаков С., прот.* К вопросу о дисциплине покаяния и причащения (По поводу тезисов проф. прот. О. Т. Налимова. «Путь», № 18) // *Протоиерей Сергей Булгаков.* Путь парижского богословия. М.: Изд. храма святой мученицы Татианы, 2007.
- Дворкин А. Л.* Моя Америка. Автобиографический роман в двух книгах с прологом и двумя эпилогами. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2013.
- Евдокимова Е. А.* О. Александр Шмеман и вл. Антоний (Сурожский). Два пути // Журнал «Начало». 2011. № 24. [Электронный ресурс]. URL: <https://slovo-bogoslova.ru/journalism/o-aleksandr-shmeman-i-vl-antoni-y-surozh/> (дата обращения: 4.08.2021).
- Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. Из курса лекций по пастырскому богословию. Париж: Издание журнала «Вечное», 1957.
- Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- Кырлежев А.* В России Александр Шмеман ещё серьёзно не прочитан. [Электронный ресурс]. URL: http://www.e-vestnik.ru/church/v_rossii_shmeman_ne_prochitan_7526/ (дата обращения: 12.07.2021).
- Любимов Б.* Православный протестант? / Б. Любимов // Новый мир. 2006. № 7. С. 176–182.

- Макаренко В. П.* Александр Шмеман: Радикальный контестатор на фоне церковно-религиозной каши // Политическая концептология. 2016. № 2. С. 5–11.
- Озолин Н., прот.* Размышления о. Александра Шмемана об Исповеди и Причащении Святых Тайн // Значение личности и наследия о. Александра Шмемана для современной Церкви. Международный семинар. Великий Новгород, 6–8 февраля 2009 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/1914/> (дата обращения: 10.07.2021).
- Парфенов Ф.* «На нас надвигается новое средневековье...» Размышления над «Дневниками» протоиерея Александра Шмемана / свящ. Филипп Парфенов // Континент. 2007. № 132. С. 324–341.
- Рак П.* Водю и Духом или о разбавленном христианстве (на книгу прот. Александра Шмемана) // Беседа. Религиозно-Философский журнал. № 7. Ленинград; Париж, 1988.
- Филлипс А., прот.* Дневники отца Александра Шмемана и единство Русской Церкви в расщеплении // О дневниках протопр. Александра Шмемана. Сборник статей. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/o-dnevnikah-protopr-aleksandra-shmemana/ (дата обращения: 3.06.2021).
- Хромцова М. Ю.* Межконфессиональный диалог сквозь призму богословия общения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 2. С. 43–44.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ О ПУТЯХ И ПРИНЦИПАХ ЕДИНЕНИЯ РОССИИ И ЕВРОПЫ

Олег Иванович Сыромятников

доктор филологических наук
профессор кафедры русской литературы Пермского
государственного
национального исследовательского университета
член-корреспондент Петровской академии наук и искусств
614068, Пермский край, Пермь, ул. Букирева, 15
pani_perm@list.ru

Для цитирования: *Сыромятников О. И.* Ф. М. Достоевский о путях и принципах единения России и Европы // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 236–252. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.014

Аннотация

УДК 1(091) 130.2

В работе исследуются взгляды Ф. М. Достоевского на проблему исторической судьбы России. Писатель полагает, что основу русской культуры образует христианство. Оно определяет ценности и цели развития русского народа и связывает его со всем христианским миром. Однако в силу ряда причин христианство в Западной Европе постепенно деградировало, что привело к системному кризису, угрожающему существованию европейской цивилизации. Достоевский уверен, что помочь духовному возрождению Европы может только Россия, сохранившая в чистоте учение Христа.

Ключевые слова: русская философия, Ф. М. Достоевский, Россия, православие, русский народ, русская идея, Европа, цивилизация.

Dostoevsky on the Ways and Principles of the Unity of Russia and Europe

Oleg I. Syromiatnikov

Doctor of Philology

Professor at the Department of Russian Literature

at the Perm State National Research University

Corresponding Member of the Petrovsk Academy of Sciences and Arts

15, st. Bukireva, 614068 Perm, Russian Federation

pani_perm@list.ru

For citation: Syromiatnikov, Oleg I. "Dostoevsky on the Ways and Principles of the Unity of Russia and Europe". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 236–252 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.014

Abstract. This paper investigates the views of F. M. Dostoevsky concerning the problem of the historical fate of Russia. The author believes that Christianity is the basis of Russian culture. It determines the values and the aims of development of Russian people and connects them with the whole Christian world. For a number of reasons, however, Christianity in Western Europe has gradually degraded, resulting in a systemic crisis that threatens the existence of European civilization. F.M. Dostoevsky is convinced that only Russia, having preserved the teaching of Christ in purity, can help Europe in its spiritual revival.

Keywords: Russian philosophy, F. M. Dostoevsky, Russia, Orthodoxy, Russian people, Russian idea, Europe, civilization.

Проблема исторической судьбы России была в центре внимания А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, Ф. И. Тютчева, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьёва, В. В. Зеньковского, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина и других мыслителей. В конце XX века появились тематические сборники «Русская идея» (1992, ред. М. А. Маслин), «Русская идея и её творцы» (1995, ред. А. В. Гулыга) и др. В настоящее время проблема исторической судьбы России (русская идея) является предметом рефлексии таких наук, как философия, история, культурология, социальная психология и других сфер социально-гуманитарного знания. Во многих исследованиях говорится об особом вкладе Ф. М. Достоевского в осмысление проблемы русской идеи. Об этом писали В. Е. Ветловская, И. А. Есаулов, В. Н. Захаров, А. А. Горелов, А. В. Лесевицкий, С. А. Нижников, В. А. Тонких и др. исследователи. В большинстве этих работ отмечается оппозиция «Россия — Европа» во взглядах писателя, его неприятие многих констант западной духовной жизни. Нам представляется, что писатель не только видел действительные различия русской и европейской цивилизации, но и искал пути их сближения и взаимодействия.

Прежде всего, скажем, что Ф. М. Достоевский является автором термина «русская идея», впервые употребив его в письме А. Н. Майкову 18 января 1856 г.:

«Я говорю о патриотизме, об русской идее, об чувстве долга, чести национальной <...> Вполне разделяю с Вами патриотическое чувство нравственного освобождения славян. Это роль России, благородной, великой России, святой нашей матери»¹.

Есть все основания утверждать, что с этого времени всё творчество писателя — художественное, публицистическое, эпистолярное — стало единым процессом осмысления фундаментальных законов, управляющих судьбами России и Европы. С тех пор как люди стали сознавать себя как некую целостность — человечество, они пытались выразить это представление в каких-либо понятиях. Сегодня таким понятием стала глобализация, понимаемая как процесс и результат глубокой интеграции (а порой, более или менее полного слияния и поглощения) экономических и политических систем различных государств. Глобализация не является достижением нашего времени, стремление к единению запечатлелось в эпосах и пророчествах разных народов. Первым

1 *Достоевский Ф. М. Письма 1832–1859 // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. I. С. 208.*

настоящим осуществлением этой мечты стало христианство. Оно превратило многочисленные разноязыкие племена от Атлантики до Каспия в единый народ. Однако через десять веков христиане Восточной и Западной Европы пошли разными путями, которые историософия XX в. назвала *русской* и *западной* идеями.

Западная идея представляет собой результат синтеза национальных идей различных европейских народов и является обобщённым выражением их роли в мировой истории, а *русская идея* выражает прежде всего смысл жизни русского народа, с которым связаны индивидуальные смыслы других славянских этносов. Своеобразие *русской* и *западной* идей определяется множеством факторов (исторических, географических, политических, экономических и пр.), главным из которых всегда был и остаётся фактор религиозный.

Христианство объединило восточнославянские племена и сделало их сначала русским народом, а затем и Российским государством. Соединившись с русским национальным характером, оно породило такие черты *русской идеи*, как *соборность*, *профетизм*, *мессианизм* и *миссионизм*, *эсхатологизм* и *апокалипсизм*. Все они нашли выражение в русской национальной культуре, которая говорит голосом литературы, а мыслит категориями философии. Подчеркнём: любая национальная идея (в том числе и русская) имманентна национальному сознанию и не является продуктом интеллектуальной деятельности. Напротив, утверждал В. С. Соловьёв, «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»^{2,3}. Философия выражает этот замысел в ясных понятиях и категориях, а литература — в художественных образах.

В 1838 году, в самом начале литературного поприща, Ф. М. Достоевский писал: «Поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии...»⁴. И действительно, вся русская литература, начиная с митрополита Илариона Киевского (XI в.), стремилась исполнить своё главное назначение — открыть и выразить в слове замысел Бога о России и русском народе. Итоги многовекового труда были подведены русской культурой XIX в., главное место в которой по праву принадлежит А. С. Пушкину. Он первым в русской литературе ясно и точно указал смысл исторического бытия

2 Курсив в цитатах всегда, кроме особо оговорённых случаев, принадлежит их автору.

3 Соловьёв В. С. Русская идея // Смысл любви: Избранные произведения. М., 1991. С. 42.

4 Достоевский Ф. М. Письма 1832–1859 // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. I. С. 54.

человека, поэта и всего народа — свидетельствовать об Источнике истины, добра, красоты и любви:

«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей»⁵.

Вклад А. С. Пушкина в перевод *русской идеи* на язык художественных образов поистине велик: ему удалось показать черты *русской идеи* и типы русского национального характера; он впервые открыто сказал о феномене иррациональной ненависти правящих европейских элит к России («И ненавидите вы нас... За что ж?»⁶), а в цикле «Песни западных славян» (1835 г.) размышлял о духовном единстве славянских народов.

Оценивая вклад А. С. Пушкина в осмысление *русской идеи*, Ф. М. Достоевский сказал: «Да, в появлении его заключается для всех нас, русских, нечто бесспорно пророческое»⁷, «Пушкин... Это начало и начальник славянофилов»⁸, «ПУШКИН — этот главный славянофил России»⁹. А поскольку к середине XIX в. *русская идея* стала предметом острой общественно-политической полемики, то о ней так или иначе говорили и другие русские писатели.

Заметим, что художественное осмысление *русской идеи* шло в неразрывной связи с развитием европейской и русской философии. Благодаря этому русская литература, оставаясь глубоко философской, раздвигала рамки категориальной предметности и умозрительной абстрактности, превращая открытия философии в живые, осязаемые образы. В результате вопрос об историческом призвании России, её месте и роли в мире всегда решался в единстве с вопросом о смысле жизни конкретного человека в реальном историческом времени и пространстве.

Судьба каждого русского человека неразрывно связана с судьбой всей России, всего русского народа, поэтому в русской литературе конкретный персонаж очень часто становится «типом» — обобщённым

5 Пушкин А. С. Пророк // ПСС. М.; Л., 1950. Т. II. С. 340–341.

6 Пушкин А. С. Клеветникам России // ПСС. Т. III. С. 222–223.

7 Достоевский Ф. М. «Дневник писателя» на 1880 год. Август. Глава вторая. Пушкин. (Очерк). Произнесено 8 июня в заседании Общества любителей российской словесности // ПСС. 1984. Т. 26. С. 136.

8 Достоевский Ф. М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записных тетрадей 1872–1875 гг. // ПСС. 1980. Т. 21. С. 269.

9 Достоевский Ф. М. Записи к «Дневнику писателя» 1876 г. из рабочих тетрадей 1875–1877 гг. Записная тетрадь 1876–1877 гг. // ПСС. 1982. Т. 24. С. 276.

символом какой-либо значимой социальной группы, а иногда и всего народа. Этот художественный приём русская литература усвоила в европейской литературе¹⁰ и очень скоро превратила его из обычной метафоры (олицетворения) в особое изобразительное средство, способное не только показать внешний, предметный ряд бытия и выразить эмоциональные и рациональные процессы в сознании человека, но и раскрыть его духовный мир. Изображение человеческой личности в её духовно-душевно-телесном единстве стало главной задачей русской литературы. А поскольку все её творцы до 1917 г. (а некоторые — и позже) были носителями православного мировоззрения, постольку есть все основания говорить о *православной поэтике* как *совокупности средств художественного выражения православного мировоззрения*.

Основы православной поэтики были заложены древнерусской литературой, над её современными формами трудились А. С. Пушкин и Н. В. Гоголь, а создателем стал Ф. М. Достоевский. Всё творчество писателя последнего двадцатилетия его жизни представляет собой единый многожанровый *политекст*, основную идею которого составляет вопрос о том, как судьба конкретного человека связана с судьбой России. Основными частями этого политекста являются: художественное творчество, публицистика, эпистолярный корпус и дневниковые записи личного характера. Взаимодополнение ресурсов различных жанров позволило писателю максимально полно раскрыть содержание *русской идеи*, рассматривая её во внешнем (геополитическом) и внутреннем (отражающем российские проблемы) аспектах. Вся его публицистика направлена на всестороннее изучение различных граней *русской идеи*; очень эмоционально, а порой и предельно полемично о ней говорится и в не бытовой переписке писателя.

Взгляд Ф. М. Достоевского на внешний аспект *русской идеи* охватывает круг проблем, основу которых образует вопрос о причине духовного раскола христианской цивилизации и путях его преодоления. Писатель не может согласиться с мыслью о *естественной* автономии различных народов, а исходит из представления о существовании некоего первоначального духовного единства человечества, поэтому

10 Ср.: «Кому не придет в голову, что Квазимодо есть олицетворение пригнетенного и презираемого средневекового народа французского, глухого и обезображенного, одаренного только страшной физической силой, но в котором просыпается наконец любовь и жажда справедливости, а вместе с ними и сознание своей правды и еще непечатых, бесконечных сил своих» (*Достоевский Ф. М.* Предисловие к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской богородицы» // ПСС. 1980. Т. 20. С. 28–29).

он не придаёт ни *русской*, ни *западной идее* самостоятельного онтологического статуса, а рассматривает их как временное разъединение единого целого, ибо «все идут к одному и тому же, по крайней мере все стремятся к одному и тому же, от мудреца до последнего разбойника, только разными дорогами»¹¹.

Отметим важный методологический аспект. В оценке слов Ф. М. Достоевского всегда следует исходить из того, что они сказаны глубоко и сознательно верующим христианином¹² и отражают христианский тип мировосприятия. Главным в нём является то, что христианин представляет себе мир как неразрывное единство духовного и материального бытия при безусловной доминанте первого и верит, что именно целеполагание в духовной сфере определяет весь душевный, телесный и даже бытовой уклад жизни человека и народа, поэтому без знания православного вероучения хотя бы в том же объёме, в каком его знал сам писатель, правильно и полно понять сказанное им невозможно.

В 1839 г. Ф. М. Достоевский писал брату: «Человек есть тайна. Её надо разгадать, и ежели будешь её разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время...»¹³. В совершенстве владея французским и немецким языками, Ф. М. Достоевский изучает национальные характеры европейских народов по их литературе, а позже — и в непосредственном общении. В разные годы жизни он неоднократно и подолгу жил в Европе (в Германии, Швейцарии, Франции, Италии, Англии), внимательно наблюдая за жизнью европейцев. За внешними социально-политическими процессами писатель искал и находил глубинные, внутренние причины, главной из которых он считал продолжающееся отступление Европы от духовно-нравственных ценностей христианства, некогда положенных в основание её цивилизации. Достоевский писал:

«Древний Рим первый родил идею всемирного единения людей и первый думал (и твёрдо верил) практически её выполнить в форме всемирной монархии. Но эта формула пала пред христианством — формула, а не идея. Ибо идея эта есть идея европейского человечества

11 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 г. Апрель. Глава вторая. Сон смешного человека. Фантастический рассказ // ПСС. 1983. Т. 25. С. 118.

12 «Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя осанна прошла...», — сказано писателем накануне смерти (*Достоевский Ф. М.* Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // ПСС. 1984. Т. 27. С. 86).

13 *Достоевский Ф. М.* Письма 1832–1859 // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. I. С. 63.

(западная идея. — О. С.), из неё составила́сь его цивилизация, для неё одной лишь оно и живёт»¹⁴.

Однако первоначальное единство христианского мира было разрушено тем, что «римское католичество... когда надо было... не задумавшись, продало Христа за земное владение. Провозгласив как догмат, “что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы”, оно тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение¹⁵, на царства земные: “Всё сие отдам тебе, поклонися мне!”»¹⁶ Забвение Европой христианства привело к тому, уверен писатель, что в ней повсеместно происходит «воскрешение древней римской идеи всемирного владычества и единения, которая никогда и не умирала в римском католичестве; это Рим Юлиана Отступника, но не побежденного, а как бы победившего Христа в новой и последней битве. Таким образом продажа истинного Христа за царства земные совершилась»¹⁷.

Результатом богоотступничества стало то, говорит Ф. М. Достоевский устами Дмитрия Карамазова, что в духовном смысле современная Европа представляет собой одно большое «кладбище... Всё это давно уже кладбище, и никак не более»¹⁸. Письма и дневники писателя раскрывают эту мысль: Германия — «изживший свои силы народ... мёртвый народ и без будущности»¹⁹, «Франция — нация вымершая и сказала всё своё»²⁰, а в Англии «то же самое, что и везде в Европе: страстная жажда жить и потеря высшего смысла жизни»²¹ и т. д.

Анализируя причины происшедшего, Ф. М. Достоевский находит сущностное отличие *русской идеи* от *западной*: «В восточном

14 Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. Май–июнь. Глава третья. I. Германский мировой вопрос. Германия — страна протестующая // ПСС. 1983. Т. 25. С. 151.

15 Речь идёт о третьем искушении Христа: «Опять берёт Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: всё это дам Тебе, если, пав, поклонись мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: “Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи”» (Мф. 4, 8–10).

16 Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876. Март. Глава первая. V. Сила мертвая и силы грядущие // ПСС. 1981. Т. 22. С. 88.

17 Там же. С. 89.

18 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // ПСС. 1976. Т. 14. С. 210.

19 Достоевский Ф. М. Письма 1869–1874 // ПСС. 1986. Т. 29. Кн. I. С. 176.

20 Достоевский Ф. М. Записки к «Дневнику писателя» 1876 г. из рабочих тетрадей 1875–1877 гг. Записная тетрадь 1876–1877 гг. // ПСС. 1982. Т. 24. С. 272.

21 Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876. Март. Глава вторая. I. Дон Карлос и сэр Уаткин. Опять признаки «начала конца» // ПСС. 1981. Т. 22. С. 95.

идеале — сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж... и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение, тогда как по римскому толкованию наоборот: сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии, а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы как владыки мира сего. С тех пор эта попытка в римском мире шла вперёд и изменялась непрерывно»²², породив империализм, протестантизм, атеизм, коммунизм и другие идеи, отравляющие и разлагающие духовные тела целых народов. В 1870 г. эту мысль поэтически выразил Ф. И. Тютчев:

«Единство, — возвестил оракул наших дней, —
 Быть может спаяно железом лишь и кровью...»
 Но мы попробуем спаять его любовью —
 А там увидим, что прочней...»²³.

В 1876 г., работая над очередным номером «Дневника писателя», Ф. М. Достоевский записывает: «Высшая нравственная идея, выработавшаяся всей жизнью Запада, есть грядущий социализм и его идеалы, и об этом нет возможности спорить. Но христианская правда, сохранившаяся в православии, выше социализма»²⁴. По сути, эти слова являются ответом на заданный Пушкиным в стихотворении «Клеветникам России» вопрос о причинах необъяснимой ненависти европейских элит к России. Ни на йоту не изменив первоначальному учению Христа, Россия невольно стала постоянным напоминанием Европе о её предательстве. Однако вместо покаяния и возвращения на истинный путь Западная Церковь пошла путём Каина. Об этом ясно свидетельствуют слова архиепископа Парижского М. Сибура, сказанные по поводу француско-английской интервенции в Крыму в 1853 г.: «Война, в которую вступила Франция с Россией, не есть война политическая, но война священная. Это не война государства с государством, народа с народом, но единственно война религиозная. Все другие основания, выставляемые кабинетами, в сущности, не более как предлоги, а истинная причина, угодная Богу, есть необходимость отогнать ересь»²⁵ <...> укротить, сокрушить её. Такова признанная цель этого нового

22 Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. Май–июнь. Глава третья. I. Германский мировой вопрос. Германия — страна протестующая // ПСС. 1983. Т. 25. С. 152.

23 Тютчев Ф. И. Два единства // Он же. Сочинения. В 2-х т. М., 1984. Т. 1. С. 384.

24 Достоевский Ф. М. Записи к «Дневнику писателя» 1876 г. из рабочих тетрадей 1875–1877 гг. Записная тетрадь 1875–1876 гг. // ПСС. 1982. Т. 24. С. 185.

25 То есть православие.

крестового похода, и такова же была скрытая цель и всех прежних крестовых походов, хотя участвовавшие в них и не признавались в этом»²⁶.

Желание гибели другому — самое яркое свидетельство собственной духовной смерти. Своими силами, полагает Достоевский, Европа спастись уже не сможет, ибо вместо того, чтобы вернуться к Источнику жизни, она лишь создаёт всё новые и новые средства механического объединения людей на основе экономической, политической и иной целесообразности, конструируя фантомные теории естественного равенства людей, абстрактно-социального гуманизма и общечеловеческих ценностей. Эти паллиативы дают некий сиюминутный эффект, который со стороны может быть принят за панацею. Однако внешнее благополучие Европы не способно обмануть вдумчивого мыслителя. «Да и кто, — спрашивает Достоевский, — кроме отвлеченного доктринера, мог принимать комедию буржуазного единения, которую видим в Европе, за нормальную формулу человеческого единения на земле?»²⁷

На страницах августовского номера «Дневника писателя» за 1880 г. он обращается к таким «реформаторам», призывающим к построению «гражданского общества» в России:

«Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной? А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования... ибо оно несёт в себе всё... а, стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы. Попробуйте-ка соединить людей в гражданское общество с одной только целью “спасти животишки”? Ничего не получите, кроме нравственной формулы: “Chacun pour soi et Dieu pour tous”²⁸. С такой формулой никакое гражданское учреждение долго не проживёт...»²⁹.

Ф. М. Достоевский решительно отвергает домыслы о возможности объединения людей на основе внерелигиозных ценностей:

«Общественных гражданских идеалов <...> не связанных органически с идеалами нравственными, а существующих сами по себе <...> таких <...> которые могут быть взяты извне и пересажены на какое

26 Сараскина Л. И. Христос Достоевского в 1854 году // Достоевский и мировая культура. Альманах № 22. М., 2007. С. 106.

27 Достоевский Ф. М. «Дневник писателя» на 1880 год. Август. Глава третья. III. Две половинки // ПСС. 1984. Т. 26. С. 168–169.

28 Каждый за себя, а Бог — за всех (франц.).

29 Достоевский Ф. М. «Дневник писателя» на 1880 год. Август. Глава третья. III. Две половинки // ПСС. 1984. Т. 26. С. 164–165.

угодно новое место с успехом, в виде отдельного “учреждения”, таких идеалов, говорю я, нет вовсе, не существовало никогда, да и не может существовать! Да и что такое общественный идеал?.. Он есть единственно только продукт нравственного самосовершенствования единиц, с него и начинается, и что было так спокон века и пребудет во веки веков. При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, *ибо она же и создавала её*. Исходила же эта нравственная идея всегда... из убеждения, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию... и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась граждански новая национальность»³⁰.

Обращаясь к исторической судьбе Европы, Достоевский подчёркивает:

«Когда изживалась нравственно-религиозная идея в национальности, то всегда наступала панически-трусливая потребность единения, с единственною целью “спасти животишки” — других целей гражданского единения тогда не бывает. <...> Но “спасение животишек” есть самая бессильная и последняя идея из всех идей, единящих человечество. Это уже начало конца, предчувствие конца»³¹.

Страх перед неизбежной катастрофой толкает Запад на поиски средств, могущих принести быстрый и надёжный результат. Но в итоге все усилия направляются на устранение последствий, а не их причин и потому дают лишь краткий внешний эффект.

Евангельская мудрость гласит: «...если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15, 14). Духовными слепцами Достоевский считает российских либерал-реформаторов, кумиротворящих европейскую цивилизацию:

«Вы <...> ищите спасения в вещах и в явлениях внешних: пусть-де у нас в России поминутно глупцы и мошенники <...> но стоит лишь пересадить к нам из Европы какое-нибудь “учреждение” и, по-вашему, всё спасено. Механическое перенесение к нам европейских форм (которые там завтра же рухнут), народу нашему чуждых и воле его не пригожих, есть, как известно, самое важное слово русского

30 Там же. С. 165.

31 Там же. С. 166–167.

европеизма»³². Либералы оправдывают свои действия тем, что эффективность этих механизмов доказана их применением на Западе. Достоевский полагает, что за этим кроется или непонимание происходящего или намеренный обман: «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без Церкви и без Христа <...> с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим всё, всё общее и всё абсолютное, — этот созидавшийся муравейник, говорю я, весь подкопан»³³.

По словам С. И. Фуделя, перед Ф. М. Достоевским «всегда было это видение умирания великой христианской цивилизации, и всегда он в страшной тревоге об этом говорил»³⁴.

Катастрофа неминуема, уверен Достоевский, потому что «не может одна малая часть человечества владеть всем остальным человечеством как рабом, а ведь для этой единственно цели и слагались до сих пор *все* гражданские (уже давно не христианские) учреждения Европы, теперь совершенно языческой. Эта неестественность и эти “неразрешимые” политические вопросы... непременно должны привести к огромной, окончательной, разделочной политической войне», в результате которой «всё старое рухнет навеки. Волны разобьются лишь о наш берег»³⁵, ибо тогда только, въявь и воочию, обнаружится перед всеми, до какой степени наш национальный организм особлив от европейского <...> А теперь-то вы <...> указываете нам на Европу и зовёте пересаживать к нам именно те самые учреждения, которые там завтра же рухнут как изживший свой век абсурд и в которые и там уже многие умные люди давно не верят»³⁶.

Это геополитическое предчувствие Достоевского нашло воплощение в художественной образности его произведений. В эпилоге «Преступления и наказания» читаем:

«Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих, избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи,

32 Там же. С. 167.

33 Там же.

34 Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 32016. С. 161.

35 Прямая аллюзия к творчеству Ф. И. Тютчева, которое Ф. М. Достоевский знал, любил и неоднократно цитировал. См.: «Море и утёс» (1848 г.).

36 Достоевский Ф. М. «Дневник писателя» на 1880 год. Август. Глава третья. III. Две половинки // ПСС. 1984. Т. 26. С. 168.

одарённые умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали заражённые. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовёт, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремёсла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало»³⁷.

Подобные картины писатель создаёт и в романе «Бесы» (1873 г.), и в рассказе «Сон смешного человека» (1877 г.), от них веет ужасом и безнадёжностью. Однако цель Достоевского состоит не столько в том, чтобы напомнить, что неминуемо ожидает человечество, отвернувшееся от Бога, сколько в том, чтобы указать ему путь спасения. Поэтому финалы «Преступления...», «Сна...» и даже «Бесов» наполнены христианским оптимизмом и показывают возвращение гибнущего человечества к Свету и Жизни.

Православный гуманизм Ф. М. Достоевского проявляется в убеждении в том, что человеку, сотворённому по образу и подобию Бога³⁸, недостойно пассивно ждать наступления зла. И пусть сейчас, говорит писатель, христианства в Европе нет, она «сделала много христианского <...> Еще бы, не сейчас же там умерло христианство, умирало долго, оставило следы. Да там и теперь есть христиане, но зато страшно много

37 *Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // ПСС. 1973. Т. 6. С. 419–420.*

38 *«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» (Быт. 1, 26).*

извращённого понимания христианства»³⁹. Достоевский верит, что наступит момент, когда европейское человечество осознает всю гибельность избранного пути и начнёт искать настоящего спасения: «Тут-то мы и встретимся с Европой... то есть разрешится вопрос: Христом спасется ли мир или совершенно противоположным началом, то есть уничтожением воли, камнем в хлебы»⁴⁰.

Взгляды Ф. М. Достоевского на *русскую идею* нашли наиболее полное выражение в речи, произнесённой им в 1880 г. на торжествах, посвящённых восьмидесятилетию со дня рождения А. С. Пушкина:

«Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел (русская идея. — О. С.) и есть всемирность, и не мечом приобретённая, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей»⁴¹.

Всей своей историей Россия доказала верность этому призванию, «ибо, что делала Россия во все эти два века <...> как не служила Европе, может быть, гораздо более, чем себе самой?»⁴² И в будущем, уверен писатель, Россия должна быть готова вновь помочь Европе и спасти от порождённой ею же скверны, вернуть «утраченный образ Христа», который «сохранился во всем свете чистоты своей в православии» и «вместить в свою русскую душу, всечеловечную и всеобъединяющую, с братскою любовью всех наших братьев <...> и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племён по Христову евангельскому закону!»⁴³ Думается, эти слова позволили прп. Иустину (Поповичу) назвать Ф. М. Достоевского «бесстрашным православным апостолом, пророком, философом и поэтом»⁴⁴.

39 *Достоевский Ф. М.* Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // ПСС. 1984. Т. 27. С. 57.

40 *Достоевский Ф. М.* Записи к «Дневнику писателя» 1876 г. из рабочих тетрадей 1875–1877 гг. Записная тетрадь 1875–1876 гг. // ПСС. 1982. Т. 24. С. 185.

41 *Достоевский Ф. М.* «Дневник писателя» на 1880 год. Август. Глава вторая. Пушкин. (Очерк). Произнесено 8 июня в заседании Общества любителей российской словесности // ПСС. 1984. Т. 26. С. 147.

42 Там же. С. 148.

43 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 год. Ноябрь. Глава третья. I. Толки о мире. «Константинополь должен быть наш» — возможно ли это? Разные мнения; «Дневник писателя» на 1880 год. Август. Глава вторая. Пушкин. (Очерк). Произнесено 8 июня в заседании Общества любителей российской словесности // ПСС. 1984. Т. 26. С. 85, 148.

44 *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск, 2007. С. 311.

Важным аспектом историософии Ф. М. Достоевского является вывод о том, что не только единство всего человечества, но даже локальную социальную гармонию в пределах одной страны невозможно построить по приказу или воплотить как инженерный проект. Это произойдёт только тогда, когда люди поймут, что у них один Отец, и захотят исполнить Его волю и *возлюбить ближнего своего, как самого себя* (Мф. 22, 37–39). Дети одного отца — братья, и когда люди поймут это, говорит Ф. М. Достоевский, то «будет и братство. Если же нет братьев, то никаким “учреждением” не получите братства»⁴⁵. Эти слова в полной мере относятся не только к католическим и протестантским народам Европы, но и к православным европейским славянам. Ф. М. Достоевский с глубокой скорбью замечает, что они стали выше братства ценить собственную независимость, горделиво стремясь возвыситься над всем остальным славянским миром, поэтому, говорит писатель,

«не будет у России, и никогда ещё не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобождёнными!»⁴⁶

Они ещё «долго <...> не в состоянии будут признать бескорыстия России и великого, святого, неслыханного в мире поднятия ею знамени величайшей идеи, из тех идей, которыми жив человек и без которых человечество, если эти идеи перестанут жить в нём, коченеет, калечится и умирает в язвах и в бессилии»⁴⁷.

Писатель предупреждает:

«России надо серьезно приготовиться к тому, что все эти освобождённые славяне с упоением ринутся в Европу, до потери личности своей заразятся европейскими формами, политическими и социальными, и таким образом должны будут пережить целый и длинный период европеизма прежде, чем постигнуть хоть что-нибудь в своем славянском значении и в своем особом славянском призвании в среде человечества»⁴⁸.

45 *Достоевский Ф. М.* «Дневник писателя» на 1880 год. Август. Глава третья. III Две половинки // 1984. Т. 26. С. 167.

46 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 год. Ноябрь. Глава вторая. III. Одно совсем особое словцо о славянах, которое мне давно хотелось сказать // ПСС. 1984. Т. 26. С. 78.

47 Там же. С. 79.

48 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 год. Ноябрь. Глава вторая. III. Одно совсем особое словцо о славянах, которое мне давно хотелось сказать // ПСС. 1984. Т. 26. С. 80.

Уже во времена Ф. М. Достоевского отношение к национально-освободительному движению славянских народов Европы было неоднозначным. Писатель обращается к тем, кто выступает за невмешательство России в этот процесс, говоря, что цель России, её историческое призвание заключается в том, «чтоб жить высшею жизнью, великою жизнью, светить миру великой, бескорыстной и чистой идеей, воплотить и создать в конце концов великий и мощный организм братского союза племён, создать этот организм не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом; вознести наконец всех малых сих до себя и до понятия ими материнского... призвания» России⁴⁹. Достоевский напоминает важнейший духовный закон, управляющий судьбами народов:

«Если нации не будут жить высшими, бескорыстными идеями и высшими целями служения человечеству, а только будут служить одним своим “интересам”, то погибнут эти нации несомненно, окаменеют, обессилеют и умрут. А выше целей нет, как те, которые поставит перед собой Россия, служа славянам бескорыстно и не требуя от них благодарности, служа их нравственному (а не политическому лишь) воссоединению в великое целое. Тогда только скажет всеславянство своё новое целительное слово человечеству...»⁵⁰.

Любовь Достоевского к России и вера в её будущее никогда не была слепой, что хорошо видно из его художественных произведений и публицистики, множество страниц которых посвящено проблемам духовного регресса российского общества, росту преступности, пьянства и других пороков. Но писатель всегда видит за социальным явлением действие фундаментальных духовных законов:

«Могуча Русь, и не то ещё выносила. Да и не таково назначение и цель её, чтоб зря повернулась она с вековой своей дороги, да и размеры её не те. Кто верит в Русь, тот знает, что вынесет она всё решительно <...> и останется в сути своей такою же прежнюю, святою нашей Русью, как и была до сих пор, и, сколь ни изменился бы, пожалуй, облик её, но изменения облика бояться нечего, и задерживать, отдалять вопросы вовсе не надо: кто верит в Русь, тому даже стыдно это. Её назначение столь высоко, и её внутреннее предчувствие этого назначения столь ясно (особенно теперь, в нашу эпоху, в теперешнюю

49 Там же. С. 81.

50 Там же. С. 81–82.

минуту главное), что тот, кто верует в это назначение, должен стоять выше всех сомнений и опасений»⁵¹.

Библиография

- Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30-ти томах. Л.: Наука, 1972–1990.
- Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск: Изд. Д. В. Харченко, 2007.
- Пушкин А. С.* Пророк // Полное собрание сочинений в десяти томах. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1950. Т. II. С. 340–341.
- Пушкин А. С.* Клеветникам России // Полное собрание сочинений в десяти томах. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1950. Т. III. С. 222–223.
- Сараскина Л. И.* Христос Достоевского в 1854 году // Достоевский и мировая культура. Альманах № 22. М., 2007. С. 85–111.
- Соловьёв В. С.* Русская идея // Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 42.
- Тютчев Ф. И.* Два единства // Он же. Сочинения. В 2-х т. М.: Художественная литература, 1984. Т. I. С. 384.
- Фудель С. И.* Наследство Достоевского. М.: Русский путь, ³2016.

51 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 год. Июль–август. Глава первая. I. Разговор мой с одним московским знакомым. Заметка по поводу новой книжки // ПСС. 1984. Т. 26. С. 174–175.

ОБРАЗ «НОЧИ» И ТЕМА ПОЭТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ С. И. ФУДЕЛЯ

Даниил Дмитриевич Черепанов

кандидат филологических наук
старший преподаватель кафедры истории зарубежной литературы
филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
119991, Москва, Ленинские горы, ГСП, 1-й корпус гуманитарных
факультетов
преподаватель кафедры новых технологий в гуманитарном
образовании института дистанционного образования
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
109651, Москва, ул. Иловайская, 9, стр. 2
ddcherep@gmail.com

Для цитирования: Черепанов Д. Д. Образ «ночи» и тема поэтического познания в творчестве С. И. Фуделя // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 253–268. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.015

Аннотация

УДК 82.091

В статье предпринимается попытка реконструировать взгляды известного церковного писателя С. И. Фуделя на внутреннюю логику развития русской и европейской культуры XIX–XX вв. Особое внимание С. Фудель уделяет теме поэтического «ночного» знания, различные концепции которого сложились в европейской литературе, начиная с эпохи романтизма, а также теме подлинного общения, неотделимой от вопроса о подлинном знании. С точки зрения духовного писателя, произведения, в которых отразилось такое стремление к преодолению одиночества и познанию мира во всей его глубине, имеют ценность для христианина: в них нашли выражение духовные поиски художников, интуитивно ощущавших реальность духовного мира. Однако, хотя искусство и «закономерно» как форма духовной жизни, оно в то же время «ненадёжно», поскольку часто подменяет поклонение Богу поклонением «божественной» красоте. По мысли Фуделя, итогом развития европейского и русского искусства становится осознание непреодолимой антиномии: художник, ощущая божественные «истоки» жизни, стремится приобщиться к Абсолюту; искусство и стоящая за ним «природная» мистика начинают восприниматься как путь к богопознанию, но движение по этому пути неизбежно приводит к разочарованию, столкновению с хаосом, злом и смертью в падшем мире. Художник оказывается в тупике и вынужден либо отвергнуть свою изначальную интуицию и признать

ложной надежду на обретение подлинной красоты и истины, либо обратиться от «природы» к трансцендентному Богу, действующему в Церкви.

Ключевые слова: С. И. Фудель, романтизм, Серебряный век, символизм, Ф. И. Тютчев, А. С. Пушкин, история литературы, философия, теология, апологетика.

Sergey Fudel's Theological Reflection on Art: The Concept of "Night" and Antinomies of Poetic Knowledge

Daniil D. Cherepanov

PhD in Philology

Senior Teacher at the Department of History of Foreign Literatures

at the Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University

GSP-1, Leninskie Gory, 119991, Moscow, Russian Federation

Teacher at the Department of New Technologies in Humanitarian Education

Institute of Distance Learning, St. Tikhon's Orthodox University

9, Building 2, St. Ilovayskaya, 109651 Moscow, Russian Federation

ddcherep@gmail.com

For citation: Cherepanov, Daniil D. "Sergey Fudel's Theological Reflection on Art: The Concept of 'Night' and Antinomies of Poetic Knowledge". *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 253–268 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.015

Abstract. This article dwells upon Sergey Fudel's (1900–1977) understanding of processes underlying the development of European and Russian literature in the 19th and early 20th centuries. A specific point of interest is the topic of poetic knowledge, in Fudel's works closely associated with the concept of the «Night», a concept frequently used both by Romantic and Symbolist poets. For Fudel, poetic knowledge is also associated with the idea of true communion between people. In Fudel's opinion, European and Russian culture demonstrates an antinomy: artists, being especially susceptible to the feeling that beauty and life itself are in some way «divine», try to reach the Absolute through art, thus relying on some kind of «natural» mysticism. These attempts inevitably fail because of the shocking confrontation with chaos, evil and death which prevail in the fallen world. The artist is thus trapped: he either has to accept that his initial hopes were a mistake or to abandon art and «nature» in favour of faith in God who is both transcendent and present in His Church. According to Fudel, poetic works representing these concepts are still of value to a Christian, because they arise from artistic premonitions of truths revealed in the Church. Art is, therefore, both necessary (as an expression of spiritual search) and «unreliable», because God's beautiful creation often replaces, in an artist's eyes, the Creator Himself.

Keywords: S. I. Fudel, Romanticism, Silver age, Symbolism, F. I. Tyutchev, A. S. Pushkin, history of literature, philosophy, theology, apologetics.

Среди вопросов, стоявших перед С. И. Фуделем, одним из самых болезненных был вопрос о месте и значении искусства, в первую очередь искусства поэтического. Осмысляя в зрелые годы пройденный путь, Фудель ощущал известную двойственность своего отношения к художественному творчеству: «От многих людей остался в их книгах или музыкальных созвучиях точно какой-то огонь под пеплом, обжигающий душу... Можно ли сохранить все эти книги, живя целиком в Церкви?»¹ Потребность в разрешении этой проблемы усиливалась из-за того, что Фудель осознавал себя носителем отходящей в прошлое «культуры XIX в.», «известной интеллектуальной привычки или колеи мышления европейской образованности»². Выражение «интеллектуальная привычка» в данном случае является риторическим преуменьшением: для Фуделя внутренняя жизнь его поколения была неразрывно связана с русской и европейской культурой. Прочитанное не оставалось только «сведениями», но входило «в плоть и кровь»; так Фудель пишет о Достоевском: «Мы... жили вместе с ним, нося его всегда в себе»³.

Выбирая среди многочисленных произведений русской литературы те, которые хочется «нести всегда с собой», писатель особенно выделяет ряд романтических и символистских стихотворений, объединённых темой «ночи»⁴. «Ночные» образы часто встречаются в творчестве Фуделя и в других случаях; «ночь» появляется в разных, иногда противоположных контекстах, с упоминанием о ней могут быть соединены как положительные ассоциации («пасхальная ночь»), так и резко отрицательные («ночь греха»). У писателя достаточно рано возникла склонность и к теоретическому рассмотрению «ночной» темы, сформировавшаяся в контексте историко-философской мысли Серебряного века⁵. Наиболее устойчиво наблюдается у Фуделя связь между упоминаниями

1 Фудель С. И. Собрание сочинений: В 3-х т. / сост., подготовка текста, коммент. прот. Н. В. Балашова, Л. И. Сараскиной. М., 2001–2005. Т. 1. С. 45.

2 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 3. С. 283.

3 Там же. Т. 1. С. 69.

4 Там же. С. 286.

5 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 3. С. 329, 323–324; *Флоренский П., свящ.* Прашурлы любомудрия // *Он же.* Соч. в 4-х тт. М., 1994. Т. 2. С. 74; Ср.: *Флоренский П., свящ.* Напластования эгейской культуры // *Он же.* Соч. в 4-х тт. М., 1994. Т. 2. С. 91–93; *Бердяев Н. А.* Новое средневековье // *Он же.* Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 222; См. также: *Соловьёв В. С.* Поэзия Ф. И. Тютчева // *Вестник Европы.* 1895. № 4. С. 735–752; *Брюсов В. Я.* Ф. И. Тютчев. Смысл его творчества // *Брюсов В. Я.* Собрание сочинений: В 7 т. М., 1975. Т. 6. С. 193–208.

о «ночи» и темой подлинного познания, как это происходит, например, в стихотворении, написанном Фуделем в 1925 г.:

Средь суеты дневного круга
 Ночь — неразгаданная Мать —
 Рукою благостного друга
 Нас учит жить, любить и знать⁶.

Не только эпиграф из стихотворения Ф. И. Тютчева «День и ночь»⁷, но и содержание стихотворения указывает на его принадлежность к романтической традиции, в которой одним из первостепенных был вопрос «о соотношении человеческого “я” и мирового бытия»⁸. В творчестве Тютчева можно видеть вариант романтической концепции «непосредственного познавательного общения», противостоящего картине мира «механистического естествознания»⁹. В стихотворении С. Фуделя речь идёт схожим образом о поэтическом «знании», дарованном «ночью». Такое знание противопоставляется, по выражению Д. И. Чижевского, «“картезианскому” дню»¹⁰, то есть картине мира классической физики Нового времени. В последней Вселенная мыслится как единообразное Евклидово пространство, элементы которого подобны деталям механизма, а каждое событие и каждый поступок человека *заданы*, жёстко обусловлены внешними причинами¹¹. С таким «картезианским» взглядом для С. И. Фуделя связана проблема, кратко обозначенная ссылкой на «немошь Канта»¹², то есть на неспособность преодолеть границу между субъектом и миром. На вопрос о достоверности того знания, которое даёт ньютоновская физика и геометрия Декарта, следует, по И. Канту, неизбежный ответ: «Каковы предметы сами по себе... нам совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа

6 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 278.

7 Балашов Н., *прот.* Комментарии // Приводится по: Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 580.

8 Зеньковский В. В. Философские мотивы в русской поэзии // Цит. по: Ф. И. Тютчев: Pro et contra. СПб., 2005. С. 739.

9 Пумпянский Л. В. Поэзия Ф. И. Тютчева // Урания. Тютчевский альманах. 1803–1928. Л., 1928. С. 24; См. также: *Топоров В. Н.* Заметки о поэзии Тютчева (Ещё раз о связях с немецким романтизмом и шеллингианством // Тютчевский сборник. Таллин, 1990. С. 32–107; *Зайонц Л. О.* «Парки бабье лепетанье...» (комментарий к реплике Л. В. Пумпянского) // Тыняновский сборник. М., 2002. Вып. 11. С. 268–284.

10 Čuževskýj D. Tjutčev und die deutsche Romantik // Zeitschrift für slavische Philologie. 1927. Bd. 4. № 3/4. S. 306.

11 Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 16.

12 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 363.

воспринимать их»¹³. С точки зрения С. Фуделя, это означает, что человек оказывается замкнут в собственном сознании, в то время как мир остаётся непостижимой «вещью в себе». Особенно болезненно такое положение воспринимается, когда речь идёт о существах одушевлённых: люди остаются друг для друга своеобразными «чёрными ящиками», и сам познающий для себя — принципиально непознаваем. В этой связи С. И. Фудель приводит размышления священника П. Флоренского, который считал взаимную «закрытость» субъекта и объекта общим свойством всякой «рационалистической “философии подобия”»: по отношению к «я» всё то, на что направляется его познавательная деятельность, будь то предмет, другой человек или Бог, оказываются чуждыми, закрытыми «объектами»¹⁴. «Картезианский» мир для Фуделя — мир одинокого сознания, окружённого объектами, и люди вокруг кажутся такими же *предметами*, отделёнными друг от друга непреодолимой стеной. С точки зрения писателя, непосредственное общение с Богом и с людьми, равно как и подлинное познание природы при таком отношении к ним, невозможно: для замкнутого в себе сознания «мир состоит из существ, бытие которых по отношению друг к другу совершенно внешне»¹⁵.

В качестве иного пути, дополняющего «дневное», рационалистическое познание, романтизм, прежде всего романтизм немецкий (а именно в немецкой культуре уместно искать параллели для картины мира, выраженной Тютчевым и осмысляемой Фуделем)¹⁶, предлагал познание «ночное». «Очи, которые отверзает в нас ночь», говоря словами Новалиса, «проницают без помощи света глубины любящей души» и снимают таким образом границу между познающим и познаваемым¹⁷. Среди романтических символов, указывающих на снятие этой границы, наиболее известный — союз любящего и возлюбленной. Если для описанного у Канта сознания всё внешнее является «мёртвым» объектом, то для художника мир предстаёт как живое существо, с которым можно вступить в радостное общение, подобное общению

13 Кант И. Критика чистого разума. М., 1999. С. 92.

14 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 3. С. 306.

15 Там же.

16 Помимо широко известных параллелей между творчеством Ф. И. Тютчева и немецким романтизмом, необходимо указать на «немецкую струю» в круге чтения С. Фуделя: «Мы, люди, захватившие конец той эпохи, будучи гимназистами старших классов, серьёзно и самозабвенно <...> читали Канта, Соловьёва и Ницше, Маркса и Штирнера» (Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 3. С. 282).

17 *Novalis. Schriften* / hrsg. von P. Kluckhohn, R. Samuel. Stuttgart, 1977. Bd. 1. S. 132.

любящих¹⁸. «Мы прозреваем в любимом существе его истинную сущность, только скрытую от других, нелюбящих глаз», — так резюмирует взгляды ранних романтиков В. М. Жирмунский, старший современник С. И. Фуделя¹⁹. Надежда на снятие границ между «я» и «не-я» сквозит и в лирике Тютчева: в ней поэтическое познание, в отличие от рассудочного, представлено как «вид *реального* общения»²⁰. Попытка связать темы искусства, любви и познания, характерная для раннего романтизма, нашла отклик и в сознании Серебряного века. Такого рода сопоставление «носилось в воздухе»: «Едва ли не большинство людей нашего времени согласно в том, — пишет Вяч. Иванов, — что искусство служит познанию и что род познания, представляемый искусством, в известном смысле превосходнее познания научного»²¹. (Доклад В. Иванова «О границах искусства» С. И. Фудель слушал в Московском религиозно-философском обществе²².) Именно на этом основании С. И. Фудель сближает две разные историко-литературные эпохи, используя образ «сна» как символ интуитивного познания: «Лучше всего символизм понимается через слова Тютчева: “Как океан объемлет шар земной, / Так наша жизнь кругом объята снами”»²³.

Для С. И. Фуделя образ «ночи» сохраняет положительное значение. Встреча с «ночью» выводит художника за пределы «окружающей нас предметной действительности»²⁴, исцеляет от «духовной слепоты», то есть уверенности в том, что будто бы «наружной шелухой предметов кончается их бытие»²⁵. В таком ключе С. И. Фудель интерпретирует не только «ночные» стихи Тютчева и Пушкина, но и пушкинского «Пророка»²⁶. Благодаря подлинному «зрению» поэт оказывается в состоянии «внять», ощутить, как растёт трава, вращаются небесные сферы и т. д., то есть воспринять видимый и невидимый мир непосредственно, даже ближе, чем обычно воспринимается собственное тело. Такое познание «всей, а не только внешней “скорлупочной” реальности»²⁷ затрагивает не один лишь рассудок или отдельные органы чувств, но вовлекает

18 Пумпянский Л. В. Поэзия Ф. И. Тютчева. С. 24.

19 Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996. С. 76.

20 Пумпянский Л. В. Указ. соч. С. 24.

21 Иванов В. О границах искусства // Он же. Собрание сочинений. Брюссель, 1974. Т. 2. С. 641.

22 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 63.

23 Там же. С. 378.

24 Там же.

25 Там же.

26 Там же.

27 Там же. Т. 1. С. 378.

всего человека; для него необходим «любящий разум»²⁸, ««знающее» бытие, а не проекция ума, жизнь, а не теория о жизни»²⁹. Именно этим обусловлено соединение у Фуделя в одном стихе трёх глаголов: «жить», «любить» и «знать». Фуделю оказывается близка и надежда на снятие границы между «я» и «не-я»: подлинное познание он, используя выражение священника П. Флоренского, обозначает как «способность входить в “единосущность” с познаваемым предметом»³⁰.

Однако, принимая идею непосредственного целостного знания, С. И. Фудель принципиально переосмысляет её. Для раннего романтизма было характерно представление о «мистическом чувстве», в котором художник соединяется с природой. Некоторые современники Фуделя были склонны отнести к этому взгляду на постижение видимого и невидимого мира с доверием и энтузиазмом; такая позиция выражена, например, в приведённой работе В. М. Жирмунского «Немецкий романтизм и современная мистика» (1914 г.). О распространённости подобного взгляда среди художников «рубежа веков» свидетельствует, например, то обстоятельство, что А. А. Блок в 1919 г. пояснял романтическое мировоззрение, опираясь преимущественно на работу В. М. Жирмунского³¹. Однако отношение С. И. Фуделя (как и, например, С. Н. Булгакова, писавшего в 1917 г., что «на пути оккультного познания, как и всякого познания вообще, при постоянном и бесконечном углублении в область божественного, в мире нельзя, однако, встретить Бога», а следовательно, «в этом познании есть бесконечность — в религиозном смысле дурная, то есть уводящая от Бога, ибо к Нему не приближающая»³²) к этому феномену было гораздо более сдержанным. С одной стороны, С. И. Фудель видит в духовных поисках романтизма и символизма нечто положительное, поскольку они могут подвести к христианской вере. «Сны», о которых художники пытались рассказать, пронизаны интуитивным поиском подлинного Бытия. Так, Тютчев, по мнению С. И. Фуделя, имел «способность

28 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 3. С. 310.

29 Там же. Т. 1. С. 278.

30 Там же. Т. 3. С. 288.

31 Блок А. А. О романтизме // *Он же. Собрание сочинений*: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 359–371; Блок А. А. О иудаизме у Гейне // *Он же. Собрание сочинений*: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 144–150.

32 Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 23. С. И. Фудель, сохранивший личное впечатление от встреч с С. Н. Булгаковым в 1910-е гг., был знаком и с данной его работой (Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 67).

ощущать вечные корни жизни, первоисточник её и устье, в которое она впадает. Это он называл “ночь”»³³, поэтому и читатель, соприкасаясь с «ночными» произведениями, «неволью уходит от материального ребячества»³⁴. С другой стороны, искусство, «хотя и может быть полезно», оказывается в духовном плане «ненадёжно»³⁵. Мир, с которым художник вступает в общение, имеет «два лика»³⁶: прежде всего, он — создание Божие, и поэтому «в основе мироздания, в основе человека, во всём божественном замысле мира лежит Строй, Порядок, Лад»³⁷. Красота мира восходит к Божественному замыслу, следовательно, «художник, отыскивая её в мире и в человеке, совершает, хоть и слабыми своими силами, но также какие-то познания Бога, Создавшего её»³⁸. С. И. Фудель говорит о замысле Творца в музыкальных категориях, привычных для рубежа XIX–XX вв., и применяет к художественному творчеству слово св. апостола Павла: «...вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Однако этот мир — также мир падший, поэтому попытка «соединиться» с пронизывающими его силами неизбежно ведёт к соприкосновению с падшими духами: «Пушкин написал не только свои “ночные стихи” или “Бориса Годунова”, но и “Гавриладиу”, а Золя, кроме “Грёз”, написал целую кучу романов типа “Жерминаля” или “Наны”, прибавившую грязи в человечестве»³⁹. Влияние демонических сил на художника — не случайное обстоятельство; неизбежность его, по С. И. Фуделю, была осознана наиболее тонко чувствующими писателями: «Тот же Лесков сказал: “У писателя должны быть все страсти в сборе”»⁴⁰. Хотя искусство, «как некоторая форма выражения духовной жизни, вполне закономерно»⁴¹, но без духовной трезвости оно столь же закономерным образом даёт, например, «мистику сладострастия»⁴². Впрочем, для характеристики искусства как «ненадёжного» пути принципиальное значение имеют случаи более тонкие, когда речь идёт не об увлечении злом, а о «мистике природы» в собственном смысле слова. Примеры такого направле-

33 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 278:

34 Там же. С. 363:

35 Там же. С. 483.

36 Там же. С. 271.

37 Там же. С. 480.

38 Там же.

39 Там же. С. 482.

40 Там же.

41 Там же.

42 Там же. С. 483.

ния внутренней жизни С. И. Фудель находит не только в облике «антропософа и поэта А. Белого с его нестерпимым мистико-электрическим блеском глаз», но и в творчестве глубоко уважаемого им священника П. Флоренского: «Может быть, в отце Павле иногда ощущалась — точно веяние холодка — не мистика Креста, а вообще мистика, *мистика иного, ночного мира*»⁴³ (*курсив мой. — Д. Ч.*). Говоря об этой струе в наследии Флоренского, писатель показательным образом приводит цитату, содержащую аллюзию на стихотворение Тютчева: «“весь быт пропитан и скреплён потусторонним... Океан неведомого бьёт волнами в обиход” жизни»⁴⁴.

С. И. Фудель, таким образом, выступает против центральных положений романтической «религии искусства» (Kunstreligion) и символистской программы «искусства ради искусства», считая, что «познание», доступное искусству, принципиально *ограничено*⁴⁵. Однако указание на «границы» и «немошь» искусства всё же не ведут к отрицанию последнего⁴⁶. Хотя «в искусстве в лучшем случае только отсветы или отзвуки того, что совершается в Храме», отзвуки эти могут «быть такими чистыми, что, даже уже стоя в Храме и слушая херувимские песни, человек может вспомнить их иногда с любовью и благодарностью»⁴⁷. Такая оценка высших проявлений культуры позволяет С. Фуделю и в зрелые годы говорить о поисках веры с помощью мотивов и образов, восходящих к романтизму. В частности, писатель метафорически обозначает приобщение к духовной культуре выражением «лезть в горы»⁴⁸. (Разного рода «вершины», как отмечал А. В. Карельский, имеют в художественном мире романтических произведений принципиальное значение, отсылая к вопросу о соотношении «я» и мира, к проблемам онтологии и гносеологии⁴⁹.) Впрочем, главное значение «духовной чуткости символизма» в ином: она не даёт человеку «успокоиться», ставя его перед неразрешимым противоречием.

43 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 3. С. 334.

44 Там же. Т. 3. С. 335. Ср.: Флоренский П., свящ. Общечеловеческие корни идеализма // Он же. Соч. в 4-х тт. М., 2000. Т. 3 (2). С. 153.

45 Ср.: «Искусство решило заменить христианство, или, точнее, люди, потерявшие христианство (или его ещё не знающие), приняли искусство как новую религию» (Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 487).

46 Там же. Т. 1. С. 483.

47 Там же.

48 Там же. С. 363.

49 Карельский А. В. Из писем к А. Б. Ботниковой о концепции лекций по романтизму // Карельский А. В. Немецкий Орфей: беседы по истории западных литератур. М., 2007. С. 102.

Мир, общение с которым обещало быть радостным, подобно единству любящих, раскрывается художнику как мир *пугающий*. «Дневному» сознанию граница, отделяющая «я» от внешнего мира (а значит, и выделяющая, защищающая «я»), кажется, в силу привычки, незыблемой. «Мы, — замечает по этому поводу С. И. Фудель, — часто хотим быть бездумными мотыльками, порхающими два дня над травой, и при том это своё мотыльковое бездумие мы делаем своим убеждением, чем-то вроде религии»⁵⁰. Соприкосновение с «ночью», напротив, вырывает человека из его привычного состояния, показывая ненадёжность этой границы. Мысль о хрупкости человеческого «я» является для С. И. Фуделя одной из центральных в европейской и русской литературе. Уже в «сияющем солнцем античном искусстве» писатель видит свойственный древним грекам способ справляться со знанием о хаосе, «ночи мира»⁵¹. С. И. Фудель, очевидно, помнит ту трактовку, которую европейской культуре дал Ницше, считавший, что «поступательное движение искусства» обусловлено «двойственностью аполлонического и дионисийского начал»⁵². Важно, что общий знаменатель, вызывающий к жизни оба начала, — это мысль о эфемерности человеческого «я», бытие которого защищено от распада не надёжнее, чем одинокий пассажир «утлого судёнышка» среди «бушующего моря, с рёвом вздымающего и опускающего в безбрежном своём просторе горы валов»⁵³. Отличительная особенность человека, по Ницше, заключается в обострённом сознании собственной смертности и подверженности страданиям: «Наше существование есть непрерывный уход в прошлое»⁵⁴. С. И. Фудель не пользуется категориями «аполлонического» и «дионисийского», но сходится с Ницше в том, что трезвая оценка положения человека необходима и для творчества, и для осмысления культуры: «Мы любим все вещи называть своими именами. Мы хорошо знаем, что после лета будет жестокая зима, после жизни — смерть»⁵⁵. Произведения, отмеченные этой мыслью, становятся «серьёзными»; христианин слышит в них «какой-то скорбный ум, какую-то простоту

50 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 230–231.

51 Там же. Т. 3. С. 323.

52 Ницше Ф. Рождение трагедии // *Он же*. Сочинения: В 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 59.

53 Там же. С. 61. Оригинальный текст описывает море как «не имеющее предела» (*nach allen Seiten unbegrenzt*), в отличие от человека, жизненное пространство которого *ограничено* хрупкой скорлупкой (*Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik // Idem. Werke in 3 Bdn. München, 1954. Bd. 1. S. 22*).

54 Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // *Он же*. Сочинения. Т. 1. С. 162.

55 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 427.

глубокой думы» и находит в их авторах себе собеседников⁵⁶. Вместе с ними он слышит вокруг отголоски «общей скорби», которой пронизана «общая ночь жизни»:

«Всякая жизнь трудна и мучительна хотя бы потому, что всякая жизнь кончается смертью»⁵⁷.

Такие размышления окрашивают и «дневное» сознание, заставляя его устремиться к Царству будущего века:

«... и “над сырым обрывом”, отдавая всю свою душу радости бытия, мы всё же в тоске о том, что всё это тленно, о том, чтобы всё это сделать нетленным»⁵⁸.

Для художника, всерьёз вглядывающегося в окружающий мир, «ночь» становится символом не только «духовного мира», но и «бездны»; отсюда охватывающий поэта «ужас перед миром»⁵⁹. Приводя в качестве примера стихи Э. А. По, С. И. Фудель снова цитирует «День и ночь» Тютчева: «И бездна нам обнажена // С своими страхами и мглами»⁶⁰. Всерьёз соприкоснувшись с миром и самим собой, поэт особенно остро воспринимает реальность зла. Здесь есть два аспекта: первый из них — грех, «ночь человеческой души»⁶¹, тьма в сознании и подсознании, на существование которой человек «рубежа века» уже не мог закрывать глаза. Этой внутренней тьме соответствует тьма внешняя, «ночь истории»⁶², в которой всё отчётливее начинает преобладать зло. Второй аспект — «тягота смертная», тоска от ощущения всеобщей смертности («Вещи не помогают: и они уничтожаются»): «Смерть и время царят на земле!» — вспоминает С. И. Фудель «несколько настоящих слов в стихах» В. Соловьёва⁶³. Трагедия художника заключается в том, что, будучи особенно восприимчив к явлениям красоты как «отблескам» божественной Жизни, найденным в природе, он тянется к последней и обнаруживает, что *сама по себе* природа не в состоянии дать ему того, чего он жаждет. За предчувствиями не следует полноты бытия. Культура Нового времени свидетельствует о разных путях, на которых человек пытался

56 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 427.

57 Там же. Т. 1. С. 230.

58 Там же. Т. 1. С. 427.

59 Там же. Т. 3. С. 323.

60 Там же.

61 Там же. Т. 1. С. 323.

62 Там же. С. 211.

63 Там же. С. 332.

разрешить проблему зла и смерти, найти «Древо Жизни». Все они остаются тщетными, в том числе и надежды на преодоление такого положения вещей с помощью романтической «святой любви»⁶⁴, любви-страсти: «Жизнь человека — великое одиночество. И страсть, и “долг” вне божественной любви только усугубляют его. Задыхаясь от страсти, человек тут же начинает ещё более задышаться от одиночества»⁶⁵. Снова и снова разочаровываясь, человек оказывается в тупике, ибо, искав «повсюду», он вынужден признать, что сама его надежда была ложной, а следовательно, жизнь и всякое творчество теряет смысл, поэтому для С. И. Фуделя «скорбное знание» об участи человека, «всё тот же “металла голос погребальный”», в явной или скрытой форме звучащий и в греческих трагедиях, и в монологах Гамлета, и в «Рождении трагедии из духа музыки» Ф. Ницше⁶⁶, «самый трагический и глубокий голос Запада», в то же время — «голос смерти его культуры»⁶⁷. В ярких произведениях искусства угадывается трагическая антиномия: поиск божественной красоты побуждает к творчеству и делает необходимым развитие художественной культуры, и он же становится причиной неизбежной «смерти культуры».

Итогом развития европейского и русского искусства Нового времени, по С. И. Фуделю, оказывается осознание антиномии, для формулировки которой он пользуется словами Кириллова, героя «Бесов». «Бог необходим, — говорит Кириллов, — а потому должен быть <...> Но я знаю, что его нет и не может быть <...> Человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых»⁶⁸. Человек не может не искать Бога, но не находит Его и поэтому восстаёт против своей природы, принуждающей его к поискам. Мысль Кириллова может быть применена также к поэтической традиции романтизма и символизма: самая сущность поэзии, стремящейся к *соединению* с прекрасным миром, вступает в противоречие с тем, каков этот мир и каков человек. В самом мире исхода нет, антиномия неразрешима. Из неё возможны два вывода: либо мечта, толкнувшая его на поиски, — мечта пустая, и тогда необходимо разорвать череду самообманов и разочарований (это выражается в самоубийстве Кириллова); либо «где-то», за пределами «дня»

64 Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. С. 79.

65 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 453.

66 Говоря об осмыслении трагического в европейской культуре, С. И. Фудель настоятельно советует своему сыну, Н. С. Фуделю, «прочитать “Рождение трагедии из духа музыки”» (Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 267).

67 Там же. Т. 1. С. 428.

68 Там же. Т. 3. С. 78.

и «ночи», вне «имманентного» мира видимого и наделённого «относительной трансцендентностью» мира невидимого⁶⁹ должна быть осязаемая, осязаемая, осязаемая, неизменная Любовь, и её существование должно быть подтверждено *опытом*. Последнюю мысль Фудель находит, в частности, в разговоре Ставрогина и Шатова из главы «Ночь» во второй части того же романа. (Акварельная иллюстрация к этой сцене, висевшая у С. Н. Дурюлина, становится для Фуделя важным символом духовного поиска: «В этой небольшой акварели был весь золотой век русского богоискательства и его великая правда»⁷⁰.) В гротескной, граничащей с кощунством постановке Ставрогиным вопроса о вере в Бога («чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога»⁷¹) становится очевидным требование *достоверности*, потребность личной встречи с Богом. Такое требование содержит в себе новую антиномию: человек тоскует по Богу трансцендентному, абсолютно «иному» и в то же время надеется ощутить Его присутствие, явственное как «огонь»⁷².

Здесь искусство, с точки зрения Сергея Иосифовича, подводит к границам того, что ему доступно. Чайания, отразившиеся в искусстве, могут найти исполнение только при встрече с Богом, который присутствует в «церкви верных»: при соприкосновении с её святостью «огонь зарождается от огня»⁷³. Одним из символов церковного опыта тоже становится «ночь»: «Тот, в чьей душе не лежат драгоценным грузом воспоминания о пасхальных ночах, ещё не знает, что такое христианство. Христианство — это пасхальная ночь человечества, стоящего у «врат Царства»»⁷⁴. Такое использование образа ночи обусловлено антиномией, содержащейся в церковном опыте: «поиски преодоления смертности» — «самое вдохновляющее чувство, которое может испытывать человек», однако они предполагают не только предчувствие Жизни вечной, но и болезненное переживание «общей ночи жизни», «общей

69 Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 24.

70 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 46; Разговор Ставрогина и Шатова у С. Фуделя многократно цитируется, например: Фудель С. И. Собрание сочинений Т. 3. С. 44, 72, 82, 84, 148.

71 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1974. Т. 10. С. 200.

72 Ср., например: «Бог есть огонь, — пишет преподобный Симеон Новый Богослов, — и когда пришёл на землю и сделался человеком, вверг огонь на землю, как Сам говорит (см.: Лк. 12, 49). Огонь сей всюду обходит, ища себе вещества, то есть доброго сердца и произволения, чтобы пасть внутрь его и возжечься» (Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 2. С. 257).

73 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 17.

74 Там же. Т. 1. С. 230.

скорби» мира, страдающего под властью греха и смерти⁷⁵. Эта антиномия подчёркивается аллюзиями на Евангелие и богослужебную практику. Воспоминание о Тайной Вечери для писателя неотделимо от мысли о распятии Христа и о кажущемся торжестве зла в истории: «Ночью была создана Церковь, долгая ночь — весь её исторический путь до второго прихода»⁷⁶. Однако среди «ночи» предощущаются «огни Воскресения», а вместе с тем открывается дар общения между людьми: «Нет большей радости для человека в пустыне увидеть, что он не один, что кругом по тропинкам, как после 12 Евангелий в Великий Четверг, идут огоньки людей»⁷⁷. Так, с точки зрения Фуделя, становится возможным «неизреченное чудо» встречи: обнаружив в другом человеке отблески Жизни вечной, верующий оказывается способен «не только любить “внутренний мир” друга», но и «*быть* в нём»⁷⁸. Граница между «я» и «другим» перестаёт быть «стеной», но не так, как это представлялось романтикам. «Для собственных человеческих усилий любовь к брату абсолютно невозможна», — цитирует писатель священника П. Флоренского⁷⁹. Познающий Бога, напротив, получает дар любви и подлинного познания, которое понимается как «реальное выхождение познающего *из себя*» и, соответственно, «вхождение познаваемого в познающего», «реальное единение» личностей⁸⁰. Таким образом, церковная жизнь, по С. Фуделю, даёт ответ на вопрос о подлинном общении, поставленный европейской культурой Нового времени. Этот ответ «вбирает» в себя чаяния романтизма, «прочитывая» их как предвосхищение истин, открывающихся в Церкви. В романтическом призыве «не писать, но слушать, творить свою собственную жизнь»⁸¹ писатель видит смутное предчувствие христианского представления о подвиге как «искусстве святости», «преобразовании всего существа человеческого»⁸², поэтому, хотя творчество в узком смысле оказывается в духовном смысле «ненадёжно», сама способность к нему необходима и обретает подлинный смысл при вхождении в Церковь: «Здесь может быть только человек-творец, возжелавший внутри себя найти свою нетленную первооснову»⁸³.

75 Фудель С. И. Собрание сочинений. Т. 1. С. 230.

76 Там же. Т. 1. С. 250.

77 Там же. Т. 1. С. 250–251.

78 Там же. Т. 1. С. 305.

79 Там же. Т. 3. С. 311.

80 Там же.

81 Там же. Т. 1. С. 277.

82 Там же. Т. 3. С. 347–348.

83 Там же. Т. 1. С. 19.

Выводы

Таким образом, С. И. Фудель переосмысляет с христианской точки зрения восходящее к романтизму представление об искусстве, сохранявшее привлекательность и для поэтов Серебряного века. Вопрос о месте художественного творчества получает для писателя разрешение: даже живя «целиком в Церкви», верующий находит в наиболее глубоких явлениях европейской и русской литературы нечто близкое себе, ибо в них отразились духовные поиски, смутная тоска по богообщению. Эти поиски «закономерны», поскольку художник, вглядываясь в сотворённый Богом мир, в высшие моменты прозревает «божественность» заложенной в него красоты. В этом свете оценивается и мечта о непосредственном общении с Богом и миром, нашедшая выражение в «ночной» лирике романтизма и символизма: Фудель воспринимает её как предчувствие особого опыта, открывающегося в Церкви. Сама способность к творчеству, вокруг которой в светской культуре Нового времени сложился «эстетический миф»⁸⁴, по мнению писателя, обретает смысл только в Церкви, раскрываясь в «искусстве святости», требующем напряжения всех сил и охватывающем все стороны жизни. Искусство же как таковое в духовном плане «ненадёжно»: в падшем мире художник легко подпадает под действие *духов злобы поднебесных* (Еф. 6, 12) и рискует обмануться, приняв творение, пронизанное «отблесками» божественного замысла, за Самого Творца. История европейского искусства, по Фуделю, постепенно раскрывает «зияющую антиномию» «дня» и «ночи»⁸⁵, то есть внутренние противоречия, коренящиеся в природе художественного поиска. Это позволяет провести параллель между апологетическими работами священника П. Флоренского, вскрывающими «зияющие трещины человеческого рассудка», сквозь которые «видна бывает лазурь Вечности»⁸⁶, и концепцией С. И. Фуделя, применяющей схожую логику к антиномиям европейской и русской литературы.

84 *Вольский А. Л.* Эстетический миф немецкого модернизма: конструкция и деконструкция (презентация научного проекта) // Учёные записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2018. № 4–2 (36). С. 35–41.

85 *Фудель С. И.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 323.

86 Там же. Т. 3. С. 302.

Источники

- Nietzsche F.* Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik // *Idem.* Werke in 3 Bdn. München: Hanser, 1954. Bd. 1. S. 20–134.
- Novalis.* Schriften / hrsg. von P. Kluckhohn, R. Samuel. Stuttgart: Kohlhammer, 1977. Bd. 1.
- Блок А. А. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. М.: Наука, 1997. Т. 3.
- Булгаков С. Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
- Брюсов В. Я. Ф. И. Тютчев. Смысл его творчества // *Он же.* Собрание сочинений: В 7 т. М.: Худож. лит., 1975. Т. 6. С. 193–208.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1974. Т. 10.
- Иванов Вяч. О границах искусства // *Он же.* Собрание сочинений / под ред. Д. В. Иванова, О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. Т. 2. С. 627–651.
- Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999.
- Ницше Ф. Рождение трагедии // *Он же.* Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 47–158.
- Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // *Он же.* Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 158–230.
- Соловьёв В. С. О поэзии Тютчева // Тютчев: Сборник статей. СПб.: Парфенон, 1922. С. 47–59.
- Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и письма: В 6 т. М.: Классика, 2002. Т. 1.
- Фудель С. И. Собрание сочинений: В 3-х т. / сост., подготовка текста, коммент. прот. Н. В. Балашова, Л. И. Сараскиной. М.: Русский путь, 2001–2005.

Литература

- Вольский А. Л. Эстетический миф немецкого модернизма: конструкция и деконструкция (презентация научного проекта) // Учёные записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2018. № 4–2 (36). С. 35–41.
- Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Аксиома; Новатор, 1996.
- Зайонц Л. О. «Парки бабье лепетанье...» (комментарий к реплике Л. В. Пумпянского) // Тыняновский сборник. Вып. 11. М.: ОГИ, 2002. С. 268–284.
- Зеньковский В. В. Философские мотивы в русской поэзии // Ф. И. Тютчев: Pro et contra. СПб.: РХГА, 2005. С. 738–745.
- Карельский А. В. Немецкий Орфей: беседы по истории западных литератур. М.: РГГУ, 2007.
- Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985.
- Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991.
- Пумпянский Л. В. Поэзия Ф. И. Тютчева // Урания. Тютчевский альманах. 1803–1928. Л.: Прибой, 1928. С. 9–57.
- Топоров В. Н. Заметки о поэзии Тютчева (Ещё раз о связях с немецким романтизмом и шеллингианством) // Тютчевский сборник. Таллин, 1990. С. 32–107.
- Čuževský D. Tjutčev und die deutsche Romantik // Zeitschrift für slavische Philologie. 1927. Bd. 4. №. 3/4. S. 299–322.

ПРОБЛЕМА ВОСТОКА И ЗАПАДА В ТВОРЧЕСТВЕ И. С. ШМЕЛЁВА: ОТ «НЕУПИВАЕМОЙ ЧАШИ» ДО ПОЗДНЕЙ ПРОЗЫ

Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
denis.makarov@mail.ru

Для цитирования: Макаров Д. В. Проблема Востока и Запада в творчестве И. С. Шмелёва: от «Неупиваемой чаши» до поздней прозы // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 269–285. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.016

Аннотация

УДК 82.091 (821.161.1) (2-65)

Основная цель предлагаемого исследования — изучить художественные особенности видения проблемы соотношения культур Востока и Запада в творчестве Ивана Сергеевича Шмелёва на материале рассказа «Неупиваемая чаша» (1918 г., ноябрь) и ряда других произведений более позднего, эмигрантского периода, в том числе рассказов «На пенях» (1925 г.), «Два письма» (1924 г.), «Птицы» (1924 г.) и романов «Няня из Москвы» (1933 г.), «Лето Господне» (1934–44 г.), «Пути небесные» (1948 г.). В статье рассматривается созданное писателем с помощью средств художественной выразительности мировидение русского и европейца, прослеживается отношение Ивана Сергеевича Шмелёва к Русской Православной Церкви, сформировавшееся при её сопоставлении с Римо-католической, даётся сравнение описаний православного и католического монастырей в прозе Шмелёва. Наиболее важные результаты исследования таковы: если в рассказе «Неупиваемая чаша» ещё наблюдаются симпатии к Западу и некая непрояснённая позиция по отношению к католицизму, то в более поздних произведениях они исчезают. Симпатии героев эмигрантской прозы Шмелёва однозначно на стороне России и православия. Проходя юношеское увлечение Западом и увидев его истинное лицо в эмиграции, Иван Сергеевич Шмелёв возвращается к своим истокам, утверждает в традиционной русской культуре и православной вере.

Ключевые слова: литература русского зарубежья, творчество Ивана Сергеевича Шмелёва, Восток, Запад, православие, католичество.

The Problem of East and West in the Works of I. S. Shmelyov: From “The Inexhaustible Cup” to Late Prose

Denis V. Makarov

Doctor of Cultural Science

Associate Professor of Philology at the Moscow Theological Academy

The Holy Trinity Monastery (Lavra), Sergiev Posad, 141300, Russia

denis.makarov@mail.ru

For citation: Makarov, Denis V. “The Problem of East and West in the Works of I. S. Shmelyov: From ‘The Inexhaustible Cup’ to Late Prose”. *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 269–285 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.016

Abstract. The main goal of the proposed study is to study the artistic features of the vision of the East and West problem in the work of Ivan Sergeevich Shmelyov based on the story «The Inexhaustible Chalice» (1918, November) and a number of other works of the later, emigre period, including the stories «On Stumps» (1925), «Two Letters» (1924), «Birds» (1924) and the novels «Nanny from Moscow» (1933), «Summer of the Lord» (1934–44), «Heavenly Ways» (1948). The article examines the worldview of the Russian and the European, created by means of the writer’s artistic depiction and traces the attitude of Ivan Sergeevich Shmelyov to the Russian Orthodox Church in comparison with the Roman Catholic Church, compares the descriptions of the Orthodox and Catholic monasteries in the prose of Ivan Sergeevich Shmelyov. The most important results of the research: if sympathy for the West and a certain lack of clarity in relation to Catholicism are still observed in the story «The Inexhaustible Chalice», they disappear in later works. The sympathies of the heroes of Shmelyov’s émigré prose are unequivocally on the side of Russia and Orthodoxy. Going through his youthful fascination of the West and seeing its true face in emigration, Ivan Sergeevich Shmelyov returns to his origins, asserts himself in traditional Russian culture and the Orthodox faith.

Keywords: literature of the Russian diaspora, the work of Ivan Sergeevich Shmelev, East, West, Orthodoxy, Catholicism.

В прозе Ивана Сергеевича Шмелёва ставится проблема соотношения культур Востока и Запада¹. Для него, как и для славянофилов², это вопрос о взаимоотношениях не только двух культур, но и двух религий: православия и католичества. Мотив противостояния Востока и Запада явно или скрыто звучит во многих произведениях Шмелёва: «На пеньках» (1924 г.), «Два письма» (1924 г.), «Птицы» (1924 г.), «Няня из Москвы» (1936 г.), «Лето Господне» (1934–44 г.), в рассказах, тематически примыкающих к роману: «Мартын и Кинга» (1934 г.), «Небывалый обед» (1934 г.). К мысли об исключительности православия И. С. Шмелёв приходит не сразу. Проблема взаимоотношения конфессий неоднократно поднимается И. С. Шмелёвым. Необходимо отметить, что ясная позиция по данному вопросу появляется у И. С. Шмелёва только в период эмиграции, в произведениях же, написанных в России, до выезда за рубеж, налицо некоторая непрояснённая и двусмысленность. В ранних произведениях Иван Сергеевич Шмелёв подходит к данной проблеме интуитивно (на эстетической основе), а в поздних — уже осознанно.

Повесть «Неупиваемая чаша»

Характерна в данном отношении повесть «Неупиваемая Чаша» (1918 г.). Рассматриваемый вопрос в повести ставится и разрешается Шмелёвым ещё не на догматической и не на духовно-нравственной, а на эстетически-патриотической основе скорее интуитивно, чем сознательно. Специфичность разрешения данной проблемы в повести определяется непрояснённой позицией Шмелёва в то время. Это тонко отмечено в работе В. И. Мельника и Т. В. Мельник «Об одном мотиве в повести

- 1 Данная проблема была актуальна для России во все времена её исторического развития, и Шмелёв не мог, конечно, обойти её стороной. Споры о путях Руси-России и её отношении к Западу, особенно к Европе, велись в нашем Отечестве всегда, начиная с эпохи святого Владимира, Крестителя Руси, и благоверного князя Александра Невского. Особенно актуальна стала эта проблема с началом реформ Петра Великого в XVIII в. Наивысшего философского осмысления достигла она в спорах западников и славянофилов в XIX в. Оказавшись в эмиграции и пережив духовный кризис, И. С. Шмелёв становится истовым патриотом России и всего русского, конечно, становится ближе к взглядам славянофилов.
- 2 См. работы С. А. Хомякова («Опыт катехизического изложения учения о Церкви», «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» и др.) и П. И. Киреевского («О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», «Характер европейской цивилизации» и др.).

И. Шмелёва “Неупиваемая чаша”»³. Наряду с тем, что авторы исследуют мотив радости и рассматривают его христианские истоки, они также выявляют некоторую двойственность позиции автора, её как бы неканоничность по отношению к манере иконописания главного героя повести: «С точки же зрения собственно церковной, герой повести оказывается неканоничен, даёт большое место воображению и самостоятельным трактовкам»⁴. При этом авторы статьи особо подчёркивают, что в повести «И. Шмелёв постоянно возвращается к контрасту России и Европы»⁵.

В сюжете есть ряд интересных моментов. Например, провожая иконописца Илью в Италию, односельчане, а именно дьяк Каплюга, даёт ему такой совет: «Есть в городе всесветном, именуемом Рим-город, самый главный собор, и сидит в том соборе папа римский, за Христа почитаемый. Всем велит целовать ногу. Ту ногу не целуй смотри»⁶. Но на почитание подлинных христианских святынь, находящихся во владениях католиков, это не распространяется: одновременно со своим предостережением дьячок Каплюга вручает Илье «четвертак серебряный» на свечку апостолу Петру: «Кто Петрову гробу свечу поставит — в рай попадёт»⁷. На первый взгляд, вроде бы понятно, какое отношение к католицизму тут выражено, однако это мнение не самого Ильи, а его односельчан. По содержанию повести видно, что герой ещё не видит кардинального различия между Церквями (и для автора это не является проблемой), а если и видит, то это чисто внешние различия: в убранстве храмов, в особенностях архитектуры и живописи. Так, например, Илья в Риме посещает церковь. К какой конфессии принадлежит храм, не указывается: «А вечером пошёл в маленькую старенькую церковку, на окраине, у мутного Тибра: чем-то она была похожа на его родную

3 Мельник В. И., Мельник Т. В. Об одном мотиве в повести И. Шмелёва «Неупиваемая чаша». [Образовательный портал «Слово». Филология. Литература. Литература XX века]. URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/37194.php>

4 Там же.

5 Там же.

6 Шмелёв И. С. Неупиваемая чаша // Собрание сочинений: в 5 т. М., 1998. Т. 1. С. 397. Здесь имеется в виду существовавший ранее обычай Римской Церкви — целовать ногу папе. Но также, вполне возможно, речь идёт не о живом папе, а о статуе апостола Петра, которая находится в главном соборе Ватикана — соборе апостола Петра. Эту статую принято целовать в ногу, от чего верхняя часть стопы её стала совершенно гладкая. Но всё это не столь важно, главное в завете односельчан — предостережение не поклониться человеку вместо Христа, не участвовать в молитвенном общении с католиками.

7 Шмелёв И. С. Неупиваемая чаша // Собр. соч. Т. 1. С. 397.

церковь. Часто выстаивал он там вечерню и любовался на стенное писание: “Последнее Воскресение”⁸. Отсутствие указания на то, какая это церковь, говорит о том, что во время написания повести Шмелёв и сам не имел ещё чёткого мнения о евхаристическом и молитвенном общении с католиками. При этом автор акцентирует внимание на том, что Илья выбирает для молитвы не роскошные римские соборы, а «маленькую старенькую церковку», потому что она чем-то похожа на его родной храм. Свой выбор герой делает, конечно, в пользу Руси и православия, но выбор этот ещё порождён не пониманием природы Церкви, а чувством Родины и любовью к своему народу и своей земле.

Подобное отношение наблюдается и в оценке западного и современного русского стилей иконописи. В начале XX в. в России «наиболее распространённым оставался академический стиль, который по-прежнему предпочитали в церковных кругах, считая синонимом “высокого искусства”»⁹. В повести нет ясного различия русского академического и итальянского стилей. Мало того, по мысли автора, чтобы написать чудотворную икону, Илье было необходимо учиться у западных (итальянских) мастеров, в числе которых Шмелёв приводит имена классиков Возрождения: «Новые имена узнал и полюбил Илья: Леонардо и Микеланджело; Тициана и Рубенса; Рафаэля и Тинторетто... Камни старые узнал и полюбил Илья (видимо, имеется в виду монументальный стиль римской архитектуры и скульптуры. — Д. М.), и приросли они к его молодому сердцу»¹⁰. За симпатиями «молодого сердца» героя ощутимо чувствуются и авторские симпатии.

Как известно, западное искусство (живопись, архитектура и иконопись в том числе) после эпохи Возрождения пошло по пути изображения либо прекрасной, либо страдающей, но только человеческой плоти. Западные изображения святых — это уже не иконы в строгом смысле слова, а картины, где изображён человек из плоти и крови с различными подробностями его телесности.

За это, а также за искажение библейских сюжетов и нарушение принципа историзма в иконописи критикует итальянский стиль в середине XIX в. архиепископ Анатолий (Мартыновский): «Итальянская живопись сделалась образцовой для живописцев других стран, так что все почти безотчётно принялись превозносить её произведения

8 Шмелёв И. С. Неупиваемая чаша // Собр. соч. Т. 1. С. 403.

9 Бусева-Давыдова И. Л. Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна: поиски са­к­раль­ного обра­за. М., 2019. С. 314.

10 Шмелёв И. С. Неупиваемая чаша // Собр. соч. Т. 1. С. 399.

и подражать им. А как всякое подражание, естественно, слабее своих подлинников, то оно в области живописи породило множество произведений уродливых, предосудительнее изделий итальянской кисти. Казалось бы, что время и беспристрастное соображение, чего требует Св. Церковь от живописного художества, постепенно должны были охладить фанатическое удивление вместе с безотчётным подражанием произведениям Итальянской живописи. Но оно с равной силою, как в других странах Европы, так и в нашем отечестве, доселе господствует оттого, что призванные природным влечением в область художеств вступают на поприще живописного и продолжают свои подвиги, не получив предварительно основательного религиозного воспитания, не стараясь приобрести сведений о духе Св. Писания, о жизни первобытных христиан, о подвигах благоугодивших Богу своею жизнью»¹¹.

Необходимо отметить, что древнерусская (допетровская) иконопись, которая, по выражению князя Евгения Трубецкого, есть «умозрение в красках»¹², считалась в конце XIX – начале XX в. ещё вполне старообрядческой. В то же время именно она изображает человеческую плоть, но уже не земную (естественную, живущую своими инстинктами по законам природы и павшего человеческого естества), а преображённую Богом, духовную. Древнерусская православная икона изображает человека не таким, каков он есть сейчас и каким его можно увидеть телесными очами: в уничиженном состоянии грехопадения (то есть в состоянии плотском, в состоянии борьбы и смешения добра и зла), а таким, каким он становится, пройдя по пути спасения до состояния чистоты и святости. Икона призвана изображать нового человека, обновлённого Божией благодатью, – действительность иного порядка, духовного. Точно так же — христианская литература и архитектура. К осознанию необходимости эстетического выражения благодатных даров Святого Духа Шмелёв придёт позже, в эмиграции, когда он в своём творчестве будет применять некоторые приёмы христианского искусства, например, приём «светоносности»¹³ — по сути своей, приём древнерусской иконописи. Впоследствии Шмелёв раздвинет рамки

11 *Анатолий (Мартыновский), архиеп.* Об иконописании. СПб., 1845. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anatolij_Martynovskij/ob-ikonopisanii/#0_2

12 *Трубецкой Е.* Три очерка о русской иконе: умозрение в красках. М., 1991. С. 15.

13 В романах «Лето Господне», «Пути небесные», повести «Богомолье» и других произведениях И. С. Шмелёв создаёт образы праведников-христиан, наделяя их специфической эстетической особенностью — исходящим от них сиянием света.

классического реализма до изображения духовных реалий, за что его метод будет назван «реализм духовный»¹⁴.

Связанные с Западом симпатии и иллюзии Шмелёва, отразившиеся в «Неупиваемой чаше», над которой он работал в 1918 г., вполне можно понять. В это время писатель находился во внезапно обнищавшем Крыму, испытывал серьёзные материальные и моральные трудности, вызванные постреволюционными событиями: «Пишу на “солдатской” бумаге и карандашом — во всём здесь кризис. Собачья жизнь»¹⁵. Это письмо датировано 17 октября 1918 г.

В другом письме Шмелёв сообщает, что переживает «извержение политических вулканов», испытывает «скорбь карманную», «тоску по родине», «недостаток осветительных материалов», а также извещает издателя, что пишет новый рассказ «Неупиваемая Чаша»¹⁶. Здесь же характеризует трудности своего положения: «Скверно — распишешься — ... хлоп! — мрак. Плюнешь и проклянешь революцию»¹⁷. В связи с ужасными условиями работы писатель просит издателя увеличить гонорар, сообщает, что он занимает деньги. Оттуда, из этого беспокойного Крыма, где, по письмам Шмелёва, «сырая погода... поганое море, холод... даль от родных мест... не видать — впереди»¹⁸, Европа казалась ему подобием рая: «Всё радостное и светлое было в тёплом краю, где он (Илья, герой “Неупиваемой Чаши”. — Д. М.) жил. Грубого слова, ни окрика не услышал он за эти три года. Ни одной слезы не видал и думал — счастливая сторона какая»¹⁹. Призрачный идеал европейской культуры ещё не был переоценён Шмелёвым, и внешнее благополучие действительно могло создать впечатление земного благоденствия.

Это внешнее благополучие Запада, иронически «воспевал» ещё М. В. Ломоносов в «Переложении псалма 143»:

Подобно масличным древам
Сынов их лета процветают,
Одеждой дщери их блистают,
Как златом испещренный храм.

14 Черников А. П. Проза И. С. Шмелёва: концепция мира и человека. Калуга, 1995. С. 38. См. также: Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья. Борис Заицев, Иван Шмелёв. Шмелёв Иван Сергеевич. М., 2003.

15 Письма И. С. Шмелёва А. Б. Дерману // Литературное обозрение. 1997. № 4. С. 22.

16 Там же.

17 Там же.

18 Там же.

19 Шмелёв И. С. Неупиваемая чаша // Собр. соч. Т. 1. С. 401.

Пшеницы полны гумна их,
 Несчетно овцы их плодятся,
 На тучных пажитях хранятся
 Стада в траве волов толстых.
 Цела обширность крепких стен,
 Везде столпами укрепленных;
 Там вопля в стогах нет стесненных,
 Не знают скорбных там времен²⁰.

В 1918 г. Шмелёв стоит во многом на общепринятых позициях русской демократической интеллигенции начала века, считавшей себя духовно более связанной с Европой, чем с Россией. В данном контексте особенно важно, что в изучаемой повести чудо совершает икона, написанная, во-первых, в западной (итальянской) манере и, во-вторых, как портрет, правда, как портрет души, не тела, но всё же портрет человека (земной реальной женщины), а не изображение Первообраза — Богоматери. Данную манеру критикует святитель Игнатий (Брянчанинов):

«У нас на новейших иконах, в которых искусство живописи достигло неоспоримо высокой степени развития, вместе видны и резкие несообразности. Не намерен я исчислять их, потому что они бесчисленны, но выскажу ту несообразность, которая часто терзала мои взоры, когда они в тех глазах, из которых должна бы сиять Божественная Премудрость, усматривали выражение недостатка умственных способностей. Некоторый кучер, видный, но очень ограниченного ума, поступив ко мне в услугу, сам мне сказывал: “Я был натурщиком в Академии семь лет, в такой-то церкви такая-то икона писана с меня”. Он исчислял иконы, для которых служил оригиналом, которых не хочу наименовать, этого не стерпит моё сердце!»²¹

В-третьих, Илья творит икону одновременно с портретом, находясь, с точки зрения православной аскетики, в состоянии «страстном», «преlestном»: «День за днём потянулась эта радостно опаляющая душу пытка. Не жил эти дни Илья, не прикасался к пище, и только кусок хлеба и кружка воды поддерживали его силы. Она приходила к нему в коротком тревожном сне, меняющаяся: то в пурпуре великомученицы Варвары, то в светлой одежде святой Цецилии, то в одеянии рубенсовской Мадонны. Приникала к нему во сне полуобнажённая, в пышных тканях

20 Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. М.; Л., 1959. Т. 8. С. 111.

21 Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма к мирянам. Письмо № 304. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ignatij.htm>

прекрасной венецианки, то манила его в аллеях, то лежала раскинутой на греховном ложе. В сладострастной истоме пил Илья её любовь по ночам — бесплотную и приходил к ней, не смея взглянуть на чистую»²².

Для сравнения приведём описание того, как создавался список с афонской Иверской иконы Божией Матери:

«А икону ту на Афонской Горе уже писали иверские старцы. И писали её они так, как теперь уже, увы, не пишут... собрав всю братию 365 братьев, и сотворили молебное пение с вечера и до света, и святили воду со св. мощами, и св. водою обливали чудотворную икону... И после литургии дали ту св. воду и св. мощи иконописцу отцу Иамвлиху Романову, чтобы ему, смешав св. воду и св. мощи с красками, написать святую икону... А иконописец токмо в субботу и в воскресенье употреблял пищу, а братия по дважды в неделю совершала всенощные и литургии»²³.

Об этом же пишет и святитель Игнатий (Брянчанинов): «Иконописец должен твёрдо знать догматы Православной Церкви и вести жизнь глубоко благочестивую»²⁴.

А у шмелёвского героя вместо молитвы — сладострастные мечтания и видения. Его душа обращена во время написания иконы не к Богу и Богородице, а к земной женщине Анастасии Ляпуновой. Также и при росписи храма Илья изображает мир духовный по образу мира земного: святым придаёт черты своих друзей, а бесам и грешникам — недругов и эксплуататоров народа. Таким образом, в его росписи «Страшный Суд» проявлен мотив его собственного человеческого суда над миром и людьми.

Однако работа над иконой помогает Илье преодолеть «плотскую силу»²⁵, высветить идеальный образ женщины: «Иной смотрела она, радость неиспиваемая, претворённая его мукой... которая умереть не может»²⁶. В портрете изобразил он тело, а в иконе — душу Анастасии Ляпуновой. Имя героини — не случайное. Анастасия — «воскрешённая» — в контексте рассказа приобретает ещё один смысл: способная сама воскрешать других.

22 Шмелёв И. С. Неупиваемая чаша // Собр. соч. Т. 1. С. 426.

23 Вратарница. О чём скорбит Богородица? М., 1997. С. 35–36.

24 Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма к мирянам. Письмо № 304. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ignatij.htm>

25 Шмелёв И. С. Неупиваемая чаша // Собр. соч. Т. 1. С. 426.

26 Там же.

Мотив воскресения отчётливо звучит в повести. Во-первых, в Италии Илья любит «стенным писанием» «Последнее Воскресение», во-вторых, как уже было сказано, это имя героини, в-третьих, икона, написанная Ильёй, действительно воскрешает многих людей к новой жизни.

Мотив воскресения является одним из определяющих не только в художественных произведениях Шмелёва, где обязательно происходит духовное воскресение героя, как, например, воскресает решившийся сначала на самоубийство Виктор Алексеевич Вейденгаммер — герой романа «Пути небесные», или как героини рассказов «На пеньках», «Свет разума», «Поле Куликово», «Свет вечный» и ряда других.

Подобную задачу решает писатель и в своей публицистике, где у него одна главная цель — послужить воскресению России:

«Смертию смерть поправ!» Помните: с вами те, что умучены, что на полях битв пали, отдали себя в жертву! Они смертью своею попрали Смерть — смерть России. И — да воскреснет!»²⁷

Икона, написанная в повести Ильёй, воскрешает заблудшие души. Однако в монастыре всё же определяют, что написана она «не уставно»²⁸, и принимают решение исправить иконописный сюжет. Очень точно отмечают В. И. Мельник и Т. В. Мельник, что «характерна та важная поправка, которую делает И. С. Шмелёв: образ Христа дописывает на иконе инок, который придаёт к а н о н и ч е с к и й вид талантливой работе Ильи. Шмелёв подчеркнул роль Церкви в жизни художника и тем снял все противоречия, наметившиеся в повести»²⁹.

Эмигрантские произведения

Осознанное различие православия и католичества приходит к И. С. Шмелёву уже в эмиграции. Он сам посещает исключительно Православную Церковь, исповедуется и причащается на Сергиевском подворье в Париже, даже смерть застает его 24 июня 1950 г. в православном монастыре под Парижем.

Уже в эмиграции И. С. Шмелёв пишет рассказ «Два письма» (1924 г.), где говорит о своём неприятии Запада, вызванном не столько его политикой соглашательства с большевиками (как, например,

27 Шмелёв И. С. Душа Родины. СПб., 1998. С. 29.

28 Шмелёв И. С. Неупиваемая чаша // Собр. соч. Т. 1. С. 430.

29 Мельник В. И., Мельник Т. В. Об одном мотиве в повести И. Шмелёва «Неупиваемая чаша». URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/37194.php>

Д. С. Мережковский³⁰, который пишет целые трактаты об этом), сколько более глобальной причиной — слишком «плотским», «материальным» духом всей культуры. Здесь он уже не преклоняется перед идеалами Возрождения, а осознанно противопоставляет Возрождению (и язычеству) истинное возрождение: не плоти, но духа — преображение человека Божественной благодатью.

И. С. Шмелёв показывает, что культура Запада умирает, уже мертва. Так считает герой рассказа «Два письма»:

«Пишете Вы “Историю Возрождения” <...> Вы должны ясно видеть, что давно умерла культура. Культура — святое дерзанье и порыв, культура — трепетное искание в восторгах веры, культура — продвижение к Божеству! Где они?! Ушёл из Европы Бог, и умерла культура, и линючая плёнка цивилизации затягивает “бродильным” покровом похоронным»³¹.

В «Двух письмах» также говорит И. С. Шмелёв, что Россия распята сейчас, но грядёт её Воскресение — Преображение, но уже не с идеалами европейского Возрождения, а с Господом Христом:

«Великий крест стоит на равнине русской. Наша Душа на нём распята. Дух пригвождён народа. И не разумеет сего Европа!.. Видит и разумеет Тот — Он же все сроки знает. Уже лопата в руках его... — веять, только подует ветер... И, нищая духом, затерзанная, замызанная, загаженная, бродяжная, стодорожная, калика переходящая, познаёт Россия своё, ценнейшее, что в недрах духа её сокрыто, что не предалось духу тьмы, что выстрадано в борьбе, что выплакано в слезах бессилья... Новые пути нам должны открыться? И мы, именно мы, пережитым страданием утвердим величайшую из всех ценностей человечества — образ Бога Живого в каждом, признание величайшей цены и величайшего смысла, цели за душою человека... Она, душа, её внешнее проявление — личность — у нас стёрта с грязью, смешана с кровью. Да. У нас же она и вознесётся. Именно — будет чудо. Величайшее чудо Преображения!»³²

Здесь уже идёт речь о преображении души и, как высшая ценность, утверждается образ Божий в человеке. В эмиграции в художественном мышлении И. С. Шмелёва начинает выстраиваться чёткая,

30 Мережковский Д. С. Царство Антихриста: Третья и четвертая тысяча. М.: Кучково поле, 2017.

31 Шмелёв И. С. Два письма // Собрание сочинений: в 5 т. Т. 2. С. 262.

32 Шмелёв И. С. Два письма // Собр. соч. Т. 2. С. 267.

проникнутая христианским мирозерцанием схема: страдание — смерть — воскресение.

Одним из первых критиков заметил эту особенность творческого акта И. С. Шмелёва Иван Ильин, но он выделил только два (и назвал их несколько иначе) момента: скорбь — радость. «Символом его творчества стал человек, восходящий через чистилище скорби к молитвенному просветлению»³³. Именно это движение кладётся отныне Шмелёвым в основание практически всех его крупных произведений («Няня из Москвы», «Лето Господне», «История любовная», «Пути небесные», «На пеньках» и др.). Наиболее ярко эта схема воплощается в рассказе «На пеньках» (1924 г.), где своеобразным ключом к внутреннему сюжету духовного перерождения героя является икона-триптих: Рождество — Снятие со Креста — Великое Воскресение: «Я з н а ю: великие пути человеческого духа явлены были в триптихе, мне явлены!»³⁴

Довольно часто И. С. Шмелёв вкладывает свои взгляды на православие и католицизм в уста своих героев — простых людей, на их оценку перехода некоторых русских в католическую веру. Например, в восприятии няни — героя-повествователя романа «Няня из Москвы» — не только истину, но и способность проявлять душевное тепло теряет русский человек, принявший католическую веру. Вот как характеризует няню одну русскую католическую монахиню: «Ласково так сказала, прояснилась (вспомнив о своей русской няне. — Д. М.) <...> вспомнила, может, как она тоже русская была, а теперь католичка стала»³⁵. Переход из православия в католичество героини Шмелёва оценивают как отказ от веры вообще: «От веры отказалась! это все алистократы мудруют... она не из алистократов?»³⁶

Православный и католический монастыри

Чтобы лучше понять, какое место занимают в системе мировидения позднего Шмелёва православие и католичество, как они соотносятся между собой, можно сравнить описания монастырей, относящихся к разным конфессиям, ибо в художественных образах, которые создаются этими описаниями, выражается сокровенное отношение Шмелёва.

33 Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин, Ремизов, Шмелёв. М., 1991. С. 199.

34 Шмелёв И. С. На пеньках // Собр. соч. Т. 2. С. 237.

35 Шмелёв И. С. Няня из Москвы // Собр. соч. Т. 3. С. 183.

36 Шмелёв И. С. Няня из Москвы // Собр. соч. Т. 3. С. 181.

Вот как воспринимает герой романа «Пути небесные» православный монастырь:

«В глубокой благостной тишине, в запахе цветов, показавшемся ему целомудренным и благодатным, в робких и затаённых взглядах из-под напущенных на глаза белых платков трудившихся над цветами белиц, в шорохе поливавших струек, в верёвке ласточек, в дремлющих на скамьях старушках — во всём почувствовался ему “мир иной”. Тут впервые он ощутил неуловимо-бегло, что “эта жизнь имеет право на бытие”, что она “чувствует и поёт молчанием”»³⁷.

А вот описание католического монастыря из романа «Няня из Москвы»:

«Прямая дорога, плиты все, через сад, к большому дому... много там домов, старинные, серые. Лестницы!.. Буду я помнить лестницы эти ихние, ступеньки каменные... пудовики в ногах... Меня уже монашка под руку подымала. И всё-то лестницы, тёмные, старинные... холодок, а с меня пот льёт. Вверх, а там вниз, а там через другой сад, напутано... и опять лестница, по колидорам шли... а навстречу монашки, тишь такая, только одеяния шуршат... А в колидоре канаречки пели»³⁸.

В православном монастыре герой ощущает простоту, естественность, полноту жизни, единство с природой (цветы, ласточки — всё живое и на свободе). За молчанием угадывается глубина невысказанного чувства верующей души. Тишина — благостная, и во всём чувствуется незримое присутствие «иного мира».

А в католическом монастыре у героини совсем другие ощущения: запутанность пространства и тяжесть его преодоления, нет простоты, сложность и искусственность жизни — канарейки поют не в саду, а в коридоре. Тишина другая, не заполненная изнутри «инобытием», а «тишь», напоминающая могильную. Наполняется она не изнутри, а только «шуршанием одеяний».

Образы насельниц монастырей совершенно различны, хотя и очерчены довольно бегло. У православных «белиц» — «робкие и затаённые взгляды», а католические монашки у Шмелёва вообще не получают характеристики взгляда, словно бы у них и нет глаз, а следовательно, и души, только одну деталь отмечает Шмелёв в них — «шуршащие

37 Шмелёв И. С. Пути небесные // Собр. соч. Т. 5. С. 36.

38 Шмелёв И. С. Няня из Москвы // Собр. соч. Т. 3. С. 181.

одеяния». Этим автор ещё раз подчёркивает сугубо внешний характер католического подвижничества, недоступность и невозможность проникновения в сокровенные глубины человеческой души.

Православный монастырь предстаёт у позднего Шмелёва как место особого Божьего присутствия в мире (как православный храм), как место, где происходит самое главное — духовное прозрение, покаяние, обретение веры, встреча с Богом. Монашество — не только удаление от мира, но, что гораздо важнее, — приближение к Богу, соединение с Ним.

А католический монастырь у Шмелёва играет совершенно другую роль. Туда герой (например, Дарья Степановна Синицина — няня из романа «Няня из Москвы») отправляется не для поиска истины или встречи с Богом, а чтобы получить очень важное для героев романа «предсмертное письмо» графини (подобно тому, как герой волшебной сказки отправляется во враждебное людям тридевятое царство для поиска похищенной матери или невесты, яйца или иглы, в которых заключена смерть Кощея), которое одно только может уничтожить мысленного Кощея — сомнения Катеньки в верности её жениха. Католический монастырь воспринимается героем Шмелёва как мир чужой и опасный (когда Дарья Степановна входила в монастырь, её чуть не убило срубленным суком дерева), куда человек идёт не добровольно, а влекомый определённой нуждой и обстоятельствами.

Таким образом, анализ художественного изображения православного и католического монастырей показывает, что некоторая непрояснённая позиция И. С. Шмелёва по отношению к католицизму и симпатия к Западу, выраженные в повести «Неупиваемая Чаша», исчезают в более поздних эмигрантских произведениях.

Отношение к природе и братьям меньшим

И дело не только в разнице религий. Проблема, конечно, вырастает отсюда, но она сама по себе гораздо шире. Не только пространство православных и католических монастырей обладает различными онтологическими свойствами, но и всё пространство Востока и Запада в целом, например России и Франции. Если в России основу мироощущения героя составляет ощущение благодатного освящения мира: «просвещено всё тут, благословлено»³⁹, то во Франции мир (и человек) словно

пропитан грехом — силой искушающей, затмевающей чувство присутствия Христа в мире: «Куда ни глянешь, всё искушало сладостью соблазна»⁴⁰ — такое первое ощущение вызывает у героя Шмелёва Париж.

Также в России и во Франции различно отношение человека к природе и к братьям меньшим. Это наглядно показывает сравнение двух птицеловов: русского Солодовкина («Лето Господне») и француза мосье Руже («Птицы»). Солодовкин — скорее поэт соловьиного, птичьего дела, чем предприниматель. Шмелёв подчёркивает многократно, что Солодовкин отказывается брать лишние деньги (не берёт с отца за спор о жаворонке, выбрасывает гривенник Василь-Василича, когда выпускают птиц на Благовещение), вообще деньги для него — не главное. Он наслаждается другим — красотой и разнообразием пения птиц:

«А в Питере я всех охотников знаю — плень-плень, да трень-трень, да фитьюканье, а россыпи тонкой или там перещёлка и не проси. Четыре медали за моих да аттестаты. А у Бакастова в Таганке висит мой полноголосый, протодьяконом его кличут... так — скажешь — с ворону будет, а меленький, чисто кенарь. Охота моя, а барышей нет»⁴¹.

А мосье Руже смотрит на птиц прежде всего как на источник дохода. Он видит в них либо деньги, либо изысканное кушанье:

«И это будет тянуться... два месяца... На это время я всегда бросаю свою штукатурную работу... Одною сеткой можно нахлопать их... тысячи на две франков! У меня две площадки... вы понимаете? О, это, я вам скажу, золотые птички? А когда вы попробуете головки... — он сочно щёлкает языком, — тррэ бон⁴²?!»⁴³

То, что для русского человека составляет красоту жизни и природы, что приносит радость душе, то для француза — источник заработка и изысканное блюдо. Вот материализм и бездуховность западного образа жизни, где только один Бог — деньги и одна радость — телесное наслаждение. К тому же у Шмелёва в России птиц покупают больше всего для того, чтобы выпустить их весной, в день Благовещения, на волю:

«Я до того рад, что даже не вижу птичку, — серенькое и тёпленькое у меня в руках. Я разжимаю пальцы и слышу — пырхх... — но ничего не вижу. Вторую я уже вижу, на воробья похожа. Я даже её целую

40 Шмелёв И. С. Везд в Париж // Собр. соч. Т. 2. С. 169.

41 Шмелёв И. С. Лето Господне // Собр. соч. Т. 4. С. 50.

42 Très bien — очень хорошо (франц.).

43 Шмелёв И. С. Птицы // Собр. соч. Т. 2. С. 182.

и слышу, как пахнет курочкой. И вот она упорхнула вкось, вымахнула к сараю, села... — и нет её! Мне дают и ещё, ещё. Это такая радость! Пускают и отец, и Горкин»⁴⁴.

Мосье Руже тоже объят «радостным возбуждением»⁴⁵, но причины радости русского и француза различны.

Из приведённого примера видно, что Шмелёв изображает западного человека живущим исключительно плотской чувственной жизнью, в которой высшие нравственные идеалы души и её чистые наслаждения оказываются ненужными, просто непонятными. И, конечно, одной из основных причин этого является, по мнению Шмелёва, иная религиозная основа западного человека. Русский человек в изображении Шмелёва бескорыстен, прост, романтичен, всегда способен на широкий поступок, главное для него — не земное, а вечное. Он может быть и грешником (как Василь Василич из «Лета Господнего»), но душа его всё равно жива, он никогда не предаст и всегда способен на покаяние. А западный человек в прозе Шмелёва расчётлив, корыстен. Он не упустит своего, а на природу смотрит не как на прекрасное творение Божие, а как на источник дохода и наслаждения.

Выводы

Проходя через юношеский период увлечения Западом, пережив ужас революции, разглядев в эмиграции за блестящей внешностью Европы её истинное лицо и духовную пустоту, писатель осознанно возвращается к своим истокам, к православной культуре и вере. Путь России в XX в. он осознаёт как крестный путь на страдания и смерть, который должен завершиться воскресением. Эта глубокая вера в воскресение России есть неотъемлемый атрибут православного «пасхального» мировоззрения⁴⁶. Именно эта вера в возможность духовного возрождения России, русского народа, каждой человеческой души есть присущая практически всем великим русским писателям черта. Наиболее ясно

44 Шмелёв И. С. Лето Господне // Собр. соч. Т. 4. С. 48.

45 Шмелёв И. С. Птицы // Собр. соч. Т. 2. С. 182.

46 Подробнее о различии «пасхального» (восточного, православного) и «рождественского» (западного, католического) типов культур смотри статью: *Непомнящий В.* Удерживающий теперь. Феномен Пушкина и исторический жребий России. Предварительные итоги XX века // Новый мир. 1996. № 5. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/1996/5/uderzhivayushhij-teper.html

и ярко она выражена, пожалуй, у А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского и И. С. Шмелёва.

Таким образом, проблема православного Востока и католического Запада у Шмелёва разрешается в пользу Востока. Различие культур связано с различием религий. Православие в изображении И. С. Шмелёва — это общение с Богом, прикосновение к святости, освящение и преображение человека, а католичество, когда оно принято русскими, — отказ от веры и национальной идентичности.

Источники

Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. М.: Изд. Академии наук, 1959. Т. 8.

Шмелёв И. С. Собрание сочинений: в 5 т. М.: Русская книга, 1998.

Литература

Анатолий (Мартыновский), архиеп. Об иконописании. СПб., 1845. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anatolij_Martynovskij/ob-ikonopisanii/#0_2 (дата обращения: 1.12.2021).

Бусева-Давыдова И. Л. Русская иконопись от Оружейной палаты до модерна: поиски са크рального образа. М.: БуксМАрт, 2019.

Вратарница. О чем скорбит Богородица? М.: Даниловский благовестник, 1997.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма к мирянам. Письмо № 304. [Электронный ресурс]. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ignatij.htm> (дата обращения: 1.12.2021).

Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин, Ремизов, Шмелёв. М.: Скифы, 1991.

Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья. Борис Зайцев, Иван Шмелёв. Шмелёв Иван Сергеевич. М.: Дмитрий Буланин, 2003.

Мельник В. И., Мельник Т. В. Об одном мотиве в повести И. Шмелёва «Неупиваемая чаша». [Электронный ресурс. Образовательный портал «Слово». Филология. Литература. Литература XX века]. URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/37194.php> (дата обращения: 1.12.2021).

Мережковский Д. С. Царство Антихриста: Третья и четвертая тысяча. М.: Кучково поле, 2017.

Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе: умозрение в красках. М.: ИнфоАрт, 1991.

Черников А. П. Проза И. С. Шмелёва: концепция мира и человека. Калуга: Гриф, 1995.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

О НЕКОТОРЫХ
АРХАИЧЕСКИХ ЧЕРТАХ
В ВОСПРИЯТИИ
КАТЕГОРИЙ «СВЯТОСТЬ»
И «ГРЕХ» В НАРОДНОМ
ПРАВОСЛАВИИ
(ПОЧИТАНИЕ
ЗЕМЛИ-МАТЕРИ
И ЕГО МЕСТО В РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОСТИ)

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
доцент кафедры церковной истории
Сретенской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
priest@list.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Для цитирования: *Корытко О., прот.* О некоторых архаических чертах в восприятии категорий «святость» и «грех» в народном православии (почитание Земли-Матери и его место в русской религиозности) // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 286–302. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.017

Аннотация

УДК 2-664.3 (2-673)

В статье рассматриваются особенности народного восприятия таких основополагающих мировоззренческих категорий, как святость и грех, которые связаны с архаическими

представлениями о сакральности земли и с культом плодородия. После принятия крещения в картине мира восточных славян вместе с христианскими ценностями продолжали существовать и некоторые архаические элементы. Многие из них органично интегрировались в православную народную традицию и стали значимой частью религиозного сознания. Однако народные представления о грехе не всегда полностью совпадали с церковными этическими установлениями и каноническими нормами. Народная вера содержит ряд запретов и ограничений, прежде всего бытового и обрядового характера, которые не только не могут быть напрямую выведены из текста Священного Писания или святоотеческого наследия, но едва ли вообще могут быть сопряжены с православным учением. Такое расхождение во многом обусловлено специфическими особенностями восприятия святости, восходящего к дохристианской эпохе и связанного с архаическими представлениями о святости как об избытке жизненных сил, носительницей которых является, в частности, земля — подательница благ и кормилица человека. Следы этого почитания, прочно укоренённого в культурной памяти народа, имеются не только в произведениях фольклорного жанра, но и в бытовых практиках и даже религиозных обычаях, многие из которых актуальны и по сей день. Рудиментами подобного благоговейного отношения к земле, свойственного не только нашим предкам, но и современникам, следует признать, среди прочего, бытование специфических запретов на сельскохозяйственные работы в определённые православные праздники, а также обыкновение собирать лекарственные растения в особые дни церковного календаря.

Ключевые слова: народное православие, русская религиозность, святость, грех, земля-мать, культ плодородия, архаические представления.

About some Archaic Features in the Perception of the Categories “Holiness” and “Sin” in Folk Orthodoxy: Veneration of the Mother Earth and its Place in Russian Religiosity

Archpriest Oleg Korytko

PhD in Theology

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

Associate Professor at the Department of Church History
at the Sretensky Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 141300 Sergiev Posad, Russia
priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

For citation: Korytko, Oleg, archpriest. “About some Archaic Features in the Perception of the Categories ‘Holiness’ and ‘Sin’ in Folk Orthodoxy: Veneration of the Mother Earth and its Place in Russian Religiosity”. *Theological Herald*, no. 4 (43), 2021, pp. 286–302 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.017

Abstract. The article examines the peculiarities of the popular perception of such fundamental worldview categories as «holiness» and «sin», which are associated with archaic ideas about the sacredness of the earth and the worship of fertility. After the embracing of Baptism, some archaic elements continued to coexist with Christian values in the worldview of the Eastern Slavs. Plenty of them have been organically integrated into the Orthodox folk tradition and have become an important part of religious consciousness. However, the popular ideas about sin did not always fully match the Church's ethical guidelines and canonical norms. The popular faith contains a number of prohibitions and restrictions, primarily of a domestic and ritual nature which neither can be directly derived from the text of Holy Scripture or the patristic heritage nor can much be associated with Orthodox doctrine at all. This discrepancy is largely due to the specific features of the perception of holiness, dating back to the pre-Christian era and associated with archaic ideas about holiness as an excess of vitality, the holder of which is, in particular, the Earth as the giver of assets and the provider of man. Traces of this veneration, firmly rooted in the cultural memory of the people, are found not only in the works of the folklore genre but also in domestic practices and even religious customs, many of which are relevant to this day. Inter alia, the existence of specific prohibitions on agricultural work on certain Orthodox holidays, as well as the habit of collecting medicinal herbs on special days of the church calendar, should be recognized as rudiments of such a reverent attitude to the earth, characteristic not only of our ancestors but also of our contemporaries.

Keywords: folk Orthodoxy, Russian religiosity, holiness, sin, Mother-Earth, fertility cult, archaic ideas.

Десять столетий минуло с крещения нашего народа в днепровских водах. Века христианизации и просветительских трудов, проходивших не всегда гладко и безболезненно, сформировали особый тип русской религиозности, соединившей в себе христианские черты с архаическими представлениями ещё дохристианской эпохи.

Сей удивительный сплав очень ярко проявился в народной морали, которая, по верному замечанию В. М. Живова, «сохраняла определённую автономию по отношению к церковной доктрине»¹. Одной из важнейших категорий духовной жизни человека является понятие греха. Анализ представлений о грехе, очевидным образом противостоящем святости, помогает обнаружить такие мировоззренческие оппозиции, как *сакральное vs профанное, дозволенное vs запретное*, выявить ценности, которые определяют парадигму поведения человека и его образ мышления.

Авторы этнолингвистического словаря традиционной духовной культуры «Славянские древности»² вслед за Г. П. Федотовым³, изучавшим феномен народной веры на примере анализа духовных стихов, выделяют в качестве главной особенности народной этики категорию грехов против нравственного закона Земли-Матери. Выбранные в качестве материала для исследования духовные стихи — жанр религиозной поэзии, чрезвычайно популярный до революции, — дают благодатную почву для изучающего народное православие. Но сразу возникает резонный вопрос: какое отношение могут иметь сделанные в первой половине XX в. наблюдения (свой труд про духовные стихи Г. П. Федотов издал в 1935 г.) к современному народному православию? Насколько применимы сделанные исследователями выводы к русской народной вере сегодня?

Разумеется, было бы ошибкой утверждать абсолютную тождественность народного православия столетней давности и народного православия в его нынешнем виде. Разрыв с христианской духовной традицией, курс на который взяли пришедшие к власти большевики, на многие десятилетия вверх наш народ в культурно-историческое

- 1 Живов В. М. Грѣховодник. К истории слова и понятия // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / под ред. В. М. Живова. М., 2009. С. 426.
- 2 Толстой Н. И. Грех // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1: А–Г. М., 1995. С. 544–546.
- 3 Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого. М., 1991.

беспамятство и даёт о себе знать и поныне. Однако, несмотря на это, сохраняется в религиозности русского человека нечто трудноуловимое, что не преодолено до конца многовековой и терпеливой просветительской деятельностью Церкви и уж тем более не выжжено калёным железом атеистической пропаганды, затуманившей, но не истребившей религиозное чувство народа. С открытием возможностей беспрепятственно изучать собственную культуру и историю, с погружением в мир национальной традиции что-то глубинное, родное всколыхнулось в душе русского человека.

Вне всякого сомнения, исторические перемены необратимы, и в реку истории не войти дважды. Но одно совершенно точно: «второе Крещение Руси», как ещё иногда называют постсоветскую эпоху, сопровождается теми же миссионерскими вызовами и задачами, с которыми сталкивались наши далёкие предшественники на ниве духовного просвещения. Сознание наших современников сложно назвать полностью христианским, в чём приходится убеждаться, в том числе, и на примере собственного скромного пастырского опыта.

Возвращаясь к теме греха, особенностей его восприятия современным русским человеком — носителем православной духовной традиции, а также интерпретации выводов о народной морали, сделанных исследователями народной веры, необходимо ввести несколько предварительных поясняющих замечаний об архаическом понимании святости (в силу её очевидной противоположности греху) и месте Земли-Матери в славянских религиозных представлениях, чтобы сопоставить их с современными данными и оценить справедливость проведения религиозоведческих параллелей.

Святость как изобилие жизненных сил

Представления о сакральности выражались в языке древних славян словами с корнем *svęt-. Выдающийся отечественный филолог В. Н. Топоров, подробно изучавший феномен древнерусской святости и посвятивший этой теме внушительную двухтомную монографию⁴, пишет о том, что праславянское *svęt этимологически восходит к индоевропейскому корню *k'ucn-to-. Для понимания специфики древнеславянского восприятия святости В. Н. Топоров предлагает взглянуть на праславянское

4 Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.

*svēt- в общеиндоевропейском контексте^{5,6}. Анализируя данные индоиранских (в частности, древнеиндийского, авестийского, хотаносакского, скифского, тохарских А и В), германских (в частности, готского и древнеанглийского), а также балтийских языков, Топоров реконструирует индоевропейские истоки концепции святости, стремится определить языковую мотивировку, вскрывающую значение этой важнейшей для архаической картины мира категории.

Индоевропейское значение *k'цen-to-, унаследованное, в том числе, и праславянским *svēt-, неразрывно связано с представлениями о **жизненной силе, росте, плодородии** и выражает идею **возрастания, изобилия и процветания**. Особенно ярко эти значения проявляются, в частности, в индоиранских языках. Так, например, в текстах Ригведы — одного из древнейших памятников ведийской литературы — зафиксированы многочисленные формы, производные от глагола śū-(śvā-) — «вспухать», «набухать», «возрастать», «увеличиваться в размере» и т.п. Есть среди них и форма śvāntá-, которая точно соответствует индо.-европ. *k'цen-to- и праслав. *svēt-. Обращают на себя внимание контексты употребления указанной формы: одни из них напрямую связаны с огнём (очевидно, полученным специальным образом и потому имеющим сакральное значение), а другие — с идеей процветания и возрастания в силе. Мифологические образы святости огня будут впоследствии характерны и для славянской традиции.

Схожую «огненную» тематику встречаем и в авестийском. Но при этом святостью (*spənta-* — «святой») наделяется не только огонь, но и «разные формы психо-ментальной деятельности и её результатов»⁷. Речь, в частности, идёт о «святой мудрости», носителями которой, в соответствии с древнеиранскими (зороастрийскими) представлениями, являются Небо («верхняя мудрость», разум) и Земля («нижняя мудрость», плодоносящее начало). Очевидно, что соединение этих видов мудрости обеспечивает непрерывное продолжение жизни и вечное бытие мироздания. Топоров указывает на особую внутреннюю связь идеи бессмертия и святости в текстах Авесты и подчёркивает, что подобное «понимание святости как формы бессмертия, обеспечиваемого

5 Топоров В. Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svēt // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184–252.

6 Топоров В. Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология. 1986–1987 / под ред. Ж. Ж. Варбот, Л. А. Гиндина, Г. А. Климова, В. А. Меркуловой, В. Н. Топорова, О. Н. Трубочёва. М., 1989. С. 3–50.

7 Там же. С. 14.

целостностью и возрастанием жизненной силы, также близко тому, что реконструируется для славянской духовной традиции и находит отражение в представлениях о святости в ряде памятников древнерусской житийной литературы»⁸.

Но самое интересное наблюдение исследователя относится к тому, что предлагают данные хотаносакского (хотанского) языка, принадлежащего к восточно-иранской группе. В этом языке мотив мудрой Матери-Земли раскрывается наиболее ярко и выразительно. Для названия земли в нём могут использоваться два слова, несущие в своих частях элемент «святости»: *ysamaśśandaā* — «святая земля» и просто *śśandaā* — «святой». Факт равноправного употребления этих лексем и, более того, сама возможность атрибутировать землю по принципу свойственной ей святости, даже без дополнительного указания на объект, даёт все основания утверждать крепкую связь между данными понятиями.

Рассмотрение праслав. **svęt-* на этом фоне позволяет предположить наличие подобных смыслов в понимании земли как носительницы святости и в картине мира древних славян, особенно с учётом установленных лингвистами тесных славяно-иранских схождений в области духовной культуры⁹.

Впрочем, древнеславянская семантика святости как изобилия сил, плодородия и «жизненности» может быть подтверждена не только автоматическим проецированием данных индоевропейских языков на праславянскую реальность. Подтверждается она и эмпирически: в особо трепетном, сохраняющемся по сей день отношении русского народа к земле. Безусловно, идеи плодovitости и биологической силы занимают существенное место в аксиологической системе любого народа, но в случае со славянами они приобретают особое звучание и значение, поскольку «сопряжены прежде всего с земледельческим характером их осёдлой культуры»¹⁰.

8 Топоров В. Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // *Этимология*. 1986–1987 / под ред. Ж. Ж. Варбот, Л. А. Гиндина, Г. А. Климова, В. А. Меркуловой, В. Н. Топорова, О. Н. Трубочёва. М., 1989. С. 13.

9 Подробнее об этом см.: *Зализняк А. А.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // *Вопросы славянского языкознания*. 1962. Вып. 6. С. 28–47; *Трубочёв О. Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // *Этимология*. 1965. Материалы и исследования по индоевропейским и другим языкам. М., 1967. С. 3–81; *Jakobson R.* *Slavic Mythology* // *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. 1972. P. 1025–1028.

10 *Журавлёв А. Ф.* Древнеславянская фундаментальная аксиология в зеркале праславянской лексики // *Он же.* Эволюции смыслов. М., 2016. С. 72.

Выражения «святость материнства», «святая земля» очень органично звучат для русского уха. Где как не в материнстве выражается полнота жизненных сил человека? Что как не земля является воплощением этих жизнедающих сил в природе? Показательным представляется в связи с этим и замечание О. Н. Трубачёва, сделанное им в отношении употребительной русской поговорки: *свято место пусто не бывает*, изначальный смысл которой, по мнению учёного, дешифруется из наличия в ней явной смысловой оппозиции святой пустой: изобильное место не бывает пустым. Пустое и бесплодное противостоит, таким образом, плодоносящему и рождающему новую жизнь началу, которое в силу именно этих своих качеств свято и благословенно. Эта поговорка, по убеждению Трубачёва, «говорит сама за себя и дышит архаикой»¹¹.

С принятием крещения наш народ включил в сложный комплекс христианских представлений и особое почитание Матери-Земли, ставшее отголоском архаического культа плодородия, понимаемого как выражение жизненных сил человека, природы и всего мироздания.

Народное почитание Земли-Матери: традиции, обряды, запреты

Как уже было отмечено выше, представления о святости земли уходят корнями в индоевропейскую древность. Для славян, наследовавших подобные воззрения, образ земли также был неразрывно связан с рождающим материнским началом, мудростью и жизнью.

Все тот же В. Н. Топоров отмечал, что для индоевропейцев Земля (имя собственное для образа земли), «несомненно, обладает высшим религиозно-аксиологическим статусом, подтверждаемым и характером её культа»¹². Этот статус даже можно назвать божественным, о чём говорит упоминание Земли среди языческих божеств в одном из самых популярных древнерусских апокрифов «Хождение Богородицы по мукам»¹³.

11 Трубачёв О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // *Он же. Труды по этимологии: слово, история, культура.* М., 2005. Т. 2. С. 428.

12 Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери *Zemīa & *Mātē (*Mati) // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. Сборник научных трудов. М., 2000. С. 245.

13 Апокрифы Древней Руси / сост., предисл. М. В. Рождественской. СПб., 2002. С. 160.

Конечно, сегодня едва ли найдётся человек, который искренне верит в божественность земли, если только он не сознательно исповедует язычество и не отвергает всякую связь с христианской Церковью. Между тем и поныне сохраняются в нашем народе некоторые примечательные обычаи, которые свидетельствуют о том, что почитание земли всё ещё живо, хотя имеет во многом интуитивный характер и трудно объяснимо самими носителями этих культурных традиций. Люди воспроизводят модели поведения, которые восприняли от родителей, бабушек или дедушек, но не всегда могут дать рациональное обоснование своих действий, ссылаясь лишь на мудрости предков.

Замечательным примером, иллюстрирующим живость и актуальность народных представлений о святости земли, является и по сей день сохраняющийся обычай «не беспокоить» землю в праздник **Благовещения**. Данный праздник всегда особо почитался на Руси, и это не случайно. Будучи напрямую связан с зачатием земной жизни Иисуса Христа, являясь «главной нашей спасения», как поётся в церковном тропаре, он занимал важнейшее место в народном религиозном сознании, осмыслявшем его как начало нового природного и сельскохозяйственного цикла и ассоциировавшем его с обновлением жизненных сил земли. Именно поэтому в этот день строго запрещались любые аграрные и хозяйственные работы, затрагивавшие или «тревожащие» землю: не только копание или вспашка почвы, но и забивание кольев и установка заборов. По народным представлениям, «до Благовещения земля “спит” или “беременна”, а в день Благовещения она “раскрывается” и выпускает на свет растения, змей, насекомых»¹⁴. Как сообщают авторы этнографической энциклопедии «Русский народ», по крестьянским представлениям, «в день Благовещения Сам Бог благословляет землю, открывает её на сеяние. Отсюда возник обычай накануне этого праздника или на самый праздник освящать просфоры или семена: те и другие потом хранились крестьянами до первых весенних посевов как знак видимого благословения Божия для хорошего роста и плодородия своих нив»¹⁵.

В 1992 г. от жительницы г. Скопина Рязанской области О. Ф. Коробейниковой автору доводилось слышать благочестивое сказание о том, как некая мать предупреждала свою дочь воздерживаться в праздник Благовещения от любых, даже самых простых работ,

14 Толстой Н. И. Грех // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 545.

15 Русский народ (Вера и обычаи. Работа и быт. Будни и праздники). Этнографическая энциклопедия в 2 т. / гл. ред., сост. О. А. Платонов. М., 2013. Т. 1: А–Н. С. 94.

ссылаясь на народную поговорку, что в сей день «птица гнезда не вьёт, девица косы не плетёт». В ответ молодая девушка показала на горлицу, занимавшуюся как раз в тот момент сооружением гнезда на соседнем дереве. Тотчас, будто в назидание людям, пернатая нарушительница ритуальных норм была растерзана появившимся внезапно соколом.

Работа в церковные праздники вообще считалась тяжёлым грехом в народе, поскольку может привести «к нарушению природного равновесия и установленного миропорядка»¹⁶. За труд в эти дни человека и, даже шире, всю общину может постигнуть серьёзное наказание в виде неурожая, болезней скота или природных бедствий.

Сопоставимый по значимости запрет тревожить землю относится к великому празднику **Пятидесятницы (Святой Троицы)** и следующему за ним **Духову дню**. Вообще праздники так называемого Троицкого цикла, включающие в себя Вознесение, Семик, Троицу и Духов день, занимают особое место в народном земледельческом календаре и отмечают конец весны и начало лета. В эти дни строго воспрещается всякая работа на земле, причём запрет распространялся не только на сельскохозяйственную обработку, но и вообще на всякое физическое воздействие на неё (например, ковыряние палкой или бросание ножика). Нарушение запрета, совершение греха против земли, по народному убеждению, способно привести к неурожаю или болезням растений. В популярных сегодня интернет-рубриках «Что можно и чего нельзя делать на N-ский церковный праздник?» часто приводится суждение о том, что «на Троицу и в Духов день нельзя касаться земли»¹⁷, работать на огороде и в саду, выливать помой на землю. Такие запреты, как отмечают авторы «Славянских древностей», связаны с восточнославянскими представлениями о том, что в Духов день земля — именинница¹⁸.

Облекаясь Божественной силой, которая разливается в эти дни по всей вселенной, земля таким образом освящается. С данным представлением связан также бытующий и поныне обычай собирать именно в праздник Святой Троицы и Духов день лекарственные растения,

16 «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 2004. С. 95.

17 См., например, советы и рекомендации, размещённые на следующих популярных Интернет-ресурсах: URL: <https://www.kp.ru/putevoditel/kalendar-prazdnikov/dukhov-den/primety-na-dukhov-den/>; URL: <https://pronedra.ru/v21-chto-mozhno-i-nelzya-delat-17-iyunya-v-dukhov-den-389922.html>; URL: <https://ftimes.ru/389532-kakie-zaprety-sushhestvovalina-duhov-den-21-iyunya-i-pochemu-lyudi-boyalis-ih-narushat.html> и др.

18 *Агапкина Т. А.* Духов день // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 158.*

поскольку заготовленные травы отличаются особой целительной силой. Так, например, на Русском Севере (в частности, в Вологодской области)¹⁹ существует практика сбора в этот день листьев чёрной смородины, употребление которых в течение года, как считается, приносит облегчение страдающим от аллергии и других болезней. Схожие поверья распространяются и через многие современные средства массовой информации и Интернет, которые рекомендуют в эти дни «запасть целебными травами и цветами»²⁰, «если же в праздник Святой Троицы женщины не успевали собрать лечебных трав, то в Духов день они исправляли это. Ведь, согласно поверьям, в этот праздник все травы не теряют своей особой силы и способны так же вылечить, как травы, собранные на Троицу»²¹. Особой силой, по народным верованиям, обладают сорванные ветви берёзы. Нередко их после освящения в храме ставят в домашний угол с иконами. В сельской же местности существует обычай бросания ветвей в реку или же на нивы. «Наряженная, опетая, накормленная, прославляемая в течение нескольких дней, берёзка рассматривалась как некое вместилище растительных сил. Брошенная или поставленная в хлебное поле, она должна была отдать всю свою силу, энергию роста и плодородия зеленеющей ниве, способствовать урожаю и, соответственно, благополучию людей»²². Таким образом, идея животворности Святого Духа, явленного миру, соединилась в народе с архаическими представлениями о Матери-Земле и органично связанным с ней культом растительности.

Отношение к земле как к святыне и источнику силы встречается и поныне и выражается не только в описанных выше случаях её почитания на некоторые церковные праздники, которые придают этому отношению некий «православный» характер и объяснение. Примечательным обычаем является современная практика брать в качестве святыни землю из почитаемых паломниками мест: ярким примером, в частности, служит «земелька с Богородичной Канавки» в Дивеево — тропы, где, согласно свидетельству преподобного Серафима Саровского, прошла Пресвятая Богородица.

19 Этой информацией автор обязан Е. Н. Павлушковой, уроженке этих мест.

20 URL: <https://ftimes.ru/389532-kakie-zaprety-sushhestvovali-na-duhov-den-21-iyunya-i-pochemu-lyudi-boyalis-ih-narushat.html>

21 URL: <https://pronedra.ru/v21-chto-mozhno-i-nelzya-delat-17-iyunya-v-duhov-den-389922.html>

22 Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб., 2009. С. 709–710.

Особого упоминания заслуживает существовавший долгое время в народе обычай, отражённый, кстати говоря, в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», предварять церковную исповедь рассказом земле о совершённых грехах — «обряд прощания с землёю». Поскольку, как отмечал профессор С. И. Смирнов, подробно исследовавший данный феномен, «земля мыслилась как судия и как искупительница грехов»²³, она принимает на себя людские вины, освобождает от них и, точно любящая мать, покрывает преступления человека. И хотя, по свидетельству учёного, этот обычай был распространён главным образом среди старообрядцев-беспоповцев, но и среди православных верующих он также встречался и в этом случае мыслился как обряд, дополняющий церковную исповедь: земле исповедуют только те грехи, «которых не спросит священник, грехи против самой земли»²⁴. Сохраняется ли этот обряд в народно-православной среде сегодня, сказать довольно трудно за отсутствием прямых об этом свидетельств.

Тесно сопряжён с древним культом плодородия также ряд запретов, касающихся **обращения с едой**. Так, например, категорически возбраняется играть с пищей, особенно с хлебом, который является для славян воплощением рождающей силы земли и к тому же символом вечности²⁵. Именно поэтому хлеб и зерно — постоянные участники различных народных обрядов, в которых они выполняют роль священного знака благополучия и достатка.

Можно вспомнить, к примеру, символический акт выноса каравая при встрече дорогих гостей, целующих хлеб и затем вкушающих его часть. Любопытно, кстати, что обычай встречи гостя с караваем сегодня распространён в среде духовенства, в том числе столичного. Это, в частности, касается практики встречи епархиального архиерея, которая происходит, как правило, перед литургией. Поскольку же вкусить от предлагаемого хлеба архипастырь всё равно не может, он ограничивается лишь символическим поцелуем хлеба. Ещё одной примечательной деталью данного обычая служит личность держателя каравая. Поскольку настоятель встречает архиерея у въезда на территорию храма, то сам акт преподнесения хлеба делегируется, как правило, его супруге. При свойственном архаическому сознанию функциональном отождествлении земли и женщины женщина-мать с огромным караваем

23 Смирнов С. И. Исповедь земле // БВ. 1912. Т. 4. № 11. С. 526.

24 Там же. С. 536.

25 Подробнее о культуре хлеба см.: Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. München, 1991.

(образным плодом земли), встречающая почётного гостя у входа в храм, может рассматриваться, говоря языком М. Элиаде, как иерофания²⁶, явленная в данном случае в женском модусе символическим способом в ритуальном контексте.

Можно вспомнить также и поныне распространённый свадебный обычай осыпать зерном молодожёнов, что воспринимается как пожелание им материального достатка, здоровья и многочадия. Эти и другие сохранившиеся в нашем народе практики архаического происхождения также отсылают нас к общеславянскому почитанию Земли-Матери. Вообще подобное сакральное отношение к хлебу и злаковым, безусловно, встречается и в других культурах. Это, можно сказать, архетипическое представление, поскольку хлеб — основная и важнейшая еда на столе человека. Для древнего же славянина хлеб и зерно священны ещё и в силу святости земли, их произведшей. Высокий аксиологический статус пшеничного хлеба, а также злаков, используемых для его изготовления, приобрёл в сознании наших предков дополнительное обоснование в связи с евхаристическим контекстом его использования. Всякий «белый» хлеб рассматривался в народной среде как прообраз или даже потенциальный субстрат хлеба евхаристического. Проекцией данной сакрализации становилось особое отношение к столу, который часто воспринимался благочестивыми христианами как подобие алтарного Престола. В 1989 г. автору этих строк доводилось слышать порицание недолжного обращения с обеденным столом из уст жительницы Рязанской области В. Е. Кузнецовой, происходившей из крестьян Курского региона: «Не смей делать так (стучать по столу. — *Авт.*) Стол — это престол».

В современной российской деревне, связывающей начало нового земледельческого цикла с зимними святками, которые сопровождаются в том числе и колядованием, а также магическими действиями с зерном и хлебом²⁷, этим обычаям придают символическое значение. «Несмотря на то, что в настоящее время колядование не является серьёзным магическим обрядом, обрядовое слово в устах младшего поколения не теряет заклинательного характера и актуализируется стремлением привлечь в дом благополучие, довольство, достаток,

26 См., например: *Элиаде М. Священное и мирское* / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994. С. 17–19.

27 См.: *Сережко Т. А. Народная религиозность в современной крестьянской субкультуре*: дисс. на соискание учёной степени кандидата философских наук: 24.00.01. Белгород, 2010. С. 98.

здоровье»²⁸, — свидетельствует Т. А. Сержко, исследовавшая проявления народной религиозности в российских сёлах и деревнях.

Трепетное отношение к земле, являвшейся кормильницей человека, от которой зависели его жизнь и благополучие, нашло выражение в формировании замечательной народной мифопоэтической традиции, выделившей образ Земли «среди всех других природно-космологических образов особой интимностью отношения к нему, редкой полнотой, целостностью и вместе с тем детальностью представлений о нём и... столь же высокой степенью антропоморфизма, персонифицированности и даже одухотворённости, что земля стала Землёй, мифологическим персонажем»²⁹.

Определения «мать-сыра земля», «земля-матушка» на слуху у человека русской культуры едва ли не с младенчества. Ребёнок растёт на мифологических образах, заимствованных из русских сказок, где главный герой, прикоснувшись к земле, обретает богатырскую силу или способность менять облик — стать то «серым волком», то «ясным соколом». Без преувеличения, и по сей день к Земле-Матери «стекаются наиболее таинственные и глубокие религиозные чувства»³⁰ русского человека. Прилагая к земле упомянутые выше и подобные им ласковые эпитеты, наш народ распространил её сакральность на всё место своего проживания. Отсюда и представления о святости родной земли (Русской земли), о Родине-Матери и, соответственно, о её «священных рубежах», которые необходимо хранить и защищать. Сакральностью, таким образом, наделяется не только земля как материальная субстанция, то есть плодородная почва, производящая растения и питающая животных и людей, но и всё пространство проживания народа — физическое и духовное: будь то страна как территория, как «священная держава» (о чём поётся в современном российском гимне), или же как Святая Русь, высший духовно-нравственный идеал народной жизни.

28 См.: Сержко Т. А. Народная религиозность в современной крестьянской субкультуре: дисс. на соискание учёной степени кандидата философских наук: 24.00.01. Белгород, 2010. С. 100.

29 Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери. С. 268.

30 Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М., 2015. С. 24.

Выводы

Сложно не согласиться с заключением авторов «Славянских древностей», справедливо указывавших на то, что «в народной религии, народной морали существовали целые комплексы представлений и действий, оцениваемых такой мерой добра и зла, которая была чужда христианскому мировосприятию в принципе»³¹. Но при этом в народном сознании данные комплексы представлений не только не входили в противоречие с христианским самоопределением людей, но и были органичной частью народной души, «предопределяющей и матрицирующей определённый религиозно-психологический тип и весь его жизненный контекст»³².

На первый взгляд, может показаться, что почитание земли, являющееся отголоском древнего культа плодородия, а потому характерное прежде всего для общества с аграрной экономикой, сегодня едва ли выходит за пределы сёл и деревень, сохраняющих патриархальный уклад жизни, хотя даже современные крестьянские (фермерские) хозяйства, испытывают ныне огромное влияние высоких технологий.

Живя в постиндустриальном обществе, определяющую роль в развитии которого продолжают играть города как центры промышленности, производства услуг и получения знаний, мы могли бы ожидать общей деградации (если не полного исчезновения) подобных архаических представлений о земле. Вместе с тем активно развивающееся в России дачное движение, популярность идеи так называемых родовых поместий, пропагандируемой такими неоязыческими(?) сектами, как, например, «Звенящие кедры России», и воспринятой даже на политическом уровне через реализацию государственной программы о бесплатном предоставлении в ряде регионов 1 гектара каждому желающему — всё это свидетельствует о том, что тяга к земле у русского народа не ослабевает и остаётся одной из конституирующих особенностей национального самосознания. Более того, даже люди, родившиеся в городах и проведшие всю свою сознательную жизнь в урбанистической среде, испытывают потребность в общении и «единении» с природой.

Однако при этом следует признать, что сегодня сложилась довольно парадоксальная ситуация, при которой в сознании многих людей такая любовь к природе совершенно неоправданно противопоставляется

31 Толстой Н. И. Грех // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 545.

32 Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери... С. 243.

христианскому мировоззрению. Видимо, дали о себе знать долгие столетия упорной борьбы Церкви с проявлениями язычества. Но включение «зелёной повестки» в современную просветительскую деятельность Церкви с совершением особого чина молебного пения «о сохранении творения Божия»³³, с участием в различных экологических проектах и акциях призвано разрешить это историческое недоразумение и преодолеть непонимание людьми истинного отношения христианина к окружающей природе, которая мыслится им как «дом, где человек является не хозяином, а домоправителем, а также храм, где он священник, служащий, впрочем, не природе, а единому Творцу. В основе понимания природы как храма лежит идея теоцентризма: Бог, дающий *всему жизнь и дыхание и всё* (Деян. 17, 35), является Источником бытия. Поэтому сама жизнь в многообразных её проявлениях носит священный характер, являясь Божиим даром, посприятие которого есть вызов, брошенный не только божественному творению, но и Самому Господу»³⁴.

Источники

Jakobson R. Slavic Mythology // Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. 1972. P. 1025–1028.

Агапкина Т. А. Духов день // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2: Д–К (Крошки). М., 1999. С. 157–158.

Апокрифы Древней Руси / сост., предисл. М. В. Рождественской. СПб.: Амфора, 2002.

Зализняк А. А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. 1962. Вып. 6. С. 28–47.

«Народная Библия»: восточнославянские этимологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. М.: Индрик, 2004.

Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб.: Азбука-классика, 2009.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Отдел внешних церковных связей, 2008.

Русский народ (Вера и обычаи. Работа и быт. Будни и праздники). Этнографическая энциклопедия в 2 т. / гл. ред., сост. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2013.

33 Текст соответствующего чина утверждён решением Священного Синода Русской Православной Церкви 13 июля 2015 г. (журнал № 41). Согласно этому решению, данное молебное пение ежегодно совершается во всех храмах Московского Патриархата в первое воскресенье сентября.

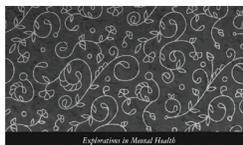
34 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008. С. 148–149.

- Смирнов С. И.* Исповедь земле // БВ. 1912. Т. 4. № 11. С. 501–537.
- Страхов А. Б.* Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. München: Verlag Otto Sagner, 1991.
- Толстой Н. И.* Грех // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Институт славяноведения РАН — Международные отношения, 1995. С. 544–546.
- Трубачёв О. Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология. 1965. Материалы и исследования по индоевропейским и другим языкам. М.: Наука, 1967. С. 3–81.
- Трубачёв О. Н.* Труды по этимологии: слово, история, культура. В 4 т. М.: Языки славянской культуры, 2005. Т. 2.

Литература

- Живов В. М.* Грѣховодник. К истории слова и понятия // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / под ред. В. М. Живова. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 405–430.
- Журавлёв А. Ф.* Эволюции смыслов. М.: ЯСК, 2016.
- Сережко Т. А.* Народная религиозность в современной крестьянской субкультуре: дисс. на соискание учёной степени кандидата философских наук: 24.00.01. Белгород, 2010.
- Топоров В. Н.* К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери *Zemja & *Mātē (*Matī) // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. Сборник научных трудов. М.: Индрик, 2000. С. 239–371.
- Топоров В. Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svet // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С. 184–252.
- Топоров В. Н.* Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология. 1986–1987 / под ред. Ж. Ж. Варбот, Л. А. Гиндина, Г. А. Климова, В. А. Меркуловой, В. Н. Топорова, О. Н. Трубачева. М.: Наука, 1989. С. 3–50.
- Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис; Школа «Языки русской культуры», 1995.
- Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого. М.: Прогресс; Гнозис, 1991.
- Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М.: Sam and Sam, 2015.
- Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: МГУ, 1994.

РЕЦЕНЗИИ



EVIL EYE, *JINN* POSSESSION,
AND MENTAL HEALTH ISSUES
AN ISLAMIC PERSPECTIVE

G. Hussein Rassool



Rassool H. G.

EVIL EYE, JINN POSSESSION, AND MENTAL HEALTH ISSUES: AN ISLAMIC PERSPECTIVE

London; New York (N.Y.): Routledge, 2019. (Explorations in Mental Health). 330 p. ISBN 978-1-138-65321-4

УДК 82-95 (616.89) (28)

DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.018

Сравнительно недавно в серии «Исследования в области психического здоровья» престижного академического издательства «Рутледж» увидела свет книга директора психологического департамента и декана факультета свободных искусств и наук Международного открытого университета Дж. Хусейна Рассула. Профессор Рассул уже много лет разрабатывает подход психологического консультирования с точки зрения ислама и активно публикуется по этой теме, в частности в том же издательстве «Рутледж». Книга «Сглаз, одержимость джинном и проблемы психического здоровья: исламская перспектива» представляет интерес сразу по нескольким причинам. Во-первых, это любопытный пример синтеза исламской духовности и психологического консультирования. Во-вторых, в книге дан репрезентативный очерк представлений о месте одержимости в современном исламе. В-третьих, она претендует на сочетание сугубо религиозного языка с академичностью научной психологической литературы. Все эти аспекты заставляют нас обратиться к этому труду подробнее.

Всего в книге 25 глав, но основными структурными единицами, разделяющими её содержание, являются части, их три: первая — вводящая, в ней читателя знакомят с основами ислама как религии и принципами психологии и биоэтики, развитыми в современной исламской мысли; вторая часть посвящена описанию того места, которое сглаз, одержимость и колдовство занимают в исламском богословии и в жизни

верующих; в третьей части рассматриваются формы терапии одержимости и связанных с ней расстройств.

Уже с самого начала чтения становится ясно, что перед нами не совсем академический текст. Автор, как и положено мусульманину, всегда выделяет имена Мухаммеда, почитаемых богословов и исламских подвижников — очевидно, что текст пишет религиозный человек, который не только не скрывает своих убеждений, но и подчёркивает их. В первой части автор замечает, что книга преследует цель дать «лучшее понимание мусульманских убеждений об одержимости и о том, как работать с пациентами, придерживающимися таких убеждений» (с. XI), и должна стать «руководством для специалистов в области психического здоровья, социальных работников и психологов» (с. XI). Согласно автору, современные мусульмане, страдающие психическими болезнями, испытывают двойное давление: как жертвы болезни и как мусульмане, поскольку негативный образ, сложившийся в современном мире после 11 сентября, изначально стигматизирует их, а личное религиозное мировоззрение не позволяет спокойно обращаться к западным психологам и психиатрам. В начале книги профессор Рассул говорит о том, что сглаз, одержимость джинном и чёрная магия, по сути, являются психологическими проблемами. Из этого положения можно сделать вывод, что автор намерен показать их сугубо психологическую природу, редуцировав религиозный элемент до мифологического выражения психических процессов. На деле же всё обстоит совершенно иначе, определяющим в работе является именно религиозный элемент, который вводится в психологическое руководство через две разработанные в современной психологии и психиатрии категории: «религиозные и духовные проблемы» (раздел, впервые появившийся в IV редакции Международного классификатора психических расстройств¹) и культурно-связанный синдром. Последняя категория вбирает в себя все идентифицируемые с отдельным сообществом или культурой представления о расстройстве сознания, в эту рубрику помещаются и шаманская болезнь, и транс, и одержимость. Но, как мы уже замечали, это лишь общая подводка к тому, чтобы перейти на религиозный язык изложения. Далее профессор Рассул раскрывает представление о болезни в исламе, в частности указывая на трихотомичность природы человека и убеждённость во всеопределяющей воле Бога. Почти треть первой части книги посвящена достаточно тривиальным для знающего авраамическую традицию читателя рассуждениям, правда, профессор Рассул

1 Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Arlington (Va.), 42000.

подаёт их как исключительно исламские, не имеющие аналогов в иудео-христианской культуре.

Вторая часть значительно более специфична. Вся она строится вокруг описания места сглаза, одержимости и колдовства в исламе. Значимым является тот факт, что, в отличие от христианства, все три феномена имеют абсолютное подтверждение в Коране и сунне и, следовательно, несомненно реальны для мусульман. Согласно мусульманским представлениям, сглаз — универсальный механизм, который действует повсюду и ведёт к порче, выражающейся в разных формах изменения сознания и поведения. Сглаз может быть наведён как человеком, так и джинном, даже сам человек может нечаянно навести на себя сглаз. Поскольку книга является руководством для врачей и консультантов, профессор Рассул приводит подробный перечень симптомов сглаза. Стоит отметить, что, с точки зрения Рассула, сглаз имеет духовную природу и поэтому не может быть описан лишь симптомами, проявляющимися в материальном мире, как не может быть и вылечен исключительно лекарствами. Отдельно Рассул останавливается на способах защиты от сглаза как дозволенных, с точки зрения ислама (чтение отдельных стихов Корана), так и недозволенных, но популярных (амулеты).

Аналогично описывается и одержимость джинном. Прежде всего Рассул поясняет, что в исламе джинны — подобные людям существа, имеющее свободную волю, пол, семью и могущие принять ту или иную религию (именно так появились джинны-мусульмане, услышавшие проповедь Мухаммеда в Медине). Джинны способны вселяться в людей, тем самым воздействуя на них психически и физически. Опираясь категорией неспецифического диссоциативного расстройства из DSM IV, Рассул включает одержимость в психические болезни, при этом подчёркивая одновременно и её духовную природу. Поскольку одержимость очень напоминает психические расстройства, то у мусульман (как и у христиан) возникает вопрос её диагностирования. По Рассулу, безошибочных критериев здесь нет, но указывать на одержимость могут агрессивное поведение, проявляющееся при контакте со святыней: отвержение призыва на молитву, злобная реакция на чтение Корана и т. п. Навязчивые мысли, часто хульного содержания (в исламе они называются *Waswâs al-Qahri*, или непреодолимый шёпот), также относятся Рассулом к форме воздействия злого духа, имеющей психическое проявление и диагностирующейся как вариант обсессивно-компульсивного расстройства.

Отдельно в книге описывается колдовство, реальность которого, как и сглаза, подтверждена для мусульман авторитетом Корана и шариата. Колдовство воспринимается как способность сверхъестественного воздействия на человека, его источником может быть и другой человек, и джинн. Рассул описывает симптомы колдовства, которые часто совпадают с обычными психическими или эмоциональными расстройствами, но не излечиваются медицинскими средствами, поскольку имеют неестественное происхождение. Завершает вторую часть автор так: «Многие пациенты-мусульмане, посещающие лечебные центры для избавления от колдовства или одержимости джиннами, могут на деле страдать от психологических проблем, а не реальной одержимости. В клинической практике очень немногие люди на самом деле одержимы джиннами или околдованы, даже если они проявляют симптомы колдовства или одержимости» (с. 181). Казалось бы, это утверждение должно вернуть книгу в строго академическое нерелигиозное русло, но почти сразу идёт такой пассаж: «Эти сверхъестественные явления, имеющие метафизическое происхождение, не работают по правилам, известным ортодоксальной, ориентированной на Запад медицинской культуре. Состояния колдовства или магии могут иметь диагностируемые симптомы, при этом совмещаясь с этиологией неизвестного происхождения или аномальным триггером. Результаты медицинских и психологических вмешательств в этих условиях являются неудовлетворительными и ограниченными» (с. 182). Из этого противоречивого утверждения следует, что для особых болезней должно быть и особое лечение, именно ему и посвящена заключительная часть книги.

Третья часть фактически является настоящим руководством для работы с духовно больным, с точки зрения ислама, человеком. Она насыщена таблицами и списками, в которых приводятся симптомы одержимости, сглаза, колдовства и подобных явлений, даются перечни возможных терапевтических действий и т. п. Чтобы проиллюстрировать неоднозначность этой части, разберём лишь два примера из неё: рукья и пророческую медицину.

Рукья представляет собой узаконенный шариатом способ отчитки одержимого человека. Термин «отчитка» здесь вполне может пониматься буквально, поскольку над одержимым должен читаться некий стих-заклинание. Рассул даёт в книге советы по самодиагностике одержимости, которую можно провести под аудиозапись рукья, если после её прослушивания пройти опрос, включающий, в частности, следующие вопросы: «Было ли у вас ощущение, что внутри вас что-то

движется? Заметили ли вы изменения в поведении, например, беспокойство, раздражение, неспособность слушать декламацию Корана, желание немедленно отойти или выключить чтение?» (с. 193). Затем профессор Рассул рекомендует: «Если у вас обнаруживаются подобные реакции, то вам нужно срочно обратиться в Рукья-центр» (с. 193). То есть вопрос о том, что проблема может быть психоэмоционального характера, здесь уже даже не обсуждается, а центр отчитки рекомендуется как единственное подходящее средство для лечения. Кроме опросника, Рассул предлагает воспользоваться семидневной программой рукья-детокса². Эта программа действий подробно описана в книге и включает в себя, в частности, следующие положения: «Вам необходимо иметь при себе воду (3–5 литров на человека либо из колодца Замзам, либо дождевую), оливковое масло (одна бутылка на человека), мёд (сырой и органический) и чёрный тмин» (с. 201). Из практических действий в какой-то момент требуется «...перед сном помазать всё тело с головы до ног оливковым маслом» (с. 201). Механистичность перечня действий, да и его название, вызывает немало вопросов касательно правильного, с религиозной точки зрения, понимания сущности описываемой практики, которая у Рассула становится своего рода практикой в стиле сделай-сам.

Сходная ситуация и с пророческой медициной — набором советов по использованию натуральных средств (мёда, оливкового масла, чёрного тмина) для борьбы с одержимостью, навязчивыми мыслями, колдовством и т. п. Рассул описывает органические свойства мёда и оливкового масла настолько подробно, что складывается ощущение, что читаешь инструкцию по употреблению, а не научное исследование. Здесь тоже поражает глубокая механистичность, предполагающая, что на духовный мир можно воздействовать через физические субстанции. Правда, иногда Рассул оговаривается, что пророческая медицина действует вполне обычным физическим образом, снимая напряжение, давая эмоциональную разрядку, но эти оговорки не объясняют всей

2 Любопытно, что вся эта программа взята Рассулом с сайта Мухаммада Тима Хамбла (<https://muhammادتim.com>), одного из активных практиков и популяризаторов рукья в современной Британии. Стоит упомянуть, что соратник Мухаммада Тима Хамбла выпустил целую серию роликов, названную «Дневник экзорциста» (Diaries Of An Exorcist: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jFdGaru-3dc>), в котором он, пропагандируя рукья, знакомил зрителей с конкретными случаями проведённых им отчиток. Здесь укажем два момента: 1) несмотря на то, что автор работает с исламской практикой, он именует себя католическим термином «экзорцист»; 2) то, что ролики сняты для убеждения современных мусульман в реальности одержимости, сглаза и чёрной магии.

системы её использования, предполагающей явно сверхъестественный характер. Та же механистичность видна и при описании средств противодействия магии. В этом разделе автор, в частности, замечает, что «важно определить и найти заклинание, используемое в колдовстве... Снятие заклинания и нейтрализация его — это самое глубокое лечение» (с. 219). Напомним, что перед нами научная работа, выпущенная в престижной серии престижного международного академического издательства, но как с научной точки зрения оценивать подобные утверждения по прочтении текста — неясно.

Завершают книгу несколько глав, посвящённых принципам исламского психологического консультирования, которое должно основываться прежде всего на откровении Мухаммеда, а лишь потом опираться на принятые в психологии методы, в то же время автор выступает за совмещение первого и второго. Пожалуй, наиболее показательным для стиля повествования всей книги является следующая фраза последней главы. Рассул пишет: «Как чтение Корана, так и выполнение пяти ежедневных молитв можно рассматривать как средство для созерцания, средство профилактики стресса и способ развития психологической и духовной зрелости» (с. 294). Здесь строго традиционный религиозный язык причудливо переплетён с современной психологической лексикой.

Завершив этот обзор, скажем несколько слов о книге в целом. Как видно, несмотря на заявленную академичность, на большие списки литературы к каждой главе и на подтверждённые исследованиями утверждения, перед нами скорее религиозный текст, говорящий больше о взглядах современных мусульман, нежели о перспективах применения научной психологии в исламе. Смелая религиозная позиция автора, выражающаяся практически во всём, порой даже впечатляет. Например, он открыто утверждает, что соблюдение поста «оказывает положительное влияние на психическое здоровье... оно эффективно уменьшает тревогу и параноидальные мысли, а также повышает психическое здоровье и самооценку» (с. 38). Может ли какой-то современный христианский учёный в монографии, вышедшей в «Рутледже» или в подобном по уровню издательстве, открыто заявить что-то близкое? Сходных положений в книге немало. Правда, автор отчасти оправдывает себя тем, что хочет донести мусульманское мировоззрение до ничего не знающей о нём западной психологической общественности, но граница между исповеданием и донесением у него почти стирается. Вторым значимым моментом является тот образ религии,

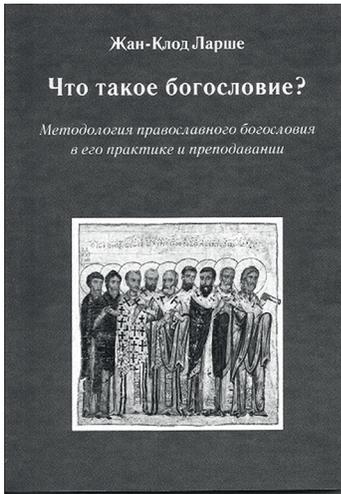
который мы встречаем. С одной стороны, читатель найдёт в книге множество полезных сведений о месте одержимости, колдовства, сглаза в традиционном исламе, этим книга чрезвычайно полезна, но с другой — при чтении возникает вопрос, до какой степени то, что пишет Рассул, сочетается с традиционным исламским богословием и признанием безграничной воли и могущества Бога? Так ли уместны в монотеистическом теологическом универсуме эксперименты с чёрным тмином, оливковым маслом, самотестированием на одержимость и т. п.? Особенно показательным в этом смысле является программа Рукья-детокса, которая строится по принципам DIY-религиозности. И подход, и форма осуществления этой программы больше похожи на практики современного Нью Эйдж в широком значении этого слова. Эта близость к современной духовности проявляется также в подаче многих вопросов, о которых пишет Рассул. Это не значит, что автор исповедует какую-то синкретичную духовность, скорее исследуемый материал подталкивает его писать таким образом.

Итак, можно подытожить, что книга «Сглаз, одержимость джинном и вопросы психического здоровья» получилась достаточно противоречивой, богатство фактической информации и нетривиальность подачи материала делает её хорошим источником знания по рассматриваемым вопросам, но отсутствие критической дистанции у автора и сомнительность отдельных положений требуют относиться к ней с известной долей настороженности.

Библиография

- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Arlington (Va.): American Psychiatric Publication, 42000.
- Diaries of an Exorcist. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jFdGaru3dc> (дата обращения: 28.09.2021).
- Muhammad Tim Humble. [Электронный ресурс]. URL: <https://muhammادتim.com> (дата обращения: 28.09.2021).

Павел Георгиевич Носачёв (МДА)



Ларше Ж.-К.

ЧТО ТАКОЕ БОГОСЛОВИЕ? МЕТОДОЛОГИЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ В ЕГО ПРАКТИКЕ И ПРЕПОДАВАНИИ

пер. с фр. Н. Петуховой, О. Арсеньевой,
С. Чернова, У. Рахновской, П. Доброцветова,
М. Вдовиченко, А. Вавиловой, В. Лепахина,
иерод. Иоанна (Ахматханова), С. Кузнецовой;
науч. ред. П. Доброцветова. М.: Паломник,
2021. 175 с. ISBN 978-5-87468-136-4

УДК 82-95 (271.2) (378.147)
DOI 000000

Переход системы духовного образования на реализацию государственных образовательных стандартов привёл к тому, что в рамках магистерских программ появился ряд дисциплин, которых в прошлом не существовало в духовных школах. В образовательные стандарты входят история и методология дисциплин специализации, поэтому в магистратуре по теологии появился курс «история и методология теологии». Однако потребность в появлении подобного курса вызвана не только требованиями образовательного стандарта, но и необходимостью определить место теологии в академической среде посредством прояснения того, в каком смысле теология является наукой и в чём состоит специфика богословского метода. Вопросы относительно места теологии в современной академической среде имеют широкий общехристианский контекст, однако работ, посвящённых анализу специфики богословского метода, мы можем найти не так много. Одним из фундаментальных трудов по методологии современного богословия стала работа канадского католического богослова Б. Лонергана «Метод в теологии»¹ (1972), переведённая на русский язык и до сих пор являющаяся практически единственной работой, детально рассматривающей специфику богословского метода. Неудивительно, что даже в западном богословии

1 Лонерган Б. Метод в теологии. М., 2010.

богословский метод продолжает оставаться скорее предметом дискуссии, нежели рекомендацией к тому, как следует заниматься теологией. Показательным примером является книга П. Аллена «Богословский метод: руководство для сомневающихся», в которой автор также признаёт, что занятие методологией теологии многим кажется подобным «стараниям по заточке ножа без какого-либо желания пользоваться им»². Отсюда становится понятным, что книга Ж.-К. Ларше «Что такое богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании» интересна не только тем, что является сама по себе уникальным явлением, но также тем, что открывает прекрасную возможность открыть дискуссию о методологии православного богословия у нас в России.

Во введении автор обосновывает необходимость появления такой книги, с одной стороны, интеграцией православного богословского образования в международную систему образования, а с другой — тем вызовом, который порождает данная интеграция, поскольку, по мнению Ж.-К. Ларше, введение католических и протестантских методик, а также методик, взятых напрямую из гуманитарных наук, оказало на православное богословие негативное воздействие (с. 11). При этом автор подчёркивает, что использование таких методик уже привело к упадку протестантизма и католицизма в последние десятилетия и может привести к потере самобытности православного богословия. Более того, автор подчёркивает, что методы, заимствованные у светского мира, ведут к релятивизму и агностицизму. Такое опасение автора отнюдь не связано с пренебрежением или отказом от достижений современной науки, скорее оно обусловлено желанием определить границы возможного использования современной научной методологии в православном богословии. Вопрос о границах очень важен, чтобы современное православное богословие развивалось органично в соответствии со своей внутренней спецификой, а не следовало слепо методологии других наук. Автор постоянно подчёркивает необходимость сохранения баланса между использованием современных научных методов и заботой о сохранении православной идентичности и уважения к Традиции (с. 15).

В первой главе «Богословие: истоки, развитие и формы» Ж.-К. Ларше проводит демаркацию различных смысловых акцентов, содержащихся в понятии богословия. Начиная с высшего смысла слова «богословие» как мистического единения с Богом в молитве, автор переходит к описанию форм, в которых богословие существует и действует

2 Allen P. *Theological Method: A Guide for Perplexed*. London, 2012. С. 1.

в Церкви: катехизической, апологетической и доксологической. Говоря о спекулятивном богословии, Ж.-К. Ларше делает спорное утверждение о том, что средневековое богословие не соответствовало ни одной из предыдущих целей богословия, становясь «индивидуальным проектом» богослова. Трудно согласиться с таким упрощённым взглядом, поскольку как бы мы ни относились к схоластам XII–XIII вв., их богословские суммы не были просто индивидуальными бесцельными проектами, но, как и в прежние времена, продолжали осуществлять катехизическую, апологетическую и доксологическую задачи. Тем более это справедливо в отношении догматических трудов греческих богословов XX века К. Андруцуса и П. Трембеласа, которые отнюдь не были исключительно философскими и спекулятивными по своему характеру, хотя и отражали общую приверженность схоластике православных богословов XIX–начала XX в.

Ж.-К. Ларше категорически не согласен с той формой, в которой православное богословие в XX–начале XXI века взаимодействовало в лице конкретных богословов с философскими и социально-политическими течениями, зачастую интегрируя в своё содержание чуждые ему по природе элементы. В то же время он полагает, что богослов, занимающийся апологетикой, должен иметь философское образование, однако цель этого образования должна быть ограничена лучшим пониманием «мыслей еретиков» (с. 27), а отнюдь не попыткой диалога с современной философией. Автор полагает, что такие попытки диалога оказались несостоятельными, а потому считает необходимым провести чёткую линию демаркации, отделяющую богословие от философии. Эта линия демаркации проведена вполне убедительно, однако она может быть законной только тогда, когда мы говорим о богословии Откровения, но такая линия демаркации начинает стираться, когда мы говорим об апологетике. Этой трудности автор предпочёл не замечать.

Проводя линии демаркации между богословием, с одной стороны, и философией и литературой, с другой, Ж.-К. Ларше ставит важный вопрос о соотношении верности Традиции и возможности творчества в богословии, который актуален сегодня как никогда. Автор признаёт, что понимание вероучения Церкви не является простым механическим процессом, верность Преданию не является просто приверженностью прошлому, и признаёт, что в истории богословия содержание веры весьма часто выражалось с помощью новых для конкретной эпохи понятий. Творчество, по мнению Ж.-К. Ларше, не затрагивает самого

содержания веры, а только её выражение (с. 35). Богословие хотя и использует зачастую философскую терминологию, однако «переваривает» её. Сложно согласиться с этим тезисом до конца, ибо «переваривание» может оказаться длительным, иногда многовековым процессом, однако Ж.-К. Ларше полагает, что в прошлом такое переваривание было, и было успешным, но любые попытки богословского творчества сегодня обречены на провал.

Говоря о духовных условиях для богословствования, автор подчёркивает, что богословие существует в Церкви и для Церкви, это особый вид церковного служения Богу и людям, а потому богослову необходимо смирение не только как добродетель в практической христианской жизни, но и как определённый вид интеллектуального смирения, которое предполагает глубокое осознание собственной ограниченности перед той Тайной, которую Бог открывает в учении Церкви. Ортодоксия и ортопраксия не могут быть отделены друг от друга (с. 39). Однако вряд ли можно утверждать, что такова специфика методологии только православного богословия. В своих работах Б. Лонеран и П. Аллен подчёркивают, что ортопраксия и ортодоксия всегда были и должны быть неразрывно связаны друг с другом, что было в древности выражено в известной формуле «*lex orandi — lex credendi*», то есть «правило молитвы есть правило веры».

Возникновение и развитие школьного богословия автор в общем оценивает отрицательно, объясняя негативное отношение католическим и протестантским влиянием на православное богословие, фрагментацией самого богословия на множество дисциплин, чего не существовало у святых отцов Церкви. При этом богословие сравнивается с медициной совершенно неудачным образом: «В конце концов мы перестали видеть связь одних органов с другими и больше не воспринимаем организм как единое целое» (с. 43). Если считать эту критику справедливой по отношению к медицине, то следует обратиться вместо современных медицинских учреждений к сочинениям Галена и Гиппократу, а также использовать гуморальную теорию, поскольку она явно рекомендуется в сочинениях прп. Иоанна Дамаскина. Используя обратную логику, можно сказать, что фрагментация медицины на различные области специализации не рассекает медицинское знание так, что за ним перестаёт видеться сам человек, поэтому и фрагментация богословия на отдельные дисциплины не рассекает богословского знания, поскольку в любой из богословских дисциплин подчёркивается её неразрывная связь с остальными.

Критикуя западное богословие, автор считает негативными тенденции подчинения богословия научным стандартам, его лаицизацию и секуляризацию, однако в конечном итоге приходит к внутренне противоречивой позиции. С одной стороны, очевидно, что использование научных методов, например в библеистике, позволяет вполне аргументированно утверждать, какие тексты в имеющейся рукописной традиции являются аутентичными, а какие являются предметом интерполяции. Учёт результатов таких исследований является обязательным для богослова. Это касается и других дисциплин. Очевидно, что успех определённых научных методов является основной причиной того, почему эти методы используются за рамками тех дисциплин, в которых они возникли изначально. В то же время следует признать, что опасения автора, связанные с секуляризацией теологии, являются отчасти оправданными. Общенаучные методы исследования являются вспомогательными инструментами для богослова, но они не могут выступать в качестве методологии, на основании которой можно делать суждения онтологического характера. Онтология определяется объектом исследования, а не теми данными, которые получены исключительно с использованием одного из возможных способов познания этого объекта.

Вторая глава книги «Полезность научных методов в богословии» посвящена тому, чтобы обозначить границы и возможные рамки использования научных методов в богословских исследованиях. Библиографическое исследование является важнейшим этапом любой работы, и автор книги уделяет этому особое внимание. К сожалению, здесь не обошлось без странных стереотипов и предубеждений. Так, автор совершенно ошибочно полагает, что в России качество научного исследования определяется количеством пунктов в библиографии (с. 51). Это, конечно, не так, хотя проработанность литературы по теме исследования является одним из признаков тщательности и серьёзности подхода автора. Столь же спорны суждения автора в отношении использования критических изданий текстов. Автор считает, что ссылки на «Патрологию» Миня сегодня неуместны и могут рассматриваться просто как дань памяти, однако если мы посмотрим на западные исследования последних двадцати лет, то можем увидеть, что ссылки на патрологию Миня никуда не исчезли из научной литературы и присутствуют в ней наряду с цитатами из современных критических изданий.

Говоря об исторической критике, Ж.-К. Ларше справедливо подчёркивает, что факты не существуют вне интерпретации исследователя, вне той парадигмы, которую он воспринимает как верную, зачастую

делая это неосознанно в силу принадлежности к определённому сообществу исследователей. В то же время автор признаёт, что историческая критика позволяет избегать принятия заведомо ложных интерпретаций. Ж.-К. Ларше также признаёт необходимость использования рациональной аргументации в богословии, что является неотъемлемой частью апологетической функции богословия.

Последующие главы книги обращены к специфике и методам конкретных богословских дисциплин. Как видим, автор не избежал традиционного дисциплинарного деления богословия и понимает его необходимость и практическое удобство. В книге, посвящённой методологии богословия, ожидаешь встретить хотя бы некоторое описание того, какие методы используются в каждой из дисциплин, какие трудности стоят перед богословом в использовании этих методов, где пролегают границы применимости конкретной методологии и т.д. Однако в главе III «Догматическое богословие» мы этого не находим, зато находим критику миссионерского проекта «Академия веры» (с. 62). Очевидно, что цели и задачи любого миссионерского проекта — это адаптация христианского послания для той аудитории, к которой обращена миссия. Адаптация всегда является рискованным предприятием, поскольку с неизбежностью предполагает упрощение, иногда значительное, того послания, которое необходимо донести до слушателей. Столь же неуместной является и критика интереса ряда православных богословов к направлению «новая теология» в католичестве и «радикальная ортодоксия» в протестантизме. Во-первых, само направление «новая теология» стало проектом, который способствовал развитию патрологических исследований на Западе. Издание серии «Sources Chrétiennes», как известно, было инициировано представителями этого направления (напр., А. де Любаком и А. Буйяром), которые в своих богословских работах подчёркивали необходимость актуализации святоотеческого наследия и невозможность ограничиться возвращением только к эпохе схоластики. Во-вторых, изучение инославного богословия позволяет нам самим глубже понять собственно православное богословие и иметь возможность ответить на те вызовы, которые сегодня перед ним стоят, избегая чужих ошибок.

Четвёртая глава «Священное Писание и его экзегеза» следует той же линии рассуждений, а потому неудивительно, что в ней есть особый параграф о вредоносном характере протестантской и католической экзегезы. Ж.-К. Ларше обрушивается на текстуальную критику всем своим риторическим пафосом, однако остаётся совершенно непонятно,

почему историко-филологические исследования допустимы в патрологии и недопустимы при изучении Священного Писания. Главную проблему Ж.-К. Ларше видит в уничтожении авторитета текста, однако на самом деле проблема не в этом, а в том, насколько можно считать надёжными или научно обоснованными выводы по конкретным книгам Священного Писания или отдельным главам. Очевидно, что в каждом случае ответ будет различным. Автор упрекает протестантских и католических исследователей «в избытке историзма», однако очевидно, что уровень «избыточности» является исключительно субъективной оценкой. Изучение языка Священного Писания открывает глубокую укоренённость текстов в конкретных исторических обстоятельствах, а потому современный экзегет не может игнорировать этого контекста. Автор приводит в качестве аргумента против историзма примеры противоречивых суждений учёных о Песни песней и псалмах Давида, но вместо дальнейшего анализа аргументов и выявления наиболее обоснованных точек зрения предлагает парадоксальным образом вообще отказаться от рассмотрения этих вопросов как ничего не значащих по сравнению с духовным смыслом. Однако в таком случае автор явно отдаёт предпочтение лишь одной — доксологической функции богословия, пренебрегая функцией апологетической. Очевидно, что апологетическая функция так же важна и не может быть игнорируема. Столь же сомнительной является высказанная Ж.-К. Ларше точка зрения об абсолютной бесполезности изучения еврейского языка для понимания Библии. (с. 79–80). В результате автор выделяет два главных отвлекающих результата западной библеистики: разрушение целостности Писания и разрушение его авторитета. К сожалению, линия аргументации в этих разделах построена по принципу «или-или»: или Священное Писание является обусловленным культурно-исторически, или богодухновенным. Ларше не предполагает возможности существования третьей, объединяющей, точки зрения на Священное Писание по принципу «и-и»: Священное Писание является богодухновенным Словом Божиим, выраженным на человеческом языке и в понятиях той (или тех) культуры, к которой оно было обращено первоначально. Такое понимание никак не подрывает авторитета Писания, не умаляет уважения к его достоинству и не требует тех высокопарных слов, которые приводит Ж.-К. Ларше в завершение этой главы, стремясь показать особый православный подход к Священному Писанию. Деление по принципу «или-или» делает невозможной апологетическую функцию богословия, однако Ж.-К. Ларше не желает этого замечать.

Ж.-К. Ларше с особым вниманием относится к вызовам, которые сегодня стоят перед православной патрологией ввиду её тесного взаимодействия с западными исследованиями, которые зачастую видят в святых отцах Церкви лишь представителей конкретных эпох прошлого, не имеющих отношения к сегодняшнему дню. В то же время автор подчёркивает, что опасность проистекает от «дурного цитирования» святых отцов, когда их высказывания или суждения вырываются из контекста ради отстаивания собственных взглядов. Однако особенная трудность возникает при обращении к святоотеческому наследию в случае попытки разрешить вопросы, которые не рассматривались отцами напрямую. Ж.-К. Ларше критикует западный структуралистский подход, акцентирующий внимание на различиях, которые определяют место конкретного феномена в структуре, и игнорирующий сходства, которые выражены в общей структуре мышления отцов Церкви. Говоря об актуальности наследия отцов Церкви для православного богословия, Ж.-К. Ларше, однако, сожалеет о «модернистском» влиянии, проявившемся в сокращении объёма часов по патрологии в православных учебных заведениях (с. 101). Вряд ли здесь уместно говорить о модернизме, поскольку сегодня в русском православном богословии никто не считает, что наследие отцов Церкви является неважным для современности или неактуальным. Автор сетует на критику благочестия среди православных богословов России, что также несправедливо, поскольку главным аргументом являются ироничные упоминания в блогах (с. 103).

Говоря о методологии патрологических исследований, автор постоянно подчёркивает необходимость чтения текстов самих отцов Церкви, чтобы иметь возможность погружаться в их образ мышления и не зависеть от более поздних богословских интерпретаций, которые зачастую накладываются априори на понимание мысли отдельных отцов Церкви и искажают её. В то же время попытки Ж.-К. Ларше утверждать ограниченность применимости историко-филологических и иных научных методов вряд ли могут считаться обоснованными только на том основании, что они приводят к агностицизму и уведут от благочестия. Очевидно, что в своём отношении к современным научным методам Ж.-К. Ларше непоследователен и за каждым подобным высказыванием скрывается внутренний конфликт, который автору не удалось преодолеть.

В главе VI «История Церкви» автор справедливо подчёркивает, что «история Церкви определяется тем, каково наше видение Церкви,

её природы, её структуры, направления развития и т.д.» (с. 119). Это особенно важно понимать сегодня, когда зачастую разрабатываются новые «постструктуралистские» подходы к экклезиологии, зачастую акцентирующие слишком большое внимание на земном характере множества церковных установлений и игнорирующие (или умалчивающие) о действии Святого Духа в Церкви. Ж.-К. Ларше подчёркивает, что методы исторической науки являются полезными для оценки качества источников, восстановления фактологии и т.п., но они не способны дать нам понимания и объяснения «...фактов, их взаимосвязей и их значений, которые не могут быть отделены от самосознания, существующего в Православной Церкви» (с. 122).

В главе VII «Нравственное богословие и биоэтика» Ж.-К. Ларше даёт краткий обзор современных проблем биоэтики, которые, как он полагает, необходимо разрешать «в духе святых отцов Церкви», однако ввиду краткости данной главы не предлагает конкретных решений, а просто проводит различие между православной, католической и протестантской биоэтикой.

В главе VIII «Агиология» автор сетует на отсутствие этой дисциплины в западных и многих православных учебных заведениях, но далее он называет основные причины, по которым агиология не вызывает доверия у современного человека: «благочестивая ложь», преувеличения и т.п. (с. 134). Ж.-К. Ларше называет подобные «преувеличения» контрпродуктивными, однако забывает о том, что именно критический анализ подобных преувеличений привёл к тому, что агиология исчезла из западных богословских учебных заведений. Подчёркивая принцип: «истина требует, чтобы мы молчали в отношении того, чего не знаем» (с. 136), автор понимает, что последовательное использование этого принципа с неизбежностью приведёт к полному удалению житийных историй, оставив только имя и время кончины святого. Однако такой подход неосуществим на практике, поскольку в этом случае придётся «стереть» и многие богослужебные тексты, опирающиеся на житийные повествования.

Глава IX «Иконология» подчёркивает теоретическую и практическую необходимость отделения канонической иконы, выражающей собой богословскую истину, от неканонических изображений, широко представленных в православных храмах. Хотя Ж.-К. Ларше и не высказывает крайних взглядов, он полагает, что неканоническим изображениям, даже освящённым традицией и благоговейным почитанием, всё-таки не место в православных храмах (с. 146). Позиция Ж.-К. Ларше вполне

понятна, поскольку он желает, чтобы всё соответствовало Священному Преданию Церкви, однако остаётся фактом, что неканонические изображения благоговейно почитаются миллионами верующих и не могут быть устранены из наших храмов.

Глава IX «Изучение канонов» является самой короткой во всей книге и не отражающей современного состояния канонического права в Православной Церкви. Ж.-К. Ларше лишь кратко высказывается о том, что церковное право отличается от светских правовых систем, поскольку главная задача канонов — духовное благо Церкви и человека, его спасение, а не наказание правонарушения само по себе.

Глава X «Пастырское богословие и гомилетика» посвящена практическому богословию, которое столь же необходимо в Церкви, как и другие разделы богословия. Однако Ж.-К. Ларше, очевидно, смешивает пастырство, педагогическую деятельность и миссионерство, в результате чего обвиняет современных православных проповедников в чрезмерно упрощённом христианстве (с. 154). Следует подчеркнуть, что миссионерство всегда предполагает использование некоторого промежуточного, то есть упрощённого в определённом смысле, языка, чтобы попытаться транслировать положения христианства для аудитории, которая с ним мало или совсем не знакома. Миссионерство всегда предполагает риск остаться не понятым либо аудиторией, либо братьями по вере, что мы можем видеть в жизни многих миссионеров прошлого, начиная с апостола Павла. Неудивительно, что Ж.-К. Ларше обрушивает в этой главе всю мощь своей критики на миссионерские проекты, например «Академию веры», которые он считает еретическими, релятивистскими и неприемлемыми (с. 171–172). Проблема, однако, состоит в том, что Ж.-К. Ларше, вероятно, никогда не имел в своей жизни такого этапа, как переход от атеизма к вере, а потому в принципе не может понять и принять того, что интерес к религии у молодого человека может быть разбужен самыми неожиданными средствами. Миссионерство, чтобы быть успешным, необходимо должно использовать самый широкий спектр подходов, чтобы *спасти, по крайней мере, некоторых* (1 Кор. 9, 22). Очевидно, что упрощённые подходы не являются заданными раз и навсегда, от упрощённых моделей человек, двигаясь путём веры, постепенно переходит к более серьёзному и осмысленному пониманию своей веры, но для этого необходим некоторый старт, начало, которое заинтересует область религиозной веры.

В заключение следует сказать, что книга Ж.-К. Ларше, написанная простым и понятным языком, не сможет оставить равнодушным

никого, кто вовлечён в практику богословия. Проблемы, поставленные в книге, действительно существуют, они не являются сконструированными искусственно и действительно требуют решения. Однако зачастую решения, предлагаемые Ж.-К. Ларше, далеки от ясности либо являются спорными, выражающими лишь одну из возможных точек зрения. Книга действительно отвечает на вопрос: что такое богословие в православном понимании? — однако подзаголовок книги вряд ли соответствует содержанию книги, собственно методология православного богословия остаётся неразработанной. Книга содержит множество повторов одних и тех же мыслей автора, который постоянно колеблется между необходимостью признать полезность научных методов в практике богословия и необходимостью сохранить автономию богословия от других дисциплин. Однако такая автономия может быть сохранена только при условии ясной формулировки собственно богословской методологии.

Библиография

Allen P. Theological Method: A Guide for Perplexed. London: T and T Clark, 2012.

Лонерган Б. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

Протоиерей Дмитрий Кирьянов

кандидат богословия
кандидат философских наук, доцент

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (43) • 2021

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru
Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 20
Подписано в печать 31.12.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42