

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (36)
2020



Сергиев Посад
2020

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

No. 1 (36)
2020



Sergiev Posad
2020

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р20-006-0221

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев
Посад: Издательство Московской духовной академии, 2020. – № 1 (36). – 336 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.

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Питирим (Творогов)

ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии
Московской духовной академии

Секретарь журнала: Диакон Александр Ларионов

кандидат богословия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Московской духовной академии

Протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе Московской духовной 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, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

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

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь Ученого совета, заведующий аспирантурой 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 Бибииков, 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

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)

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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)

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

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

EDITORS

Head editor: Bishop Pitirim (Tvorogov)

Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionisiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of Philology Department
of Moscow Theological Academy

Secretary of the journal: Deacon Alexander Larionov

PhD in Theology

EDITORIAL BOARD

Priest Stephan Domsuchi, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate
Professor 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 Michaylovich Kirillin, Doctor of Philology, Professor, Head
of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Georgiy Klimov, PhD in Theology, Associate Professor, Head
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

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

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

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

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Head 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

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

Aleksey 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

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

Sergey 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

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

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)

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 Polkov, Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy, Provost of Reasearch 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

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

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, 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

15 Список сокращений

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

17 **Иеромонах Ириней (Пиковский)**

Интерпретация надписания «песней восхождения» (Пс. 119–133)
в иудейской традиции

42 **Владимир Викторович Бельский**

Богословие Сиона в первой части книги пророка Захарии в контексте
и вне контекста реконструкции Иерусалимского храма

Богословие и философия

63 **Михаил Степанович Иванов**

Практическое богословие святого праведного Иоанна Кронштадтского

77 **Сергей Анатольевич Чурсанов**

Социальные аспекты богообразности человека в православной богословской
антропологии XX–XXI вв.

Патрология и восточно-христианская литература

98 **Протоиерей Борис Тимофеев**

Мессианский смысл в 2, 8, 44 псалмах: взгляд Диодора Тарсийского
и Феодора Мопсуестийского

114 **Святослав Олегович Чернов**

Учение Евстратия Константинопольского о посмертном состоянии души:
полемика с гипнопсихитами и фнинопсихитами

Каноническое право

135 **Иеромонах Александр (Галушка)**

Церковно-государственные отношения в Словакии от начала Второй мировой
войны до настоящего времени: законодательно-правовой аспект

Аскетика

154 **Митрополит Климент (Капалин)**

Учение об умном делании в письмах святителя Феофана Затворника
к монашествующим

- Гомилетика*
- 168 **Епископ Питирим (Творогов)**
Духовно-просветительские труды святителя Феофана на Владимирской кафедре.
«Владимирские епархиальные ведомости»
- История Церкви*
- 179 **Андрей Владимирович Дружинин**
Формирование пастырского богословия как академической дисциплины
на примере Московской духовной академии (1814–1869)
- 202 **Митрополит Феропонт (Кашин)**
Путь всероссийской святыни: из истории чудотворной Феодоровской иконы
Божией Матери
- Церковное искусство*
- 225 **Евгения Юрьевна Суворова**
Богословская трансформация символов Приснодевства Девы Марии в символы
непорочного зачатия Девы Марии на примере иконографии «Tota Pulchra»
- Русская духовная литература*
- 244 **Священник Димитрий Барицкий**
Герменевтическая теория М. М. Бахтина
- 264 **Светлана Владимировна Бурмистрова**
Рецепция апостольского текста в поэме В. А. Жуковского «Агасфер»
- Арабская филология*
- 277 **Георгий Валерьевич Козлов**
Арабская терминология, отражающая тему рая в Коране
- Классическая филология*
- 298 **Роман Сергеевич Соловьёв**
«Евтифрон» в системе диалогов определения Платона
- РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ
- 322 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на издание: *Тантлевский И. Р.* Иудейские псевдоэпиграфы мистико-
гностического толка. СПб: РХГА, 2014. 302 с. ISBN 978-5-88812-585-4
- 330 **Михаил Викторович Первушин**
Рецензия на книгу: *Ястребов А. О., прот.* Святыни Венеции. Православный
историко-художественный путеводитель по базилике Святого Марка и церквям
Венеции. М.: Познание, 2019. 397 с. ISBN 978-5-906960-80-1

CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

- 17 **Hieromonk Iriney (Pikovsky)**
Interpretation of the Inscription «Song of Ascents» (Psalms 120–134)
in the Jewish Tradition
- 42 **Vladimir V. Belsky**
Zion Theology in First Part of the Book of Zechariah in the Context
and out of the Context of the Reconstruction of Jerusalem Temple

Theology and philosophy

- 63 **Mikhail S. Ivanov**
Practical Theology of Saint John of Kronstadt
- 77 **Sergey A. Chursanov**
Social Aspects of the Image of God in Man According to the Orthodox Theological
Anthropology of the XX–XXI Centuries

Patrology

- 98 **Archpriest Boris Timofeev**
Messianic Meaning in Psalms 2, 8, 44: the View of Diodorus of Tarsus
and Theodore of Mopsuestia
- 114 **Sviatoslav O. Chernov**
The Doctrine of Eustratius of Constantinople on the Posthumous State of the Soul:
the Controversy with Hypnopsychites and Thnetopsychites

Canonical law

- 135 **Hieromonk Alexander (Haluska)**
Church-State Relations in Slovakia in the Second Half of the Twentieth Century
(Legal Aspect)

Ascetic and moral theology

- 154 **Metropolitan of Kaluga and Borovsk Clement (Kapalin)**
The Doctrine of Intelligent Doing in the Letters of Saint Theophan the Recluse
to the Monastics

Homiletics

- 168 Bishop of Zvenigorod Ptirim (Tvorogov)**
Spiritual-Educational Works of St. Theophanes at the Vladimir Cathedra.
«Vladimir Diocesan Sheets»

Church history

- 179 Andrei V. Druzhinin**
The Formation of Pastoral Theology as an Academic Discipline
on the Example of Moscow Theological Academy (1814–1869)
- 202 Metropolitan of Kostroma and Nerekhta Ferapont (Kashin)**
The Course of the All-Russian Shrine: from the History of the Miracle-Working
Feodorovskaya Virgin Icon

Church art

- 225 Evgenia Yu. Suvorova**
Theological Transformation of the Symbols of the Ever-Virgin Mary in Symbols
of the Immaculate Conception of the Virgin Mary on the Example of Iconography
«Tota Pulchra»

Russian spiritual literature

- 244 Priest Dimitry Baritsky**
M. M. Bakhtin's Hermeneutic Theory
- 264 Svetlana V. Burmistrova**
Reception of the Apostolic Text in the Poem of V. A. Zhukovsky «Agasfer»

Arabic philology

- 277 Georgy V. Kozlov**
Arabic Terminology Reflecting the Theme of Paradise in the Qur'an

Classic philology

- 298 Roman S. Soloviev**
«Euthyphron» in the System of Dialogues of Plato's Definition

REVIEWS

- 322 Ilia S. Vevjurko**
Review of: *Tantalevsky I. R. Jewish Mystical and Gnostic Pseudoepigraphs.*
Saint Petersburg: RKhGA Press, 2014. 302 p. ISBN 978-5-88812-585-4
- 330 Michail V. Pervushin**
Review of: *Yastrebov A. O., archpriest. Shrines of Venice. An Orthodox Historical
and Art Guide to the Basilica of St. Mark and Other Churches of Venice.* Moscow:
Poznanie, 2019. 397 p. ISBN 978-5-906960-80-1

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

АО	Альфа и Омега. М.: Фома, 1994.
БВ	Богословский вестник. Сергиев Посад: изд. МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993.
БТ	Богословские труды. М.: Изд. МП РПЦ, 1958.
ВЕВ	Владимирские епархиальные ведомости. Владимир, 1865–1919.
ПБЭ	Православная богословская энциклопедия. СПб.: т-во А. П. Лопухина, 1900–1911.
ПЭ	Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
ПСЗРИ	Полное Собрание Законов Российской Империи. СПб.; П.: тип. 2-го Отд-ния Собств. Е. И. В. Канцелярии; Гос. тип., 1649–1916.
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической Комиссией. СПб., 1841–.
РП	Русский паломник. СПб.: П. П. Сойкин, 1888–1917; Н. с. № 1–. 1990–.
ТЕВ	Тамбовские епархиальные ведомости. Тамбов: Тамбовское епархиальное упр., 1861–1918; Н. с. № 7 (55)–. 2012–.
CCSG	Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
FO	Folia orientalia / Pol. akad. nauk., Oddz. w Krakowie, Komis. orientalistyczna. Kraków, 1959.
EALL	Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Vol. 1–3. Leiden, Boston: Brill, 2006–2008.
PTS	Patristische Texte und Studien / Im Auftr. der Patristischen Kommiss. der Akad. der Wiss. in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin; New York: De Gruyter, 1978.
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.
SC	Sources chrétiennes. Paris: Editions du Cerf, 1941–.
StT	Studi e testi. Roma: Biblioteca apostolica Vaticana, 1923–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

АРПМА	Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне
ГАКО	Государственный архив Костромской области
РГИА	Российский государственный исторический архив

СПБИАРАН	Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук
ЦГАМ (ОХД до 1917 г.)	Центральный государственный архив Москвы (Отдел хранения документов до 1917 года)
НИОР РГБ	Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РГБ	Российская государственная библиотека (Москва)

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ДУУ	Духовно-учебное управление (1839–1867 гг.)
КазДА	Казанская духовная академия
КДУ	Комиссия духовных училищ (1814–1839 гг.)
МГУ	Московский государственный университет
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Российская христианская гуманитарная академия
СПБДА	Санкт-Петербургская духовная академия
MThA	Moscow Theological Academy
SPThA	Saint Petersburg Theological Academy

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАДПИСАНИЯ «ПЕСНЕЙ ВОСХОЖДЕНИЯ» (Пс. 119–133) В ИУДЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Иеромонах Ириней (Пиковский)

преподаватель Сретенской духовной семинарии
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 17, стр. 3
irenaeus@mail.ru

Для цитирования: *Ириней (Пиковский), иером.* Интерпретация надписания «песней восхождения» (Пс. 119–133) в иудейской традиции // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 17–41. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-17-41

Аннотация

УДК 26-277.2

«Песни восхождения» (Пс. 119–133) представляют собой сборник из пятнадцати псалмов Псалтири. Популярное толкование данного заголовка во многих «Толковых Псалтирях» связывает происхождение этой группы священных текстов с возвращением евреев из Вавилонского плена и последующим паломничеством в Иерусалимский храм на религиозные праздники. Автор настоящего исследования ставит цель проверить обоснованность данной точки в наиболее авторитетных источниках иудейской религиозной традиции II–XIII вв.: Мишна, Тосефта, Иерусалимская и Вавилонская Гемара, Таргум на Псалмы, некоторые мидраши, сочинения Саади Гаона, Раши, Авраама ибн Эзры и Давида Кимхи. Для достижения поставленной цели был проанализирован контекст употребления словосочетания שִׁיר הַמַּעֲלוֹת («песнь восхождений») в упомянутых источниках. Как показало исследование выражение «песнь восхождений» не имело одинаковой интерпретации в источниках одно и того же периода. Поздние источники показывают зависимость от более ранних, но на основании их невозможно сделать вывод, что в еврейской традиции было единодушие в отношении происхождения заголовка данной группы псалмов Книги Хвалений. Отсюда можно сделать вывод, что сведения об исторических причинах появления данного заголовка были утрачены

до начала письменной фиксации иудейских преданий. Следовательно, последующие ассоциации надписания исследуемой группы псалмов с возвращением из плена или паломничеством в Иерусалим рождались интуитивно и были более связаны с литургическими целями употребления псалмов в ту или иную эпоху после разрушения Второго храма, чем с проникновением в реальные первоосновы происхождения заголовка.

Ключевые слова: Библия, Псалтирь, псалом, псалмы восхождения, экзегеза, экзегеза иудейская, толкование, плен Вавилонский.

Введение

«Псалмами восхождения» принято называть пятнадцать гимнов, которые следуют друг за другом в V книге Псалтири (Пс. 119–133, в масоретской версии 120–134) и начинаются с одинакового заголовка — «песнь восхождений». Это надписание одинаково и для масоретского текста (MT, שִׁיר הַמַּעֲלוֹת), и для Септуагинты (LXX, ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν), и для Вульгаты (Vulg., canticum graduum). Данное словосочетание в Священном Писании Ветхого Завета не встречается нигде, кроме как в заголовках псалмов 119–133. Разночтение есть только в еврейском заголовке 120 псалма, где в надписании добавляется предлог ל («к, для, на») и вся фраза, соответственно, читается как «песнь для восхождений» (לְמַעַן). Однако ничего существенного данное прибавление не означает. Предлог ל и артикль ה выполняют в древнееврейском языке ту же функцию притяжательного падежа, что Dat. Possesivus и Gen. Possesivus в классических языках. Они абсолютно взаимозаменяемы. В комментарии Apparatus Criticus к Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) указано, что в рукописях из Кумрана отсутствует л и, таким образом, псалом 120, как и остальные четырнадцать «песен восхождения», начинается с הַמַּעֲלוֹת. В кумранской рукописи 11Q5 Psalms a, которая лучше всего сохранила первые строки «псалмов восхождения», псалмы 120, 121, 125 и 129 содержат общий заголовок «שִׁיר הַמַּעֲלוֹת»¹. Следовательно, можно говорить о какой-то очень ранней устойчивой традиции существования данного типа надписаний псалмов в рукописях Священного Писания.

Дореволюционный отечественный толкователь Псалтири протоиерей Николай Вишняков полагал, что мы имеем дело с песнями, воспетыми «первоначально по случаю возвращения из плена и певшиеся потом толпами иудеев при ежегодных религиозных путеше-

1 11Q5 Psalms a. Bellingham, 2010.

ствиях их в Иерусалим для поклонения Господу»². Сергей Аверинцев также считал, что «песни паломников» были связаны с «восхождением» евреев «на Святую Землю и в Иерусалим»³. Современный протестантский экзегет Стивен Лоусон считает, что изначально данные псалмы составляли отдельный сборник гимнов, который впоследствии был добавлен к Псалтири: «Этот маленький сборник песней восхождения использовался в пути паломниками, приходившими на поклонение из всей Иудеи три раза в году отмечать ежегодные праздники: Пасху, Пятидесятницу и праздник Кушей»⁴. В справочнике переводчика «Объединенных библейских обществ» говорится, что мнения современников сводятся к одной из четырех гипотез: кто-то полагает, что данные псалмы связаны с возвращением репатриантов из Вавилона; другие считают, что количество псалмов связано с пятнадцатью ступенями Иерусалимского храма; третьи полагают, что перед нами ступени духовного восхождения; наконец, большинство связывает «песни паломников» с их путешествием на Сион во время важнейших религиозных праздников⁵.

Как видно, к настоящему времени сложилась не только традиция надписания «псалмов восхождения», но и традиция их интерпретации: первоначально эти псалмы исполнялись репатриантами, которые возвращались из Вавилона в Иерусалим, а затем их пели иудеи, которые совершали паломничество в Иерусалимский храм три раза в году. Поскольку большинство комментариев, отстаивающих данные точки зрения, так или иначе опираются на иудейские предания, попробуем проанализировать первоисточники иудейской экзегетической традиции.

Классическая иудейская экзегеза по интересующему нас вопросу наиболее ярко представлена в Мишне, Тосефте, Иерусалимском и Вавилонском Талмудах, мидрашах, таргумах, в трудах Саадии Гаона, Авраама ибн Эзры, Давида Кимхи и Раши. Именно эти источники по преимуществу легли в основу первых наиболее авторитетных изданий раввинистической Библии Даниила Бомберга с комментариями «Микраот Гедолот» (1517; 1525), которая по сей день

2 Вишняков Н., *прот.* О происхождении Псалтири. СПб., 1875. С. 495.

3 Аверинцев С. С. Комментарии к псалмам Давидовым // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы: Евангелия. Книги Иова. Псалмы. Киев, 2004. С. 463.

4 Лоусон С. Дж. Псалтирь. Экспозиционный комментарий. СПб., 2010. Ч. 2. С. 279.

5 Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. New York, 1991. P. 1047.

не потеряла актуальности. Рассмотрим комментарии указанных выше источников в отношении «псалмов восхождения».

1. Мишна

Мишна (ок. 200 г.) — первое дошедшее до нас и утвердившееся среди раввинов письменное собрание религиозных положений традиционного иудаизма, которое принято называть «Устным Законом». По преимуществу Мишна состоит из высказываний, дискуссий мудрецов и раввинов⁶, которые жили в период от правления Хасмонеев (II в. до Р. Х.) до раввина Иехуды ха-Наси (ум. ок. 220 г.).

Словосочетание «песнь восхождения» (שיר המעלות) в Мишне встречается в двух трактатах. В трактате Мидот заостряется внимание на полукруглой форме центральных ступеней храма во вратах Никанора: «И пятнадцать ступеней вели оттуда, во Двор Израиля, по числу пятнадцати [песен] восхождений в [Книге] Хвалений (מְעֻלֹת שְׁבַח־הַלֵּלִים), и на них левиты пели песнь. И они были не прямыми, но закругленными, как половина гумна» (Мидот 2:5)⁷.

В трактате Сукка вспоминается торжественность празднования последнего дня праздника кущей, когда по традиции возливалась вода на жертвенник: «...праведники и уважаемые люди танцевали перед народом с факелами в руках и исполняли перед ними песни и прославления (לִישְׁבַח־הַלֵּלִים לְיְהוָה). Левиты с лирами, арфами, цимбалами, трубами и музыкальными инструментами без числа стояли, играли и пели на пятнадцати ступенях, которые вели из Двора Израиля в Женский двор, по числу пятнадцати «Песен восхождения» в книге Псалмов» (Сукка 5:4)⁸.

6 Термины חכמים (*hkmym*), «мудрецы», и רבנים (*rbnym*), «учителя», под влиянием средневекового понятия חכמינו זכרונם לברכה (*hkmynw zkrnm lbrkh*), «наши мудрецы благословенной памяти», в популярной литературе нередко отождествляются. Однако движение раввинов (учителей), толкующих не только Св. Писание, но и учения мудрецов, живших между вавилонским изгнанием и I в. по Р. Х. (прежде всего это касается т. н. «мужей Великого собрания») (גזשי כנסת הגדולה *'nšy knst hgdwlh*) и «парами» мудрецов (זוגות *zwgw't*), появляется только в середине I в. до Р. Х. как реакция на коррупцию храмовой элиты.

7 Мишна. Раздел Кодашим (Святыни). М., 2015. С. 757. Здесь и далее переводы еврейских источников на русский и английский языки сверяются с соответствующими изданиями на иврите по базе данных еврейских первоисточников: URL: <https://sefaria.org>.

8 Мишна. Раздел Моэд (Время). М., 2011. С. 696.

Мишна ничего не говорит об истории появления псалмов и не проводит различия между тем, как псалмы должны были исполняться и как на самом деле они исполнялись в период Второго храма.

2. Тосефта

Тосефта — это сборник учений таннаев (10–220 г.), который составлен в структурном соответствии с Мишной и содержит развернутые пояснения и дополнения к ней. Тосефта содержит некоторые предания еврейских мудрецов, которые не вошли в Мишну.

Тосефта к трактату Йома описывает ночь первосвященника перед совершением главных жертвоприношений на Йом Киппур. В эту ночь «священнические отроки» не дают первосвященнику уснуть и «занимают его устами, а не арфой или кинором. А что они пели? “Песнь восхождения. Если не Господь созиждет дом” (Пс. 126). Они не спали всю эту ночь, но бодрствовали, находясь перед первосвященником и занимая его Торой» (Т. Йома 1:7). Как видно из трактата Йома, «песнь восхождения» исполняется ночью. Здесь образованию первосвященника дается самая нелестная характеристика. Старцы из бет-дина открывают перед ним отдел Торы о дне Очищения (Лев. 16) и язвительно замечают: «Читай собственными устами, может быть, ты забыл или, может быть, не учил» (Т. Йома 1:3)⁹.

Симпатии к «праведникам», занятым день и ночь изучением Торы, с особой силой подчеркиваются в Тосефте на трактат Сукка из Мишны. По Тосефте, «праведники» и «уважаемые люди» («люди дела») — это те, кто не грешил от юности, или те, кто покался в старости (Т. Сукка 4:5). В то время как праведники танцуют, левиты играют на музыкальных инструментах и распевают первый стих из 133 псалма: «Благословите ныне Господа, все рабы Господни...». При расста-

9 Это один из примеров конфликта между раввинами и священнической элитой. Иосиф Флавий в «Иудейской войне» приводит множество примеров покупки должности первосвященника (ἀρχιερέως) в период правления Иудеей прокураторами, причём как правило малоучёными людьми. В силу этого поучение первосвященника происходило на арамейском языке, понятном для широких масс. Тот же трактат Йома 4:1b утверждает, что такие первосвященники якобы не доживали до первого же Йом Киппура — сила Шхины в святая святых их убивала. Не менее язвительно, чем Талмуд, об этом говорит и новозаветная литература: «Один же из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником» (Ин. 11, 49).

вании левиты благословляют друг друга со словами: «Благословит тебя Господь с Сиона (Пс. 133, 3) и увидишь благоденствие Иерусалима во все дни жизни твоей, увидишь сыновей у сыновей твоих. Мир на Израиля (127, 5–6)» (Т. Сукка 4:6)¹⁰. В этой литургической формуле нельзя не увидеть соединение двух фрагментов из разных «псалмов восхождения» в одной молитве благословения, которая произносится лицами не из священнического рода.

Среди пляшущих с факелами «праведников» по имени упоминается раббан Симон, сын Гамалиила¹¹. Иосиф Флавий в одном из своих сочинений упоминает Симона, сына Гамалиила (см. Деян. 5, 34; 22, 3), которого он знает лично как человека исполненного ума и рассудительности, фарисея «из очень знатного рода»¹². Симон был известным лидером иерусалимской общины в начале первой иудейской войны (65–70 г. н. э.)¹³. В данном разделе Тосефты имя Симона особым образом выделяется, следовательно, мы имеем дело с фиксацией литургического предания, которое датируется временем не ранее периода его жизни, то есть на границе разрушения Второго храма.

Тосефта ничего не сообщает в отношении авторства, композиции и причины появления надписания у «псалмов восхождения». В то же время оба рассмотренных трактата Тосефты — Йома и Сукка — говорят о практике ночного чтения или пения данных гимнов.

Упор на то, что первосвященник обязан поступать по указанию бет-дина («дома суда»), а также ремарка, что «так поступали вне Иерусалима и после разрушения храма в воспоминание о святилище» (Т. Йома 1:8)¹⁴, — всё это говорит о таком отношении к культуре, которое сформировалось в иудаизме на границе или, скорее, после разрушения Второго храма.

10 וְרָאָה בְּטוֹב וְרוּשְׁלָם כֹּל יְמֵי חַיָּו. וְרָאָה בְּנִים לְבָנָיו, שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל וְבִרְכָה יִי מְצִיּוֹן. Мишна. Раздел Кодашим (Святыни). М., 2015. С. 385.

11 Мишна и Тосефта. Т. 2 / пер. Н. Переферковича. СПб., 1903. С. 384.

12 *Иосиф Флавий*. Моя жизнь / пер. Д. Е. Афиногенова // Вестник древней истории. 2006. № 1. С. 279.

13 *Максимова М. Л.* Братские трапезы фарисеев в начале первого века // Материалы XXIII научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов. М., 2017. С. 1.

14 Там же. С. 322.

3. Иерусалимский и Вавилонский Талмуды

Талмуд — многотомный свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма, в котором нашла отражение дискуссия законоучителей иудаизма вокруг Мишны. Поскольку толкование Мишны происходило одновременно в Палестине и в Вавилонии, появились два Талмуда: Иерусалимский (IV–V вв.) и Вавилонский (V–VI вв.).

Иерусалимский Талмуд связывает «псалмы восхождения» с историей о копании Давидом ямы. Согласно ей, когда Давид копал яму у основания храма, он вдруг натолкнулся на глиняный черепок с написанным на нем именем Господа. Глиняный черепок залегал на глубине в полторы тысячи локтей. Давид решил этот черепок взять в руки. Но как только он оторвал его от дна ямы, из бездны стали подниматься глубинные воды, угрожая затопить мир. И тогда Давид стал произносить «псалмы восхождения»: один псалом на каждые сто локтей подъема воды. Автор данной истории не говорит, в какой момент поток воды прекратился. Он перескакивает к размышлениям об Ахитофеле, завершая рассказ странным тезисом: «песнь восхождений (ללל) — это песнь для тысяч восхождений (ללל)» (И. Санхедрин 10:2)¹⁵.

В Вавилонском Талмуде имеется похожая история о копании Давидом ямы, которая отличается несущественными деталями. Согласно этой версии, после того как Давид написал на глиняном черепке имя Божие и кинул в яму, вода повернулась вспять и опустилась на шестнадцать тысяч локтей (В. Сукка 5:4). Давид увидел, что вода полезна для орошения полей и поэтому произнес пятнадцать «песней восхождения», чтобы вода поднялась на пятнадцать тысяч локтей. Теперь вода, по словам рабби Хисды, который выступает в роли рассказчика данной истории, залегает на глубине в тысячу локтей. А когда уровень в реке Евфрат высок, тогда до воды докопаться совсем легко (В. Суккот 5:1d)¹⁶.

История о копании ямы Давидом не проясняет причины появления «песен восхождений», однако этот рассказ свидетельствует о том, что во время его составления «псалмы восхождения» использовались как отдельный сборник молитв.

15 The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation. Chicago, 1984. Vol. 31: Sanhedrin and Makkot. P. 345–346.

16 The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Peabody, 2011. Vol. 5b. P. 220–221.

Другие предания из Вавилонского Талмуда дополняют сведения о практике исполнения данных псалмов. Так, по талмудическому комментарию на трактат Сукка левиты стояли в храме на пятнадцати ступенях и играли на музыкальных инструментах во время праздника кущей. «Праведники» и «люди деяний» (הַסִּידִים וְהַמַּעֲשִׂים), В. Сукка 51b:1) танцевали и воспевали «песни восхождения» перед входящими в храм паломниками¹⁷. Скорее всего, они же участвовали в чине принесения воды из купальни Силоам к воротам Никанора (В. Сукка 51a:1)¹⁸. Хотя описание литургической практики Второго храма выглядит вполне реалистичным, но в нем есть существенная замена. Здесь роль левитов умалывается перед «праведниками» и «людьми дела», за которыми просматриваются «делатели Торы». Иными словами, исполнителями «псалмов восхождения» являются не левиты, а мудрецы и их ученики.

В трактате Менахот выражение: «рабы Господни, стоящие в доме Господнем, во время ночи» (Пс. 133, 1) — означает не просто храмовых паломников, а мудрецов (תלמידי חכמים)¹⁹, которые всю ночь занимаются Торой. Ученая деятельность таких мудрецов сопоставляется с их участием в богослужении (כְּאִילוֹ עֹסְקִים בְּעִבּוּדָה, В. Менахот 110a)²⁰.

Трактат Маккот содержит идеи о том, что занятие Торой не просто сопоставимо с храмовыми жертвоприношениями, но даже больше их. Чтобы донести эту идею, авторы трактата создают условный диалог Давида с Богом (В. Маккот 2:4). Давид говорит, что якобы слышал о надежде народа на то, что после его собственной смерти его сын Соломон построит храм, дабы восходящие в него паломники радовались и говорили: «Пойдем в дом Господень» (Пс. 121, 1). Однако, возражая Давиду, Бог замечает: «Лучше для Меня один день занятия Торой, чем тысячи всеожжений, которые Соломон, твой сын, собирался вознести Мне на жертвеннике» (см. 3 Цар. 3, 4)²¹. Автор данного диалога не только нигилирует значимость жертвоприношений, но и добавляет свой раввинистический комментарий к одному из стихов «песни восхождений». Ноги, стоящие во вратах Иерусалима (Пс. 121, 2), обозначают для него не воинов, готовых к войне с напа-

17 The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Peabody, 2011. Vol. 5b. P. 211.

18 Ibid.

19 תלמידי חכמים буквально означает «ученики мудрецов». Так принято называть знатоков Торы в постмишнаитский период, т. к. термин «мудрецы» (חכמים) закрепился за более ранними деятелями иудаизма.

20 The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. 5b. P. 584.

21 Ibid. Vol. 17a. P. 46.

дающими на город врагами, а занимающихся Торой учеников, которые для автора трактата, по всей видимости, являются некими «воинами Торы» (В. Маккот 2:4)²².

По талмудическому трактату Сотта, «песнь восхождений» произносится в субботу вместе с дополнительным богослужением (В. Сотта 7:6)²³. С учетом того, что упомянутая в трактате молитва Мусафа (מִסָּפָה) — это служба, которая заменила собой дополнительные субботние и праздничные жертвоприношения после разрушения Второго храма, можно предположить, что перед нами — адаптация исполнения «песней восхождений» к новым условиям, когда храма уже нет.

В двух местах Вавилонского Талмуда толкование «песней восхождений» косвенно связано с возвращением репатриантов в Иерусалим из Вавилона. По трактату Таанит, рабби Йоханан, перечитывая строку: «Когда возвращал Господь плен Сиона, мы были как бы спящими» (Пс. 125, 1), вспоминал вавилонский плен и некоего человека, который посадил рожковое дерево с надеждой через семьдесят лет получить плоды. Безымянный еврей не надеется, что сам доживет до времени плодов, но надеется, что их получит его сын (В. Таанит 3, 1)²⁴.

По трактату Брахот, рабби Йоханан сокрушается, что со дня разрушения храма вышло постановление о разрушении домов праведников. Но при этом остается надежда, что в будущем Святой, благословен Он, восстановит необитаемый Сион и снова там появятся дома праведников, как написано: «Песнь восхождения. Надеющийся на Господа, как гора Сион [не подвигнется: пребывает вовек]» (Пс. 124, 1; В. Брахот 9: 1)²⁵. Ностальгия по восстановлению необитаемого Сиона, скорее всего, является указанием на эпоху после подавления Второй иудейской войны (135 г.), когда император Адриан запретил евреям селиться в окрестностях Иерусалима.

Высокая вариативность трактовок надписания «песен восхождений», от подъема вод из бездны до будущего восстановления Сиона, может свидетельствовать о том, что к моменту составления сборника талмудических преданий его авторы уже не знали истинной причины появления надписания «песнь восхождений» у каждого из пятнадцати псалмов. Поэтому, согласимся с Ким Сунг-Су, что заголовки для каждой из «песней восхождений» получили начало

22 The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Ibid. Vol. 17a. P. 46.

23 Ibid. Vol. 11a. P. 189.

24 Ibid. Vol. 7. P. 203.

25 Ibid. Vol. 1. P. 396.

не от праздника Кушей и число 15 псалмов не связано с 15 ступенями храма в Иерусалиме.²⁶ Сборнику «песней восхождения» придается особая «чудодейственная сила», во время серьезных жизненных испытаний его могут читать лица не облеченные священным саном, но по какой причине и почему именно эти 15 песней составили данный сборник — эта тема в Талмуде не обсуждается.

4. Таргум на Псалмы

Таргум на Псалмы представляет собой перевод, или, лучше сказать, пересказ, с древнееврейского на арамейский язык с комментарием псалмов. Таргумы, как правило, содержат дополнительные слова и выражения, отсутствующие в еврейском оригинале. Пересказы Священного Писания на арамейский язык бытовали в иудейской среде задолго до Рождества Христова. Однако дошедший до нас Таргум на Псалмы, по мнению Кэвина Кэткарта, появился в письменном виде не ранее IV–VI в. по Р. Х.²⁷ Этот таргум в иудейской традиции известен как Таргум Йонатана бен Узиэля, в то время как среди исследователей он именуется Таргум Псевдо-Йонатана. В издании раввинской Библии Бомберга 1525 г. арамейский таргум стоит рядом с масоретским текстом, что подчеркивает важность таргума как ближайшего комментария к Священному Писанию.

Арамейский перевод всех пятнадцати псалмов рассматриваемой нами группы (119–133) в целом достаточно близкий к древнееврейскому оригиналу. Однако надписания всех пятнадцати псалмов содержат более длинные выражения на арамейском языке, чем их еврейские исходники: «*Песнь, сказанная при восхождении от бездны*» (אֲשֶׁר עָלָה מִסְּוִיָּה דְּתְהוּמָא)²⁸. При этом «*песнь, сказанная при восхождении от бездны*», никак не связана с талмудическим преданием о копании Давидом глубокой ямы и затем хлынувшей из бездны воды. Следовательно, это «восхождение от бездны» может трактоваться как восхождение из глубокой пропасти в буквальном смысле слова, так и восхождение из бездны в каком-то теологическом или даже мистическом ключе.

26 Sung-Soo K. Reading the Songs of Ascents (Psalms 120–134) in context. St. Paul, 2003. P. 8.

27 The Aramaic Bible. Collegeville, 2004. Vol. 16. The Targum of Psalms. P. 1–2.

28 Ibid. P. 85–92.

В пользу последнего может говорить обилие арамейских слов, вставленных в текст псалмов с целью восхвалить благочестие праведников (молитва и поучение в Законе, 119:1,7; 121:8; 126:3,5; 129:2; 130:2; 131:2,6; 133:1) и слова, связанные с потусторонним миром (геенна — 119:4; 124:5; демоны — 120:6; небеса — 121:3; трон на небесах — 122:1; этот мир и будущий мир — 127:2; слава Божия — 129:5; 131:14).

В Таргуме на Псалмы только 123 псалом надписан «от/на руку Давида» (עַל יַד דָּוִד) и 126 — «от/на руку Соломона» (עַל יַד שְׁלֹמֹה). Остальные псалмы имеют только один заголовок: «песнь, сказанная при восхождении от бездны». Никаких примечаний в отношении истории их появления и практики исполнения в Таргуме не содержится.

5. Мидраш Берешит Рабба

Традиционно считается, что мидраш как метод толкования Священного Писания появился задолго до Рождества Христова. Эта техника интерпретации Писания обнаруживается в палестинских апокрифах, греко-иудейской литературе, рукописях Мертвого моря и в Новом Завете. Аллюзии на мидраш можно найти в Книгах Ездры и Неемии. Однако запись мидрашей в виде отдельных текстов стала производиться только в талмудическую эпоху. Дошедшие до наших дней мидраши, с одной стороны, передают древние предания, а с другой — оттенки лексики и стиля языка из тех регионов, где они были окончательно зафиксированы.

В одном из самых древних, дошедших до нас мидрашей, Берешит Рабба (ок. 500 г.), содержится множество простых галахических и агадических пояснений к словам и выражениям из Книги Бытия. Эти пояснения нередко приводятся на арамейском языке.

В комментарии на первый стих 120 псалма фраза: «Возвожу очи мои к горам» (אֲשָׂא עֵינַי אֶל הַהָרִים) — получила в данном мидраше такое этическое осмысление: возвожу очи мои к родителям, учившим меня и зачавшим меня (למלפני ולמעבדני, אֲשָׂא עֵינַי אֶל הַהָרִים, Берешит Рабба 68:2)²⁹. Мидраш соотносит данный псалом с различными обстоятельствами жизни праотца Иакова. Обыгрывая близкие по звучанию слова «горы» (*hrym*, הרים) и «родители» (*hwrym*, הורים), автор толкования переносит внимание читателя на родителей, воспитание которых является таким же прочным, как горы.

29 Мидраш Раба (Великий Мидраш). М., 2013. Т. 2. Берешит раба. С. 249.

В другом месте мидраша о том же Иакове говорится, что за двадцать лет служения Лавану он никогда не прилег, ибо постоянно произносил псалмы³⁰. При этом, согласно одному рабби, он произносил пятнадцать «песней ступеней», а согласно другому рабби — всю книгу Псалмов. Чуть далее эта дискуссия двух раввинов повторяется. В центре ее внимания — вопрос, читал ли по ночам Иаков, когда сторожил скот, всю Псалтирь или только «песни ступеней» (Быт. 31, 40; Берешит Рабба 74:11)³¹.

Левиты с музыкой в данном мидраше не упоминаются. Автор комментария цитирует первую строку 121 псалма следующей вводной фразой: «*Песнь ступеней Давида...*». При этом он не принимает во внимание тот факт, что Иаков, который жил намного раньше Давида, исторически никак не мог воспевать псалмы Давида, который жил на много столетий позже него. Отправной точкой для размышлений автора является сон Иакова, за которым последовало чудесное видение лестницы и ангелов, восходящих по ней на небо (см. Быт. 28, 12). Следовательно, фоном для данного комментария, скорее всего, была современная автору мидраша практика самостоятельного ночного чтения Книги Псалмов³², а не пересказ каких-либо преданий, претендующих на историческую достоверность.

6. Саадия Гаон

Раввин Саадия Гаон (X в.) известен как знаток галахи и еврейский лингвистика, основоположник иудейско-арабской литературы. Опираясь на теоретические воззрения о музыке из арабского мира, Саадия усматривал в надписаниях псалмов указания на их музыкальное исполнение.

В заголовке «песнь восхождения» (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת) он видел указание на сильное пронзительное пение. В своих рассуждениях глава еврейской академии опирался на значение глагола הָלַץ, «восходить» (1 Цар. 5, 12; Иер. 14, 2), который является основой для причастия множественного числа הַלְּצוֹת, «восхождений», и на значение слова אָשַׁף, нечто «поднятое», которое описывает начальника левитов Хенанию

30 Мидраш Раба (Великий Мидраш). М., 2013. Т. 2. Берешит раба. С. 262.

31 Там же. С. 263.

32 Давид Кимхи в своем толковании на псалмы ссылается на практику совершения ночной молитвы в еврейской диаспоре его времени. См.: Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Иерусалим; Запорожье, 2008. Т. 3. С. 262, 274.

как учителя «приподнятого» пения (1 Пар. 15, 22). В противоположность приподнятому тону Саадия видел в заголовке לִמְלִיֹּץ־לַיֹּץ (Пс. 45, 1) указание на «слабый тихий голос»³³. «Громко» и «тихо» — это пара противоположных способов исполнения библейских гимнов, согласно Гаону. Мысль Саадии бен Иосефа подхватил Авраам ибн Эзра в своем комментарии на 1–2 псалмы: «Гаон говорит, что это [לִמְלִיֹּץ־לַיֹּץ, Пс. 120, 1] противоположно לִמְלִיֹּץ־לַיֹּץ (Пс. 45, 1), поскольку данный [120 псалом] должен исполняться громким и сильным голосом. Вот почему эти псалмы короткие»³⁴.

Если учитывать, что в современной Гаону арабской музыке различались восемь мелодий, исполняемых на «легкий» и «тяжелый» манер, то, по мнению Шимона Уриэля, нет ничего удивительного, что Саадия выделял и в еврейской поэзии два способа исполнения псалмов — «тихо» и «громко»³⁵.

7. Раши

Рабейну Шломо Ицхаки (XI–XII), известный по акрониму Раши (ок. 1075 — ок. 1105 г.), был одним из классических комментаторов Еврейской Библии, общественным деятелем еврейства Северной Франции.

Раши упоминает пятнадцать ступеней, которые ведут из двора Израиля в Женский двор (Мишна. Сукка 5:4) и делает вывод, что пятнадцать псалмов — это «песни ступеней». В комментарии на 119 псалом он, по всей видимости, ссылается на аггаду о том, как Давид копал котлован для фундамента храма и не мог добраться до бездны: «Наши мудрецы сказали, что Давид их [псалмы ступеней] составил для ступеней в бездну»³⁶.

В комментарии на 120 псалом Раши замечает, что данную песнь читали левиты, когда совершали восхождение по ступеням храма. При этом тут же приводит и аллегорическое толкование «ступеней» как «ступеней подъема праведников в грядущем от древа жизни к престолу Славы» (Сифрей, Дварим 47)³⁷.

33 *Uriel S. Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadiah Gaon to Abraham Ibn Ezra.* Albany, 1991. P. 17.

34 *Abraham Ibn Ezra's Commentary on Psalms.* Brighton, 2009. Vol. 1. P. 20–21.

35 *Uriel S. Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadiah Gaon to Abraham Ibn Ezra.* P. 17.

36 Книга Псалмов «Тегилим» с комментарием Раши. М., 2011. С. 782.

37 Там же. С. 785.

Следовательно, Раши пересказывает известные в его время иудейские предания, но никак не подвергает их критическому анализу.

8. Авраам ибн Эзра

Раввин Авраам ибн Эзра (XII в.) был одним из основоположников грамматики иврита, автором краткого толкования на почти все книги Ветхого Завета.

В комментарии на Пс. 4, 1 ибн Эзра следуя Гаону выделяет разные мелодии для исполнения священной поэзии: «По моему мнению, у Израильтян было много песен и поэм на разные напевы. Напев, которым должен был исполняться наш псалом, открывался словом בנגינות (Синод.: «на струнных орудиях», Пс. 4, 1). Заметьте, что мелодия псалма была написана вместе с ним. Это же самое относится к таким терминам как המעלות («восхождений» Пс. 119, 1), למעלות («для восхождений», Пс. 120, 1), עֲלֵ-עֲלֹמוֹת (Синод. «на музыкальном орудии Аламоф», Пс. 45, 1), עֲלֵ-אֵילֹת הַשֶּׁתַּךְ (Синод. «при появлении зари», Пс. 21, 1), עֲלֵ-יְיֹנֹת אֵלֶם (Синод. «о голубице безмолвствующей», Пс. 55, 1), מְחַלֵּם (Синод. «на духовом орудии», Пс. 51, 1)»³⁸. Как видно из данного комментария, Авраам ибн Эзра, опираясь всего на одну букву ל, вводит различие между напевами для 120 псалма и остальными 14 «псалмами восхождения»³⁹.

На заголовки к каждому из «псалмов восхождения» Авраам ибн Эзра дает разные толкования, которые так или иначе связаны с изгнанием. В толковании на 119 псалом, ибн Эзра сообщает: «Гаон говорит, что эти пятнадцать псалмов [восхождения] соответствуют пятнадцати ступеням в храме»⁴⁰. Далее он пишет, что «автор псалма не указан. Возможно, он был составлен под влиянием Святого Духа в отношении людей нашего плена, которые находятся в бедственном положении и не знают, что делать, кроме как призвать имя достославного Бога»⁴¹. В комментарии к 120 псалму ибн Эзра ссылается на плен египетский, а не вавилонский: «Этот псалом говорит о народе Израиля, который был в осаде и в стеснении (Втор. 28, 53). С другой стороны, этот псалом может говорить о нашем настоящем изгнании»⁴². Наконец, в толковании на 121 псалом он приводит три

38 Abraham Ibn Ezra's Commentary on Psalms. Vol. 1. P. 40–41.

39 Ibid. P. 249.

40 Abraham Ibn Ezra's Commentary on Books 3–5 of Psalms. Brighton, 2009. P. 423.

41 Ibid.

42 Ibid. P. 426.

точки зрения разных раввинов, связанные с авторством Давида. По первой, Давид составил псалом, чтобы он исполнялся «после того, как храм будет построен». По второй, «Давид написал эту песнь в отношении дома, который он [уже] построил на Сионе». По третьей, «Давид написал этот псалом в отношении [будущего] третьего храма»⁴³.

Хотя ибн Эзра замечает, что слова «*пойдем в дом Господень*» (Пс. 121, 2) относятся к изгнанникам, за скобками остается вопрос: какой именно тип изгнанников у комментатора перед глазами? Сефард по происхождению, ибн Эзра провел более двадцати лет в скитаниях по Северной Африке, Востоку и Европе, рассматривая собственную жизнь как жизнь изгнанника, поэтому для него воззвание *из бездны* (Пс. 129, 1) — это голос Израиля, находящегося в постоянном изгнании и страдающего от бедности, позора и деградации⁴⁴.

Следовательно, когда ибн Эзра пишет о постройке храма и о папаломничестве в него, он связывает это с грядущим временем Мессии, когда храм будет построен (см. комментарий на Пс. 124, 1)⁴⁵. Даже когда в надписании псалма явно указывается Соломон (Пс. 126, 1), ибн Эзра полагает, что автором был один из поэтов времен Давида⁴⁶. В целом, в толковании на псалмы он делает акцент не столько на изучении археологии дома Божия времен Давида, сколько на пророчества (см. комментарий на Пс. 128, 1) о том, как хорошо будет в Иерусалимском храме, когда он будет вновь отстроен⁴⁷.

9. Давид Кимхи

Раввин Давид Кимхи (XII–XIII в.), известный под акронимом РаДаК, составил комментарий на Книгу Псалмов. Как подмечает Наоми Грюнхауз, РаДаК пользуется мидрашами, которые, в свою очередь, были в обороте у Раши. При этом РаДаК не проверяет оригинальные источники, но полагается на свою память и записи аггадических комментариев, сделанных Раши⁴⁸. В то же время Кимхи не ограничивается раввинистическими преданиями. Его комментарий на псал-

43 Abraham Ibn Ezra's Commentary on Books 3-5 of Psalms. Brighton, 2009. P. 429.

44 Ibid. P. 450.

45 Ibid. P. 437.

46 Ibid. P. 443.

47 Ibid. P. 448.

48 Grunhaus N. The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi in His Quotation of Midrashic Traditions // The Jewish Quarterly Review; vol. 93, No. 3/4, 2003. P. 415.

мы изобилует анализом лексики древнееврейского текста. Он внимательно относится не только к буквальному смыслу того или иного стиха, но и к тому месту, которое занимает данный фрагмент в контексте всей библейской книги⁴⁹.

В отличие от ибн Эзры, РаДаК не уверен в том, что кто-либо понимает каким образом осуществлялось исполнение псалмов под музыку. «Сегодня мы не знаем, что означают указания в заглавиях псалмов», — пишет Кимхи в предисловии к своему комментарию на Книгу Хвалений⁵⁰. Более того, он достаточно критично относится к самой композиции Псалтири: «Мы не знаем, почему один псалом примыкает к другому и почему псалмы расположены в определенном порядке, хотя в них не обнаруживается хронологической последовательности»⁵¹.

Приступая к толкованию «псалмов восхождения», РаДаК ссылается на учение мудрецов прошлого о том, что левиты провозглашали данные псалмы на пятнадцати ступенях Храмовой горы между двором Израиля и двором женским. При этом добавляет, что, поднимаясь с одного двора в другой, они «провозглашали песнь на каждой ступени»⁵².

Далее он пересказывает историю из Вавилонского Талмуда о том, как при закладке фундамента храма бездна стала подниматься вверх и угрожать миру потопом. Ахитофел, начертав имя Предвечного, заставил бездну опуститься вниз на шестнадцать тысяч локтей. Но это не всем понравилось, поскольку мир нуждается в воде, а земля увлажняется бездной, поэтому «Давид изрек пятнадцать песней ступеней и поднял бездну на пятнадцать тысяч локтей, остановив ее на уровне тысячи локтей (под земной поверхностью)»⁵³.

Затем он ссылается на Гаона рав Саадию, согласно которому эти песни провозглашали громким голосом, «с каждой песней голос усиливая»⁵⁴. И тут же приводит альтернативную точку зрения, состоящую в том, что слово «восхождение» (תַּלּוּמָה) означает «восхождение из плена» (תַּלּוּמָה מִלְּבָנָה), то есть «что Израиль в будущем совершит восхождение в землю (Обетованную)»⁵⁵. «В этом случае песни изре-

49 The commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms CXX–CL. Cambridge, 1973. P. XII.

50 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 1. С. 15.

51 Там же. С. 20.

52 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 237.

53 Там же.

54 Там же.

55 Там же.

чены от имени всех изгнанников (בני הגלות כולם — букв. “всех потомков плена”). В них говорится о бедах изгнания и о надежде на обещанное спасение»⁵⁶. Судя по выраженной здесь и в иных местах надежде на «будущее» (עתיד), лучшее по сравнению с текущим «изгнанием» (גלות), угнетенное положение евреев в вавилонском плену, видимо, является для Кимхи прообразом положения евреев в странах арабского ареала или соседней Испании.

Аналогичный вывод можно сделать из прочтения следующего комментария на 3 стих 120 псалма: «Утешая друг друга в изгнании, они говорят: “Хорошо, что ты уповаешь на Господа, что Он будет тебе в помощь! Воистину так и будет! И хотя долго длится изгнание, Он не даст пошатнуться ноге твоей”»⁵⁷. Цитируя данную фразу, современный исследователь Ким Санг-Су делает из нее вывод о том, что почтенный еврейский экзегет рассматривал данный псалом как «песнь паломников, которые направляются в Иерусалим»⁵⁸. Однако из общего контекста данной фразы не видно, чтобы Кимхи описывал путь репатриантов, идущих из Вавилона в Иерусалим. Более того, в некоторых случаях он связывает с «пленом» (גלות) притеснения евреев не только в Вавилоне, но и в Египете⁵⁹.

Положение евреев, которые являются изгнанниками «по сей день»⁶⁰, является одной из центральных тем экзегезы рабби Давида Кимхи: «Господи, избави душу мою (Пс. 119, 2) — от тех народов, среди которых мы находимся»; «обитал (119, 5) — большинство изгнанников пребывает среди сынов Ишмаэля»⁶¹; «вот не дремлет (120, 4) — даже в изгнании Он нас хранит, чтобы народы нас не истребили»⁶²; «надеюсь на Господа (129, 5) — я надеюсь на Него в этом мире, что Он даст мне видеть спасение»⁶³; «Просите мира Иерусалиму (121, 6) — “мир Иерусалиму” — это собрание изгнанников, потому что до наступления той поры у него мира не будет, но будут за него воевать и необрезанные, и сыны Ишмаэля»⁶⁴. В последнем случае прослеживается намек на крестовые походы, современные толкователю псал-

56 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 238.

57 Там же. С. 240.

58 Sung-Soo K. Reading the Songs of Ascents (Psalms 120–134) in context. P. 10.

59 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 248.

60 Там же. С. 258.

61 Там же. С. 239.

62 Там же. С. 240.

63 Там же. С. 261.

64 Там же. С. 243.

мов. Как видно, РаДаК объединяет предания прошлого, адаптируя свое толкование к тем непростым историческим условиям, в которых и сам себя ощущает изгнанником.

Несмотря на то, что Давид Кимхи обращает внимание на вопросы библейского параллелизма и этимологии слов в каждом отдельно взятом псалме, он, по мнению Ким Санг-Су, ничего не говорит о литературных связях между псалмами в сборнике «псалмов восхождения»⁶⁵. Только в толковании на 131–132 псалмы Кимхи приводит параллели между стихами двух псалмов и другими текстами Библии. Ссылаясь на Авраама ибн Эзру, он объединяет эти два псалма в группу, посвященную общей теме помазания Аарона на первосвященство⁶⁶.

Чтобы подвести итог рассуждениям Кимхи о единстве «псалмов восхождения» и об их авторах достаточно привести следующую характерную цитату: «Быть может, те песни ступеней, где в заглавии не сказано “от Давида”, были составлены другими псалмопевцами, чьи имена не указаны... Этот псалом (Пс. 121) изречен от имени изгнанников. Страстно желая восстановить Дом священный, они вспоминают о восхождениях в праздники в храм и говорят от имени отцов, которые жили в период храма»⁶⁷.

Как видно, далеко не все «псалмы восхождения» носят для Кимхи печать авторства Давида. С другой стороны, надписанный «к Соломону» 126-й псалом он относит к самому Давиду: по мнению Кимхи, он написан как бы от отца сыну, чтобы Соломон завершил задуманное Давидом строительство Дома Господня в Иерусалиме. Развивая мысль дальше, Кимхи пишет, что в стихе 126, 1 «имеется также косвенное указание на царя Машиаха, который в Песни песней (3, 11) назван Ш^еломо»⁶⁸.

Отсюда можно предположить, что в вопросе авторства псалмов только имя Давида имеет для Кимхи принципиальное значение, поскольку Давид как идеальный царь был прообразом Мессии. В комментарии на слова: «*Как хорошо и как приятно жить братьям вместе*» (Пс. 132, 1) — взгляд Кимхи устремлен не в прошлое, а в будущее, когда Господь услышит молитвы Своего народа и в Иерусалиме станут править «братья» царь и первосвященник: Машиах «воссядет на пре-

65 Sung-Soo K. Reading the Songs of Ascents (Psalms 120–134) in context. P. 11.

66 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 272.

67 Там же. С. 241.

68 Там же. С. 252.

столе судебном и царском», а священник будет «наставлять в Торе и заповедях». ⁶⁹

10. Мидраш на Книгу Хвалений (Мидаш Тегилим)

Автор авторитетного издания и перевода Мидраша Тегилим с древнееврейского и арамейского языков на английский, Вильям Брауде, полагает, что оформление данный текст получил не сразу. Материал мидраша в его текущей редакции постепенно добавлялся и расширялся с III по XIII в. При этом комментарии на «псалмы восхождения», особенно на 122 и 130 псалмы, были добавлены в числе самых последних⁷⁰. Поскольку речь идет о XII–XIII в., то при рассмотрении истории иудейской экзегезы на «псалмы восхождений» Мидраш Тегилим уместно поставить последним в ряду источников. В том виде, в каком он сейчас публикуется, данный источник по сравнению с предыдущими выглядит как наиболее объемный и структурированный комментарий на Псалтирь.

Слово «восхождений» (מעלות) в данном мидраше на Пс. 119, 1 рассматривается как указание на то, что Израиль восходит сразу на много высот (למעלות הרבה הן עולין)⁷¹. Авторы мидраша ссылаются на избавление евреев от египетского плена (Исх.18, 9–11), трех отроков Азарины, Азарии и Мисаила — от печи Вавилонской (Дан. 3, 95). Более того, в будущем Господь избавит Израиля и «от страданий, и от плена» (מן הצרות ומן הגלות)⁷². Будущее Израиля подобно столбу дыма, *восходящего от пустыни* (Песн. 3, 6). При последнем восхождении, «после того как Господь избавит нас от царства Исава (ממלכות עשו)», «мы не упадем» и более «не будем унижены в служении [иным] царствам»⁷³.

Слова: *«Возвожу очи мои к горам»* (Пс. 120, 1) — в данном мидраше приобретают эсхатологическое значение. «В день скорби, в день суда сыны Израилевы вознесут глаза к своему Небесному Отцу и скажут: *Поскольку Ты — наш Отец; ибо Авраам не знает нас, и Израиль не признает нас своими; Ты, Господи, Отец наш, Искупление наше*

69 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 272.

70 The Midrash on Psalms. New Haven, 1959. Vol. 1. P. XXVIII–XXII.

71 Ibid. Vol. 2. P. 289.

72 Ibid. P. 290.

73 Ibid. P. 294.

от века — это Твое имя (Ис. 63, 16)»⁷⁴. В данном случае верность Богу «сынов Израилевых», видимо, далека от благочестия их отцов, раз авторы мидраша напоминают единоплеменникам один из главных постулатов веры, что Бог — Творец неба и земли⁷⁵.

Автором 120 псалма, как и ряда других «псалмов восхождения» (121, 130), называется Давид⁷⁶. Здесь же кратко пересказывается предание из Вавилонского Талмуда о планах Давида построить Храм (В. Маккот 2, 4) с тем же эпилогом: «Один день, когда ты занимаешься Торой, мне приятней недели тысячи всесожжений, которые сын твой Соломон будет возносить передо Мной на жертвеннике»⁷⁷.

В комментарии на 123 псалом пересказывается дискуссия двух раввинов о том, что за двадцать лет служения Иакова у Лавана (Быт. 28) он ни разу не прилег спать, но постоянно читал «псалмы восхождения» или даже всю Псалтирь. Эту же дискуссию мы встречали в мидраше Берешит Рабба 74:11. Как там, так и здесь остается за скобками риторический вопрос: как мог Иаков читать всю Книгу Псалмов Давида, если Давид жил после Иакова?

Как и Давид Кимхи, мидраш Тегилим в толковании на 132 псалом вводит пространное рассуждение об особых свойствах масла, которое возливалось на голову Аарона и стекало на его бороду. По мидрашу, рабби прошлого говорили, что «две капли елея, как две жемчужины, висели на бороде Аарона», что, в свою очередь, символизировало, что ни Моисей, ни Аарон не нарушили Закона Божия⁷⁸.

Но, в отличие от Кимхи, составители мидраша нередко уходят от истории Древнего Израила в сторону описания более современных им реалий. Так, в толковании на 126 псалом, в надписании которого стоит имя Соломон, «стражами города» (נטורי קרתא, см. 126:1) называются «учителя Писания и наставники в Устном Законе» (ספרים ומלנין, букв. «книжники и учителя Мишны») ⁷⁹. Ища таких наставников по городам земли Израильской посланники рабби Иуды ха-Наси в свое время обнаружили, что «стражи» некоторых городов по факту были их «разрушителями» (אייחון) ⁸⁰.

74 The Midrash on Psalms. New Haven, 1959. Vol. 2. P. 294.

75 Ibid.

76 Ibid. P. 237, 300.

77 Ibid. P. 300.

78 Ibid. P. 320.

79 Ibid. P. 310.

80 Ibid.

«Воззвание из бездны» (Пс. 129, 1) приобретает в мидраше характер практического совета в отношении домашнего чтения псалмов. Молящийся «никогда не должен стоять на кровати, на скамейке, на стуле или на любом высоком месте, чтобы молиться, но должен молиться с низкого места, потому что не должно быть надменности в присутствии Господа»⁸¹.

Итак, несмотря на то что Мидраш Тегилим приводит множество библейских параллелей и пересказывает раввинистические предания прошлого, все же этот источник вряд ли можно рассматривать как основу для реконструкции исторического контекста появления «псалмов восхождения». Составители мидраша более обеспокоены настоящим положением дел в еврейской диаспоре, чем реальной историей Древнего Израиля. Его экзегеза представляет собой серию миниатюрных гомилий. По мнению Вильяма Брауде, Мидраш Тегилим — это не столько историко-филологический, сколько практико-этический комментарий на темы, связанные с текстом Псалтири⁸².

Заключение

Особенностью упомянутых выше иудейских источников является то, что фраза «песнь восхождения» достаточно часто включается в цитацию первых стихов соответствующих псалмов, как будто это — неотъемлемая часть священного текста. Однако само словосочетание «песнь восхождений» приобретает достаточно широкий спектр толкований: пятнадцать ступеней Иерусалимского храма, на которых играли левиты; пятнадцать тысяч локтей, на которые поднялась вода из бездны по молитве Давида; псалмы, которые читал Иосиф, когда сторожил овец Лавана; песнь паломников, которые возвращаются из вавилонского плена или будут совершать паломничество в Иерусалим в неопределенном будущем после воцарения Машиаха.

Можно согласиться с Ким Санг-Су, что вплоть до Реформации в еврейской традиции не было единогласия в отношении происхождения заголовка псалмов 119–133⁸³. Даже те иудейские экзегеты, которые вчитывались в букву текста и проводили филологический анализ ключевых слов, редко видели связь между текстами псалмов в общей коллекции «псалмов восхождения». Как было указано выше,

81 The Midrash on Psalms. New Haven, 1959. Vol. 2. P. 315.

82 Ibid. Vol. 1. P. XVII.

83 Sung-Soo K. Reading the Songs of Ascents (Psalms 120–134) in context. P. 12.

в псалмах 131–132 виделось указание на помазание Аарона на первосвященство, а значит, эти тексты не связывались с возвращением из плена.

К рубежу второго тысячелетия аггадические предания, видимо, уже не устраивали таких экзегетов, как рабби Давид Кимхи, который после пересказа преданий других раввинов нередко вводит свой комментарий в соответствии с принципом: *вы слышали, что сказано древним... а я говорю вам* (Мф. 5, 27).

Отсюда можно сделать вывод, что истоки происхождения общего для пятнадцати псалмов заголовка «песнь восхождения» (Пс. 119–133) были утеряны задолго до того, как получила запись Мишна, первый по времени фиксации источник иудейской экзегетической традиции. Следовательно, утверждение, что данная группа псалмов была тем самым набором песен, которые пелись репатриантами при возвращении из Вавилона или благочестивыми паломниками, идущими из Иудейских деревень на праздник в Иерусалим во времена Иисуса Христа, будет с точки зрения иудейского предания, по меньшей мере, недостаточно обоснованным, если не сказать наивным.

Источники

- 11Q5 Psalms a. Bellingham: Lexham Press, 2010.
- Abraham Ibn Ezra's Commentary on Psalms / trans. N. H. Strickman. Brighton: Academic Studies Press, 2009. Vol. 1. Chapters 1–41.
- The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary / trans. J. Neusner. Peabody: Hendrickson Publishers, 2011.
- The commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms CXX–CL / ed. and transl. by J. Baker and E. W. Nicholson. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- The Midrash on Psalms / trans. W. G. Braude. New Haven: Yale University Press, 1959. Vol. 1–2.
- The Talmud of the Land of Israel (The Jerusalem Talmud): A Preliminary Translation and Explanation / trans. J. Neusner. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. Vol. 31: Sanhedrin and Makkot.
- The Targum of Psalms: Translated with critical introduction, apparatus and notes / ed. and transl. by D. M. Stec (ed.) Collegeville: Liturgical press, 2004. (The Aramaic Bible; vol. 16).
- Иосиф Флавий. Моя жизнь* / пер. Д. Е. Афиногенова // Вестник древней истории. 2006. № 1. С. 216–235.
- Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи / пер. Ф. Гурфинкель. Иерусалим; Запорожье: Еврейская книга, 2008. Т. 1–3.

Книга Псалмов «Тегилим» с комментарием Раши / пер. с иврита М. Левинова. М.: Книжники, 2011.

Литература

- Аверинцев С. С.* Собрание сочинений. Переводы: Евангелия. Книги Иова. Псалмы. Киев: Дух і літера, 2004.
- Вишняков Н., прот.* О происхождении Псалтири. СПб.: тип. А. И. Поповицкого и Ф. Г. Елеонского, 1875.
- Макимова М. Л.* Братские трапезы фарисеев в начале первого века // Сретенские чтения. М.: СФИ, 2017. С. 138–144.
- Лоусон С. Дж.* Псалтирь. Экспозиционный комментарий. СПб.: Библия для всех, 2010. Ч. 2 (3). Псалмы 75–150.
- Мидраш Раба (Великий Мидраш). М.: Лехаим, 2013. Т. 2. Берешит раба.
- Мишна / пер. с иврита М. Левинова. М.: Книжники, Лехаим, 2011. Т. 1–5.
- Мишна и Тосефта / пер. Н. Переферковича. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1903. Т. 2.
- Bratcher R. G., Reyburn W. D.* A Translator's Handbook on the Book of Psalms. New York: United Bible Societies, 1991. (UBS Handbook Series)
- Grunhaus N.* The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi in His Quotation of Midrashic Traditions // *The Jewish Quarterly Review*; vol. 93, № 3/4, 2003. P. 415–430.
- Sung-Soo K.* Reading the Songs of Ascents (Psalms 120–134) in context. St. Paul: Luther Seminary, 2003.
- Uriel S.* Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadia Gaon to Abraham Ibn Ezra. Albany: State University of New York Press, 1991.

Interpretation of the Inscription «Song of Ascents» (Psalms 120–134) in the Jewish Tradition

Hieromonk Iriney (Pikovsky)

Lecturer at the Sretensky Theological Seminary
3, building 17 Bol'shaja Lujanka, Moscow 115035, Russia
irenaeus@mail.ru

For citation: Iriney (Pikovsky), hieromonk. "Interpretation of the Inscription 'Song of Ascents' (Psalms 120–134) in the Jewish Tradition". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 17–41 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-17-41

Abstract. «Songs of Ascents» (Psalm 120–134) is a collection of fifteen Psalms. An interpretation of this title in popular Psalter commentaries relates the origin of this group of Psalms to the return from Exile and the subsequent pilgrimage to the Temple for major religious feasts. The author of the article aims to verify the validity of this popular interpretation in such authoritative sources of Jewish religious tradition as Mishnah, Tosefta, Jerusalem and Babylonian Gemara, Targum on the Psalms, Midrashim, works of Saadiya Gaon, Rashi, Abraham ibn Ezra and David Kimchi. To achieve the goal of the research, the context of the phrase שיר המעלות («song of ascents») in the mentioned sources was analyzed. The study showed the expression «song of ascents» did not have the same interpretation in the sources of the same period. Later sources show dependence on earlier ones, but it is impossible to conclude that there was unanimity in Jewish tradition regarding the origin of this superscription. So, it's possible to conclude that the historical causes for this superscription were forgotten before the written fixation of Jewish exegetical tradition had begun. Consequently, the subsequent associations of the inscription «song of ascents» with the return from captivity or pilgrimage to Jerusalem were born intuitively and were more connected with the liturgical goals of using the psalms after the destruction of the Second Temple, than with the penetration into the real historical origin of the title.

Keywords: Bible, Psalter, psalm, Song of Ascents, exegesis, Jewish exegesis, Exile, Babylonian captivity.

References

- Afinogenov D. E. (ed.) (2006) “Iosif Flavii. Moia zhizn” [“Josephus. My life”]. *Vestnik drevnei istorii*, № 1, pp. 216–251 (in Russian).
- Averintsev S. S. (2004) *Sobranie sochinenii. Perevody: Evangelii. Knigi Iova. Psalmi* [Collected works. Translations: Gospel. Books of Job. Psalms]. K.: Dukh i litera (in Russian).
- Baker J., Nicholson E. W. (eds) (1973) *The commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms CXX–CL*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bratcher R. G., Reyburn W. D. (1991) *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*. New York: United Bible Societies (UBS Handbook Series).
- Grunhaus N. (2003) “The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi in His Quotation of Midrashic Traditions”. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 93, no. 3/4, pp. 415–430.
- Gurfinkel F. (ed.) (2008) *Kniga Voskhvalenii s tolkovaniem rabi Davida Kimkhi* [The book of Praise with the Interpretation of Rabbi David Kimchi]. Jerusalem; Zaporozh'e: Evreiskaia kniga, vol. 1–3 (in Russian).
- Levinov M. (ed.) (2011–2015) *Mishna [Mishnah]*. Moscow: Knizhniki; Lekhaim, vol. 1–5 (in Russian).
- Levinov M. (ed.) (2011) *Kniga Psalmov «Tegilim» s kommentariem Rashi* [The Book of Psalms “Tegilim” with a Commentary by Rashi]. Moscow: Knizhniki (in Russian).
- Louson S. J. (2010) *Psaltir'. Ekspozitsionnyi kommentarii* [Psalter. Exposition Commentary]. Saint Petersburg: Bibliia dlia vsekh, vol. 2 (3) (in Russian).

- Maksimova M. L. (2017) “Bratskie trapezy fariseev v nachale pervogo veka” [“Fraternal Meals of the Pharisees at the Beginning of the First Century”], in *Sretenskie chteniia*. Moscow: Sviato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut, pp. 138–144 (in Russian).
- Neusner J. (ed.) (1984) *The Talmud of the Land of Israel (The Jerusalem Talmud): A Preliminary Translation and Explanation*. Chicago: The University of Chicago Press, vol. 31.
- Neusner J. (trans.) (2011) *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Sinichkin Ia., Chlenov A. (eds.) (2013). *Midrash Raba – Velikiĭ Midrash [Midrash Raba – Great Midrash]*. Moscow: Lekhaim, vol. 2 (in Russian).
- Stec D. M. (ed.) (2004) *The Targum of Psalms: Translated with critical introduction, apparatus and notes*. Collegeville, MN: Liturgical press (Aramaic Bible; 16).
- Strickman N. H. (ed.) (2009) *Abraham Ibn Ezra’s Commentary on Psalms*. Brighton, US: Academic Studies Press, vol. 1.
- Sung-Soo K. (2003) *Reading the Songs of Ascents (Psalms 120–134) in context*. St. Paul, Minnesota: Luther Seminary.
- Uriel S. (1991) *Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadiah Gaon to Abraham Ibn Ezra*. Albany, NY: State University of New York Press.
- William G. Braude (ed.) (1959) *The Midrash on Psalms*. Yale University Press, vol. 1–2.

БОГОСЛОВИЕ СИОНА В ПЕРВОЙ ЧАСТИ КНИГИ ПРОРОКА ЗАХАРИИ В КОНТЕКСТЕ И ВНЕ КОНТЕКСТА РЕКОНСТРУКЦИИ ИЕРУСАЛИМСКОГО ХРАМА

Владимир Викторович Бельский

методист кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
b_volodimir@mail.ru

Для цитирования: *Бельский В. В.* Богословие Сиона в первой части книги пророка Захарии в контексте и вне контекста реконструкции Иерусалимского храма // *Богословский вестник.* 2020. № 1 (36). С. 42–62. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-42-762

Аннотация

УДК 27-278 (27-244)

В данной статье рассматривается понятие Сиона — одного из библейских топонимов, который широко употребляется в качестве богословского понятия в ветхозаветных пророческих книгах, псалмах, Новом Завете преимущественно для обозначения Божественного присутствия. Однако предметом данного исследования выступают те специфические черты богословия Сиона, которые выражены в первых восьми главах Книги пророка Захарии. Исследовательский интерес именно к этой части Писания вызван тем, что она датирована начальным этапом восстановления храма в Иерусалиме. В Библии выделяются три стороны, три грани понимания Божественного присутствия на Сионе, наличие храма и богослужения, наличие монарха из Давидовой династии и мир и справедливость в среде народа Божия. Это ставит вопрос о том, какому же аспекту отдавал приоритет Захария в своем понимании присутствия Господа на Сионе. Для решения проблемы автор обращается к анализу интертекстуальных связей рассматриваемых отрывков Книги пророка Захарии с отраженной в Ветхом Завете

пророческой и священнической традицией, с античными параллелями. Эти методы применяются с учетом конкретной исторической ситуации создания исследуемых текстов. В результате в представлениях пророка Захарии о Сионе обнаруживается соединение литургического и социального (общинного) понимания присутствия Господа.

Ключевые слова: книга пророка Захарии, богословие Ветхого Завета, богословие Сиона, дочь Сиона, присутствие Божие, дом Божий, ветхозаветное богослужение, Второй храм, после пленная иудейская община.

Введение

В данной статье будет рассмотрен один из аспектов ветхозаветного богословия, а именно — богословие Сиона. Не углубляясь в дискуссии относительно существования самой «ветхозаветной теологии» как явления¹, приходится констатировать, что одной из специфических черт богословия Ветхого Завета является активное использование богодухновенными авторами понятий, изначально относившихся к профанной реальности, например, топонимов. Одним из таких географических наименований, которое стало благодаря метафорическим приёмам пророческой и псалмической литературы понятием, наполненным богословскими смыслами, является Сион². Сразу стоит отметить, что слово יִזְרְעֵל встречается в Ветхом Завете 152 раза, слово «богословие» — ни разу. Однако в силу важности образа Сиона в псалмах и у пророков именно с точки зрения богословской значимости (о чём подробнее — см. ниже) в зарубежной библейской науке сочетание «богословие Сиона» (нем. *Zionstheologie*, англ. *Zion theology*) утвердилось в качестве устойчивого научного термина.

Тема Сиона раскрывается и пророком Захарией, именуемым, наряду с Аггеем, «пророком реконструкции». В связи с этим особый интерес для исследователя представляет первая часть Книги пророка Захарии, датированная первыми годами восстановления Иерусалимского храма (Зах. 1, 1.7; 7, 1). Изучение упоминающих Сион

1 См.: *Schmitt H.-Chr. Theologie in Prophetie und Pentateuch, Gesammelte Schriften*. Berlin; New York, 2001. S. 346–353.

2 См.: Ис. 18, 7; 35, 10; 51, 11; Иер. 4, 6.26; 18; Ам. 6, 1, Мих. 3, 10.12; Пс. 48 (47), 3–15; 125 (124), 1–2; 147, 12 (1) и проч. Здесь и далее нумерация приводится по Масоретскому тексту (МТ). Номера глав и стихов по Синодальному переводу (в случае, если они расходятся с МТ) приводятся в скобках. См. также: *Helyer L. R. Mountaintop Theology, Panoramic Perspectives of Redemptive History*. Eugen, 2016.

отрывков (Зах. 1, 14.17; 2, 11 (7).14 (10); 8, 2–3) позволит исследователю проследить продолжение допленной пророческой традиции и в то же время выявить произошедшую в пленный период трансформацию представления о Сионе и специфику понимания этого термина указанным библейским пророком.

Восходящее к храмовому богословию присутствия Яхве (мотив ковчега Господня) среди Израиля учение о Сионе как месте пребывания Господа в допленную эпоху являлось богословской предпосылкой двух положений. Первое, политическое, основываясь на нахождении жилища (כֶּשֶׁת) и трона (כִּסֵּא) Царя Яхве на Сионе — святой горе, предполагало защиту и безопасность Иерусалима и окрестных городов от внешнего врага. Поскольку Господь выступает победителем хаоса (в образе водной стихии — מַיִם וְהַרְרָה), Он, восседая на троне Сиона как земной проекции небесного жилища (Авв. 2, 20; Зах. 2, 17 (13)), защищает Свой город и от земных неприятелей (соседних народов)³. Вторая позиция, этическая, объединяла понятия о социальной справедливости: милость (רַחֲמִים), правду/праведность (צְדָקָה) и справедливость (צְדָקָה). Ввиду сложной социальной и религиозной ситуации в обоих древнееврейских царствах именно эта позиция явилась объектом критики пророков допленного периода. Так, пророки Исаия и Михей с сожалением констатируют неэффективность судебной системы, коррупцию в высших эшелонах власти (Ис. 1, 23; Мих. 3, 11). Сион создается на основе не справедливости (צְדָקָה) и правды (צְדָקָה), а убийства (רֵצִיחַ) и неправды (צְדָקָה)⁴. Такое положение заставляет пророка Исаию усомниться в протекции Яхве над Сионом и надеяться на веру городских жителей (Ис. 1, 21; 28, 16). Примечательно, как изменялось отношение пророка к суду Яхве: сначала Исаия ожидает суда лишь над верхушкой (Ис. 1, 21.24, ср. Иер. 1, 26), а затем, увидев греховное падение горожан, и над всем Иерусалимом (Ис. 32, 14). Эти пессимистические настроения относительно надёжности Сиона усиливают-

3 Подробнее см.: *Otto E. יִצְחָק שִׁיְיֹן* // *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart, 1989. S. 1015–1017. Этот автор рассматривает генетическую связь между богословием Сиона и доизраильскими мотивами присутствия Ваала, его победы над хаотическими силами, а также мотивом солярного божества šmš, однако мы оставим этот вопросы о происхождении, доизраильской истории и ближневосточных параллелях богословия Сиона в стороне как не относящиеся собственно к теме статьи. В любом случае концепция Сиона как жилища Яхве является специфически библейской, а имеющиеся у соседних народов аналоги значительно отличаются от исследуемого феномена.

4 Мих. 3, 10. Ср.: Авв. 2, 12; Соф. 3, 3.

ся после гибели царя Иосии и перед лицом «северной угрозы» — Нововавилонского царства, что мы можем наблюдать в Книге Иеремии (Иер. 4, 3 — 6, 30). Иезекииль же и вовсе именует Иерусалим городом кровей (Иез. 22, 2 сл.) и созерцает славу (= присутствие) Бога Израилева, отходящую от дома Яхве (Иез. 10, 18–19).

Падение Иерусалима, последовавшее за этим разрушение храма и угон значительной части населения в Междуречье привели к существенным изменениям в богословии Божественного присутствия в целом и в богословии Сиона в частности. Вместе с выселением иудеев происходит отрыв понятия «Сион» от его изначальной географической привязки (Плач 2, 1, 5, 18.19.20–22 и проч.). В свою очередь, такое дистанцирование позволяет богодухновенным авторам в большей степени интерпретировать Сион в метафорическом ключе и развивать его понимание именно в богословском смысле. По мнению Э. Отто, именно в плену Сион становится обозначением «в собственно богословском смысле»⁵. В целом позиция Отто выглядит довольно обоснованной, однако нельзя отрицать следующего: а) метафорическое понимание Сиона не было чуждо и дополненным авторам (та же ассоциация Сиона с тронном Яхве-Царя); и б) полного отказа от буквального (географического) понимания Сиона также не произошло (см., напр. Пс. 137 (136), 1–4), поэтому справедливо будет говорить скорее об усилении определенной тенденции в понимании Сиона. Это усиление, естественно, означает и исчезновение в богословии Сиона социальной проблематики (знать, угнетавшая народ, уже не живёт в Иерусалиме).

Теперь следует обратиться собственно к тексту первых восьми глав Книги пророка Захарии, датированных эпохой реконструкции Иерусалимского храма.

1. Постановка проблемы

Поскольку тема Сиона имела место в ветхозаветной традиции задолго до пророка Захарии, уместно рассмотреть понимание данного наименования в других книгах Священного Писания. Изначально Сионом именовалась крепость иевуссеев, которую захватил Давид и сделал её затем своей резиденцией (2 Цар. 5, 7; 1 Пар. 11, 5). Этот форт

5 «im eigentlichen Sinne theologisch zu bezeichnen» (Otto E. ייִצְחָק שִׁיבְּוֹן. S. 1020).

находился на южной части восточного холма, в стороне от храмового холма (3 Цар 8, 1; 2 Пар 5, 2). Именно такое буквальное, специально-историческое определение Сиона характерно для библейского нарратива, в то время как в пророческих и псалмических текстах данный термин применяется в качестве синонима Иерусалима и его населения⁶. При этом в ряде текстов выражение «гора Сион» подразумевает храмовый холм⁷. Такое понимание Сиона тесно связано с восприятием Иерусалима как места пребывания Господа и служения Ему⁸. Если рассматривать Сион как место присутствия Яхве, то можно выделить три аспекта этого присутствия, которые прослеживаются в различных местах Ветхого Завета: 1) политический (монархия Давида как избранника Господа), 2) культовый (Иерусалимский храм) и 3) общинный (жители Иерусалима как члены богоизбранного народа). При этом в целом высказывания пророков о Сионе позволяют интерпретировать его в любом из трёх ключей.

Рассматривая с обозначенных выше позиций текст первой части Захарии, можно констатировать отсутствие в учёной среде единого мнения касательно пророческой интенции. Так, одни (сюда относятся отечественные библеисты «старой школы»⁹, Б. Хальперн¹⁰, Р. Люкс¹¹) акцентируют проповедь Захарии на восстановлении храма и культа. Другие же, например П. Маринковик¹², М. Халлашка¹³,

6 Ам. 6, 1; Мих. 3, 10.12; Иер. 26, 10; Ис. 4, 3; 30, 19; 40, 9; 41, 27; 52, 1; 62, 1; 64, 9; Соф. 3, 16; Пс. 51 (50), 17; как *дочь Сиона* – в Ис. 52, 3; Мих. 4, 8; Плач. 2, 13; *дочери Сиона* – в Ис. 3, 16.17, *сыны Сиона* – в Плач. 4, 2; Иоил. 2, 13; Пс. 149, 2 и проч. См.: The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix containing the Biblical Aramaic. Peabody (MA), 2000. P. 851.

7 Ис. 10, 12; 31, 4; Плач. 5, 18; Иоил. 3, 5.

8 Ам. 1, 2; Ис. 2, 3; 31, 9; Мих. 4, 2; Иоил. 4, 16; Пс. 102 (101), 22; 135 (134), 21; 147, 12; 76 (75), 3. См.: BDB. P. 851.

9 См.: *Образцов П., свящ.* Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания. СПб., 1873; *Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка, 1876; *Рождественский Д., свящ.* Книга пророка Захарии: исagogическое исследование. Вып. I. Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги. Сергиев Посад, 1910.

10 Halpern B. The Ritual Background of Zechariah's Temple Song // The Catholic Biblical Quarterly. 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190.

11 См.: Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel, Studien zu Haggai und Sacharja. Tübingen, 2009. S. 124–148.

12 Marinkovic P. What does Zechariah 1–8 Tell us About the Second Temple? // Second Temple Studies / ed. by T. C. Eskenazi and K. H. Richards. Sheffield, 1991. Vol. 2. P. 88–103.

13 Hallaschka M. Haggai und Sacharja 1–8. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin, 2010. S. 1, 320.

отрицают традиционный взгляд и утверждают, что ядром пророческой керигмы Захарии является воссоздание общины¹⁴.

Еще одно измерение проблемы существует между полюсами универсализма (восприятия Яхве как Бога всех народов, а не только иудеев; допущения возможности любого человека/народа включиться в народ Божий) и партикуляризма (акцента на исключительном праве иудеев быть народом Яхве). Если оценивать с этой позиции три вышеназванных аспекта, то любой исследователь признаёт, что их оценка в системе координат, заданной универсализмом и национализмом, будет зависеть от интерпретации употребляемых пророком слов. Если мы говорим о культовом аспекте Сиона, то здесь возможно и универсалистское (храм — место поклонения для всех народов)¹⁵, и партикуляристское (богатства язычников, текущие в храм)¹⁶ понимание. В свою очередь, отождествление Сиона с иудейской общиной в Палестине или с монархией Давидидов в большей мере будут допускать лишь националистическое прочтение в силу территориальной ограниченности первой и национального характера второй.

Исходя из вышеизложенных соображений можно предположить, что культовое в представлениях о Сионе, как ни странно, прямо пропорционально степени универсализма. Такой универсализм продиктован самой идеей о том, что Яхве является Господом всей земли (Зах 4, 10.14; 6, 5). При этом было бы ошибкой рассматривать национализм как нечто априорное¹⁷. Политизированность же идеи Сиона будет говорить в пользу преобладания партикуляристских тенденций.

Поставленная проблема имеет ещё одну грань. Дело в том, что со времен Ю. Велльгаузена (если не раньше) в западной библеистике утвердилось мнение о противостоянии пророческого (харизматического) движения священнической (культовой) традиции.

14 Будет логичным проигнорировать политический аспект — в условиях подавления антиперсидских восстаний и дальнейшей централизации империи, достигшей высокой степени при Дарии Гистаспе («глаза и уши царя»), крайне сомнительными выглядят попытки придать вести пророка Захарии национально-освободительный оттенок.

15 Зах. 2, 15 (11). Ср.: Иер. 7, 11.

16 Зах. 2, 12 (8). Ср.: Агг. 2, 7–9.

17 *Moor J. C., de. Micah 1. A Structural Approach // The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry. Sheffield, 1988. P. 181; Mohr J.-O. Israel als Licht der Welt? Heilsuniversalismus im Buch Sacharja. Hamburg, 2013. S. 60.*

Очевидно, что этот тезис явно противоречит восприятию пророка Захарии как одного из инициаторов реконструкции храма и, следовательно, исключает второе (культовое) понимание Сиона в видениях пророка.

Вопрос об отношении пророков к институту священства и культа порождает другую проблему, которую также следует решить для понимания специфики богословия Сиона у Захарии. К. Сейболд отмечает, что Захария создаёт образы посредством «храмовой символики и имперского стиля» («Tempelsymbolik und Imperialstil»)¹⁸, то есть активно использует для выражения мысли известные его современникам (или определённом их кругу) принадлежности Соломонова храма и картины из жизни двора персидского «царя царей». Однако употребление этих образов необязательно означает положительные отношения пророка к иудейскому священству или к Ахеменидам. (Если обратиться к Новому Завету, то, к примеру, притча о неверном домоправителе (см. Лк. 16, 1–9) не свидетельствует о положительном отношении Спасителя ко лжи и мошенничеству.)

Обобщая всё вышенаписанное, следует сформулировать основной вопрос данной статьи. Он заключается в том, к восстановлению чего именно в первую очередь призывал «пророк реконструкции» Захария: Иерусалимского храма, Иерусалимской иудейской общины или монархии Давидовой династии. Последнее довольно сомнительно, ибо если взять исследуемый текст, то предназначение давида Зоровавеля выглядит довольно спорным, потому здесь будет более принципиальной оппозиция между иерархией и культом, с одной стороны, и общиной, с другой. Или, говоря иными словами, могла ли проповедь Захарии в том виде, в каком она дошла до нас, прозвучать вне связи с начавшейся реконструкцией Иерусалимского храма? Сколь бы наивно ни выглядел этот вопрос с исторической точки зрения, он в то же время принципиален с точки зрения экклесиологической, поскольку от решения его будет зависеть, какой *tólos* Церкви предлагается пророком. Очевидно, что от решения этого вопроса будет зависеть и решение вопроса об отношении пророка Захарии (и, по всей видимости, пророков вообще) к храмовому культу, и определение позиции священнописателя к другим народам.

18 Seybold Kl. Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja // Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers. Leiden, 1974. S. 101.

2. Храм и община в Зах. 1, 14–17

Указанный фрагмент следует за описанием первого видения (видения Коней) и предваряет собой видение второе (видение Рогов и Рабочих). Оба эти видения содержат сообщение о судьбе Израиля и языческих народов, от которых пострадал народ Господень.

וַיֹּאמֶר אֵלַי, הַמְלָאָה הַדְּבָר בִּי, קְרָא לְאֹמֶר, כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת; קָבָאתִי לִירוּשָׁלַם וּלְצִיּוֹן קָנָאָה
 גְּדוּלָה:
 וְקָצָה גְּדוּל אֲנִי קָצָה, עַל־הַגּוֹיִם הַשְּׂאֲנָנִים; אֲשֶׁר אֲנִי קֹצֵפְתִי מֵעַט, וְהִמָּה עָזְרוּ לָרָעָה:
 לְכֹן כֹּה־אָמַר יְהוָה, שְׁבִתִי לִירוּשָׁלַם בְּרַחֲמִים, בֵּיתִי יִבְנֶה בָהּ, נָאֵם יְהוָה צְבָאוֹת; וְקָנָה (וְקָו) יִבְנֶה
 עַל־ירוּשָׁלַם:
 עוֹד קְרָא לְאֹמֶר, כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, עוֹד תִּפְּוֹצְצִינָה עָרֵי מְטוֹב; וְנָחֵם יְהוָה עוֹד אֶת־צִיּוֹן, וּבְחָר
 עוֹד בִּירוּשָׁלַם:

И сказал мне Ангел, говоривший со мною, провозгласи и скажи, так говорит Господь Саваоф, возревновал Я о Иерусалиме и о Сионе ревностью великою;

и великим негодованием негодую на народы, живущие в покое; ибо, когда Я мало прогневался, они усилили зло.

Посему так говорит Господь, Я обращаюсь к Иерусалиму с милосердием; в нём соорудится дом Мой, говорит Господь Саваоф, и землемерная вервь протянется по Иерусалиму.

Ещё провозгласи и скажи, так говорит Господь Саваоф, снова переполнятся города Мои добром, и утешит Господь Сион, и снова избере́т Иерусалим.

В 1, 14 отношение Яхве к Сиону характеризуются корнем קנא, означающим ревность и встречающемся в МТ 87 раз. По мнению М. Р. Стеда, здесь имеет место устойчивая аллюзия на Иоил. 1–2 с той разницей, что пророк Захария предлагает свою композицию материала. Для очевидности этих параллелей ниже приведём предложенное Стедом сопоставление¹⁹, выдержав, однако, последовательность изложения Захарии.

Зах. 1–2	Иоил. 1–2
1, 3 <i>Обратитесь ко Мне</i> (אַל־יִשׁוּבוּ), <i>и Я обращаюсь к вам</i>	2, 12–14 <i>Обратитесь ко Мне</i> (עֲדִי־יִשׁוּבוּ)... <i>Кто знает не обратится ли Он.</i>

19 Stead M. R. The Intertextuality of Zechariah 1–8. New York, 2009. P. 97.

1, 10 лошади, обходящие землю. Ср. 6, 1–8 лошади (סוס) и боевые колесницы (מִרְכָבָה), выходящие между гор (הר), чтобы обойти (הלך) землю	2, 4–10 Воинство Яхве, подобное коням (סוס) и боевым колесницам (מִרְכָבָה), скачущим по горам (הר), идущим (הלך) по своей стезе.
1, 13 И отвечал Господь (וַיַּעַן יְהוָה)	2, 19 И отвечал Господь (וַיַּעַן יְהוָה)
1, 14 Я возревновал (קנא) о Иерусалиме	2, 18 Господь возревновал (קנא) о земле Своей
1, 13.17 утешение, укрепление (נָחַם, נְחָמִים)	2, 14 утешит (נָחַם)
2, 12 (8) Земля Святая. Ср. 8, 3 святая гора (הַר הַקֹּדֶשׁ)	2, 1 На Сионе... на святой горе Моей (בְּהַר הַקֹּדֶשׁ)
2, 14 (10) Радуйся и ликуй (וּשְׂמְחִינִי), Дщерь Сиона (בַּת־צִיּוֹן). Ибо Я приду и поселюсь посреди тебя (בְּתוֹכְךָ).	2, 23 И вы, чада Сиона (וּבְנֵי צִיּוֹן), радуйтесь и веселитесь (וּשְׂמְחוּ וְגִילוּ) 2, 27 И узнаете, что Я посреди (בְּקִרְבִּי) Израиля

Антитеза «великая ревность — великий гнев», с точки зрения Стеда, знаменует «обращение гнева» (ср. Зах. 1, 2–3; Ис. 54, 7; Иер. 32, 35–37) Яхве со Своего народа на народы языческие²⁰.

На основании 1, 14 можно предположить, что для священнописателя Сион не тождественен Иерусалиму. Стих 16 сообщает о возвращении Яхве в Иерусалим «в милости». Меттингер и Стед полагают, что речь идет о реинтронизации Яхве, видимым знаком чего явился Его восстановленный дом (т. е. храм) с престолом (троном)²¹. Вопреки этой позиции Маринковик считает, что речь здесь идёт о реконструкции иудейской общины в Иерусалиме. «Дом» в данном контексте, — пишет он в отношении Зах. 1, 16а, — может быть истолкован как в смысле “храм”, так и в значении “община”. На данный момент ни то, ни другое значение не может быть предпочтено другому²². Однако обращение к Зах. 3, 7 заставляет Маринковика более определённо выразиться в пользу общины («Перевод: Ты будешь судить Мою общину — однако, говоря грамматически, подходит в этом месте лучше, нежели: Ты будешь судить храм — или: в храме...»)²³.

20 Stead M. R. The Intertextuality of Zechariah 1–8. New York, 2009. P. 99–100.

21 Ibid. P. 101.

22 «‘House’ in this context could be interpreted to mean ‘temple’ as well as ‘community’. At this moment, neither meaning can be preferred over other». (Marinkovic P. What does Zechariah 1–8 Tell us About the Second Temple? P. 99).

23 «The translation ‘You will judge my community’, however, grammatically speaking, fits into this passage much better than ‘You will judge the temple, or ‘in temple’...» (Ibid.)

Таким образом, из рассмотренной перикопы следует, что основной характеристикой отношения Господа к Сиону является רָנָה (ревность). Даже милость (חַסֵּד) и благодать (טוֹב) выступают чем-то временным, к чему Он ещё должен возвратиться. Однако понимание רָנָה раскрывается в последующих речах пророка.

3. «Дочь Сиона» в пророческих речах Зах. 2, 10–16 (6–12)

Фрагмент Зах. 2, 10–16 (6–12) является «междутекстием», разделяющим третье видение (видение Верви, Зах. 2, 1–9) и описание инвентуры Иисуса, сына Иоседекова (Зах. 3). Первое указывает на восстановление и заселение Иерусалима, очищение же первосвященника подразумевает вступление в служение первосвященника, без которого был бы невозможно возобновление культа.

הוּי הוּי, וְגַסּוּ מֵאֲרִזַּי צִפּוֹן נְאֻם־יְהוָה; כִּי כִּאֲרֵבֶע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם פָּרַשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם־יְהוָה;
הוּי צִיּוֹן הַפְּלִטָּה²⁴; יוֹשְׁבֵת בַּת־בְּבֶל;
כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, אַחֲרַי כְּבוֹד, שְׁלַחְנִי אֶל־הַגּוֹיִם הַשְּׂלֵלִים אֶתְכֶם; כִּי הִגַּעַתְּ בָּכֶם, נִגַּעַתְּ בְּבִכְתְּ עֵינַי;
כִּי הִנְנִי מְנִיף אֶת־יָדַי עֲלֵיכֶם, וְהָיוּ שְׂלָל לְעַבְדֵיכֶם; וַיִּדְעַתֶּם כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי;
רָצִי וְשִׂמְחִי בַת־צִיּוֹן; כִּי הִנְנִי־בָא וְשׂוֹכְנֵתִי בְּתוֹכְךָ נְאֻם־יְהוָה;
וְנִלוּ גוֹיִם רַבִּים אֶל־יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא, וְהָיוּ לִי לְעָם; וְשׂוֹכְנֵתִי בְּתוֹכְךָ, וַיִּדְעַתְּ כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי אֶלְיָךְ;
וְנִחַל יְהוָה אֶת־יְהוּדָה חֶלְקוֹ, עַל אֲדַמַת הַקְּדוֹשׁ; וּבָחַר עוֹד בִּירוּשָׁלַם:

Эй, эй! бегите из северной страны, говорит Господь, ибо по четырём ветрам небесным Я рассеял вас, говорит Господь.

Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона.

Ибо так говорит Господь Саваоф, для славы Он послал Меня к народам, грабившим вас, ибо касающийся вас касается зеницы ока Его.

И вот, Я подниму руку Мою на них, и они сделаются добычею рабов своих, и тогда узнаете, что Господь Саваоф послал Меня.

Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь.

24 LXX и следующий ей славянский перевод дают чтение εις Σιών (в Сион), которое, однако, не подтверждается другими, более авторитетными свидетелями. Вероятно, здесь пророк Захария иронически обыгрывает Ис. 4, 6: *Выставив знамя, бегите к Сиону* (שְׂאוּ־נֶס צִיּוֹן).

И прибегут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом; и Я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что Господь Саваоф послал Меня к тебе.

Тогда Господь возьмёт во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберёт Иерусалим.

Святитель Кирилл Александрийский ограничивается аллегорическим толкованием 2, 14 (10) и повеление радоваться относит к «духовному Сиону, который есть Церковь Бога живого»²⁵. Из отрывке Зах. 2, 10–11 (14–15) видно, что для богодухновенного автора Сион не сводится к географическому объекту. Сион обитает (צׁוֹר = постоянно живет) в Вавилоне. «Стих хочет поразить своей пародией, — пишет Х. Л. Сикре Диаз, — Сион находится в Вавилоне»²⁶. Однако это оксюморонное выражение предполагает ещё один нюанс понимания. Дело в том, что причастием לְפָנָיו в 1, 11 определена *вся земля*, под которой более конкретно подразумеваются языческие народы (1, 15). Иными словами, указанный термин отмечает идентичность между צׁוֹר и обитающими в Вавилоне иудеями. Надо сказать, что подобный прием — утверждение тождественности сынов Израиля язычникам — имеет место и в предыдущей пророческой традиции, что особенно свойственно Книге пророка Иезекииля²⁷. Итак, Сион сам вынужден спасаться, ведь Сион — это не только холм с храмом и (или) дворцом, Сион — это народ Господень.

Призыв к бегству сменяется «призывом к радости» (2, 14 (10))²⁸. Здесь встречается один из двадцати шести случаев употребления

25 Τέρπασθαι γάρ καὶ εὐφραίνεσθαι προστέταχεν ἀναγκαίως τὴν νοητὴν Σιών, ἣτις ἐστὶν Ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος. (Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam // PL. 72. Col. 40). То же понимание Сиона как Церкви имеет место у блаженного Иеронима (см.: Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Zachariam prophetam // PL. 24. Col. 1434). Однако именно 2, 14 (10) последний относит к вернувшимся из плена иудеям: «Эти слова также надо понимать как сказанные от лица Господа, ибо Он призывает Свой возвратившийся в прежнее жилище из плена народ радоваться и веселиться, ибо придёт Сам Господь и будет обитать среди него, и многие народы имеют уверовать в Него...» (Иероним Стридонский, блж. Две книги толкований на пророка Захарию; Третья книга толкований на пророка Захарию; Одна книга толкований на пророка Малахию // Творения. Киев, 1900. Т. 15. С. 27).

26 «El verso quiere chocar con suparadoja». (Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas. Madrid, 1980. Т. 2. P. 1157).

27 Иез. 2, 3; 16, 3; 3, 4–6.

28 Ср.: Ис. 35, 10; 51, 11.

в Ветхом Завете выражения «дочь Сиона»²⁹. Этот призыв антитетически перекликается с «призывом к бегству» в отрывке 2, 10–11 (6–7), на что указывают двойное повеление (יָסֹוּהוּ / שְׁמְרוּהוּ), обращение к топосам, олицетворённым в женском роде (בַּת־בְּרָלָהּ—בַּת־צִיּוֹן) и обоснование повеления, вводимое посредством כִּי הִנְנִי³⁰.

Э. Фоллис, проводя параллели между статусом Иерусалима в Священном Писании и мифической историей Афин, отмечала, что фигуральное наименование города «дочерью» было призвано подчеркнуть его особую близость к Богу. Как не вышедшая замуж девица находилась в полной власти и под особым покровительством отца, так и главный город народа Божьего пользовался особой любовью и защитой со стороны Яхве³¹.

Однако Э. Фоллис идёт в своих изысканиях дальше и отмечает, что в отличие от девственной Афины дочь Сиона выступает скорее замужней женщиной. Тем самым библейские тексты указывают на брак Яхве с городом Иерусалимом и народом Израиля (напомним, что в древнееврейском языке יְרוּשָׁלַם женского рода) и, как считает Фоллис, являются следами «забытого женского божества» в религии Древнего Израиля³². Последний тезис выглядит весьма натянутым, даже если учёный попытается абстрагироваться от христианской догматики, он должен отдавать себе отчёт, что широко употребляемая в Ветхом Завете метафора брака в качестве богословского символа относится к отношениям между Яхве и избранным Им народом³³. Допущения же наличия женского божества в ветхозаветной религии выведут библеиста в область домыслов и религиозно-философских спекуляций.

Р. Люкс подходит к вопросу исторически, в этом призыве к ликованием он усматривает намёк на провозглашение женщинами свершившейся победы в других ветхозаветных книгах (Исх. 15, 20 сл.; Суд. 11, 34 сл.; 1 Цар. 18, 6 сл.; 2 Цар. 1, 20 сл.)³⁴. Однако точка зрения

29 Другие случаи: 4 Цар. 19, 21 (Ис. 37, 22), Ис. 1, 8; 10, 32; 16, 1; 52, 2; 62, 11; Мих. 1, 13; 4, 8.10.13; Соф. 3, 14; Иер. 4, 31; 6, 2.23; Плач. 1, 6; 2, 1.4.8.10.13.18; 4, 22; Зах. 9, 9; Пс. 9, 15.

30 См.: Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel. S. 74.

31 Follis E. R. The Holy City as Daughter // Directions in the Biblical Hebrew Poetry. Sheffield, 1987. P. 180–183.

32 Ibid. P. 174.

33 См.: Ис. 5, 1–7; Иез. 23; Ос. 1.

34 Lux R. Prophetie und Zweiter Tempel. S. 75–76.

Фоллис, за исключением её гипотезы о женском божестве, выглядит более аргументированной.

Ещё одна проблема, которую ставит данный отрывок, — это вопрос об универсалистской и национальной тенденции у Захарии. Стих 2, 12 (8), следуя *ius talionis* (רַע לַפָּנַי רַע עֵינַי *око за око* см. Исх. 21, 24; Лев. 24, 20), возвещает воздаяние языческим народам, разорившим Иудею и Иерусалим. В то же время 15 (11) стих открывает границы народа Божия (*и прибегут многие народы к Яхве в день тот, и будут мне народом*). Разумеется, предпочтение той или иной тенденции экзегетом должно отразиться и на понимании Сиона как политической или религиозной категории. Стоит отметить, что даже католические исследователи здесь стремятся сдержанно относиться к возможности интерпретации в духе универсализма. Так, Д. Бартелими по поводу 2, 12 (8) пишет: «Захария хочет сказать не то, что его послали проповедовать языческим народам, но то, что эффект его проповеди должен сводиться к стечению сокровищ язычников во вновь восстановленный храм (ср. 2, 15 и 8, 20–23), в возмещение грабежа, который они совершили»³⁵. А Х. Л. Сикре отмечает, что обращение народов ко Господу «не подрывает закреплённого привилегированного положения Иудеи и Иерусалима»³⁶.

Итак, во фрагменте Зах. 2, 10–16 (6–12) акцент переносится на благоустройство собственно Иерусалима. При этом отношение к языческим народам отличается амбивалентностью: с одной стороны, *грабившие будут разграблены*, с другой — *все притекут к Яхве*. Тем не менее приходится заключить, что именно данный отрывок содержит наиболее ярко выраженные универсалистские устремления исследуемой части пророческой книги.

4. Тема Сиона и «вопрос о посте» (Зах. 8)

Следующий далее отрывок (Зах. 8, 1–3) находится за пределами цикла видений и принадлежит к так называемому «вопросу о посте» (7–8 главы), относящемуся к четвертому году царя Дария (7, 1). Строи-

35 «Zacharie ne veut pas dire qu'il a été envoyé pour prêcher aux peuples païens, mais que l'effet de sa prédication doit être de faire affluer vers le temple récemment construit les trésors des païens (cf. 2.15 et 8, 20-23), en compensation du pillage qu'ils y ont commis». (Barthélemy D. Critique textuelle de l' Ancien Testament. Fribourg, 1992. T. 3. P. 941).

36 «Eso no quita el puesto privilegia dore servado a Judá y Jerusalén». Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas. P. 1158.

тельство храма значительно продвинулось, и теперь иудеи спрашивают, нужен ли пост в память о его разрушении. Вопрос служит поводом для раскрытия пророком этических и социальных принципов.

וְהָיָה דְבַר־יְהוָה צְבָאוֹת לֵאמֹר:
כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, קִנְיֹון קִנְיָהּ גְדוֹלָה; וְתִמְנָה גְדוֹלָהה קִנְיָאתִי לָהּ:
כֹּה אָמַר יְהוָה, שְׂבִתִי אֶל־צִיּוֹן, וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם; וְנִקְרָאָהּ יְרוּשָׁלַם עִיר־הָאֱמֶת, וְהָר־יְהוָה
צְבָאוֹת הָרַקְדָּשׁ:

И было слово Господа Саваофа:

так говорит Господь Саваоф: возревновал Я о Сионе ревностью великою, и с великим гневом возревновал Я о нем.

Так говорит Господь: обращусь Я к Сиону и буду жить в Иерусалиме, и будет называться Иерусалим городом истины, и гора Господа Саваофа — горою святыни.

Фрагмент Зах. 8, 2–3 очевидным образом перекликается с рассмотренными выше Зах. 1, 14–15 и 2, 10.14 (6.10). Однако если в 1, 14–15 мы читаем о ревности Господа Саваофа к Иерусалиму и Сиону, противопоставленной гневу на народы, то в 8, 2 речь идёт о Его ревности и великой ярости (הַמָּה) к Сиону. В 8, 2 Захария посредством הַמָּה расширяет пророческое предупреждение о пленении, делая его более универсальным. Двоякая ревность Господа к Сиону может проявиться как в гневе на язычников, угнетающих Его народ (ср. Зах. 2, 12), так и на сам народ Яхве, если тот не соответствует своей избранности³⁷. «Это подтверждает предупреждение 7, 11–14 с отголоском учения Захарии и пророков в целом, показывающим, что продолжающиеся лишения суть знамения продолжающегося преслушания», — пишет Р. Мейсон³⁸.

В ветхозаветной профетической литературе הַמָּה в сочетании с корнем כָּנַן, как характеризующие Яхве, употребляются в возвещении суда над народами или над Израилем³⁹. Нередко в «словах суда», упоминающих הַמָּה, наличествует мотив возмездия⁴⁰. Этот мотив присутствует и в данном слове, которое в целом посвящено социаль-

37 Вспомним, что в Декалоге (Исх. 20, 5) Ревнитель (אֵל־אֲזַד) выступает в качестве одного из имён Божиих.

38 *Mason R. Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics After the Exile. Cambridge, 1990. P. 222.*

39 Иез. 5, 13; 16, 38; 23, 25; 36, 6; Наум. 1, 2 сл.

40 Иез. 16, 38; 36, 6–7; Мих. 5, 14 (15), Наум. 1, 2; ср.: Иер. 10, 25; 25, 14–15.

ной проблематике (Зах. 8, 10)⁴¹. Акцент 7–8 главы на общественных (читай, общинных) и нравственных вопросах вновь ставит исследователя перед проблемой приоритетов пророка Захарии: был ли он поборником строительства храма или же стремился воссоздать общину. Решить этот вопроса может лишь рассмотрение избранного отрывка в контексте всего слова Господа Саваофа (Зах. 8, 1–17).

Фрагмент Зах. 8, 3 опять же чётко разделяет Сион и Иерусалим. Так, Э. Отто пишет: «В Зах. 8, 3 разделяются *šijjôn bātôk jərûšālāym* и город. Речь обрамляет *jərûšālāym 'îrhā'ēmet* посредством *har JHWH šəbā' ôl har haqqōdeš*»⁴². Святость (שְׁבַת) акцентирует отделённость, гора указывает на географическую конкретику (заметим, что в ранее рассмотренных отрывках не говорилось о Сионе как о горе). Кроме того, в 8, 9b употребляется термин דְּבַר הַיְהוָה *дворец*, который исключает перевод «община» и стоит в явной параллели к לְיְהוָה. Если Сион именуется *горой Яхве Саваофа, горой святыни*, то Иерусалим именуется *городом истины*. В действительности אֱמֶת, *истина*, является одним из сквозных понятий речи пророка в 8-й главе. Терминологическая пара «истина» и «мир»⁴³ функционирует здесь как характеристика социальной справедливости⁴⁴. Однако святость (שְׁבַת) Сиона не сводится к последней, близость Яхве к жителям Иерусалима не отменяет Его отделённости от них — Он присутствует в своём небесном жилище (ср. Зах. 2, 17(13)) и в Иерусалимском храме как его земной проекции. Тем не менее присутствие Господа в Сионе напрямую связано с гармонией во взаимоотношениях между жителями Иерусалима. В 13–14 стихах вновь поднимается тема народов и гнева Господня⁴⁵, однако теперь излагаются причины гнева Яхве на собственный народ. Они излагаются в 16–17 стихах и вполне соответствуют допленной пророческой традиции⁴⁶.

41 См.: Бельский В. В. Социальное учение пророка Захарии (Зах. 7, 9–10) в отношении к «пророческому движению» в Палестине (первая половина I тыс. до н. э.) // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2016. № 17. С. 78–81.

42 Otto E. יִשְׁרָאֵל šijjôn. 1989. S. 1006.

43 Вероятно, Захария неслучайно использует здесь игру слов יְהוָה שְׁבַת — שְׁבַת.

44 См. Зах. 8, 8; 8, 16; 8, 19.

45 См.: Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 756.

46 См.: Айзенштадт Ш. Пророки, их эпоха и социальное учение. М., 2004. С. 63–67; Бельский В. В. Социальное учение пророка Захарии. С. 78–83.

Заключение

В данной статье были проанализированы три перикопы из Книги Захарии, которые позволяют составить представление о понимании пророком *Сиона* как богословского термина. Лексика и синтаксис этих отрывков выявляют их целостность и связанность друг с другом. В то же время каждая перикопа отражает разные стороны представлений Захарии о присутствии Господа Саваофа на Сионе, что, в свою очередь, связано с местом каждого высказывания пророка в композиции Зах. 1–8.

В Зах. 1, 14–16 подчёркивается судьба Иерусалима и Сиона в её отношении к судьбе языческих народов. Происходит «обращение гнева» Яхве на последних и Его милости — на Иерусалим. Последняя выражается в созидании дома Господня и восстановлении города. Здесь приходится согласиться с тем, что текст не позволяет чётко определить, идёт ли речь об общине или всё же подразумевается храм.

Та же тема судьбы Сиона и судьбы народов раскрывается и в изложенных параллельно друг другу «призыве к бегству» (Зах. 2, 10–13 (6–9)) и «призыве к радости» (Зах. 2, 14–16 (10–12)). Однако здесь уже возвещается вселение Яхве в Сион. И в то же время Сион уже не является безусловным местом спасения, но сам нуждается в милосердии, утешении и спасении от Господа. Этот же отрывок содержит наиболее яркое выражение универалистской тенденции (2, 15 (9)), которое противопоставляется возвещению суда над язычниками, разграбившими Иерусалим и Иудею (2, 12–13 (8–9)). Последнее сообщение при этом нельзя рассматривать как узконационалистическое, указанный отрывок возвещает суд не всем народам, а лишь тем, что разорили страну, город и храм, распространяя на данные народы (прежде всего подразумеваются вавилоняне) принцип Моисеева закона, который предполагает равное воздаяние за ущерб.

Хотя отрывок Зах. 8, 1–3 помещён в иной исторический контекст, нежели две прежде рассмотренные перикопы, он тем не менее проливает свет на поставленную в начале статьи проблему. В 8-й главе учение о Сионе приобретает явно социальный подтекст, из чего можно заключить, что под Иерусалимом подразумевается иудейская община. Сион мыслится здесь как место особого присутствия Господа посреди (в центре?) Иерусалима, только Сион получает статус «горы святой», остальной же город именуется *городом истины* (верности). Также из этих соображений следует, что в последнем отрывке термин *בית* дом нетождествен городской общине Иерусалима.

Теперь следует вернуться к вопросу о том, возможно ли помыслить учение Захарии о Сионе вне контекста реконструкции Иерусалимского храма. Независимо от того, признаем ли мы Захарию одним из инициаторов восстановления дома Яхве или нет, рассмотренные здесь тексты свидетельствуют в пользу того, что пророк однозначно отдает приоритет общине. Тем не менее существование общины народа Яхве, исходя из рассмотренных текстов пророка Захарии, обязательно подразумевало существование (хотя бы на фазе строительства) храма Яхве. При этом важно учитывать, что в Зах. 8, 2–3 о Сионе говорится в несколько ином ключе, чем в 1, 14–16 или в 2, 10–16 (6–12).

Таким образом, будучи местом присутствия Яхве (местом храма) Сион в перспективе Захарии приобретает универсальный характер как место поклонения, воздаваемого Господу народами всей земли (ср. Ис. 2, 1–3, Мих. 4, 2). В настоящем же он остаётся местом воцарения Господа для Иерусалима и Иудеи. Именно поэтому в 8-й главе созерцающий будущее пророк раскрывает актуальный для его времени социальный аспект присутствия Яхве. Здесь в «вопросе о посте» Захария, оставаясь «пророком утешения», в какой-то степени возвращается к обвинительной риторике своих допленных предшественников. Пророк подчёркивает важность социальной справедливости для существования общины и присутствия Яхве на Сионе. Всё это наводит на мысль о том, что именно иудейская община, конституируемая вокруг дома Яхве, находится в центре внимания этого слепого пророка-созерцателя.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel; 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam // PL. T. 72. Col. 9–275.
- Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Zachariam prophetam // PL. T. 24. Col. 1415–1542.
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Иероним Стридонский*, блж. Творения. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1900. Т. 15.
- Кирилл Александрийский*, свт. Толкование на пророка Захарию / пер. П. И. Казанского; под ред. М. Д. Муретова // БВ. 1897. Т. 1. № 1. С. 1–16; Т. 1. № 2. С. 17–32; Т. 1.

№ 3. С. 33–48; Т. 2. № 4. С. 49–64; Т. 2. № 6. С. 65–80; Т. 3. № 8. С. 81–96; 1898. Т. 1. № 1. С. 97–112; Т. 1. № 2. С. 113–128; Т. 1. № 3. С. 129–144; Т. 2. № 4. С. 145–160; Т. 2. № 5. С. 161–176; Т. 2. № 6. С. 177–192; Т. 3. № 7. С. 193–224; Т. 3. № 8. С. 225–232. (1 пагинация).

Литература

- Айзенштадт Ш.* Пророки, их эпоха и социальное учение. М.: Параллели, 2004.
- Бельский В. В.* Социальное учение пророка Захарии (Зах 7:9–10) в отношении к «пророческому движению» в Палестине (первая половина I тыс. до н. э.) // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2016. № 17. С. 78–81.
- Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008.
- Образцов П., свящ.* Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания. СПб.: Тип. Деп. уделов, 1873.
- Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка: Тип. Куклина, 1876.
- Рождественский Д., свящ.* Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Сергиев Посад: СТСЛ, 1910. Вып. I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги.
- Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L.* Profetas. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. Т. 2.
- Barthtelemey D.* Critique textuelle de l' Ancien Testament. Ezechiel, Daniel et les 12 Prophetes. Fribourg; Göttingen: Editions Universitaires; Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. Т. 3.
- Follis E. R.* The Holy City as Daughter // Directions in the Biblical Hebrew Poetry / ed. by E. R. Follis. Sheffield: Sheffield University Press, 1987. P. 173–184.
- Hallaschka M.* Haggai und Sacharja 1–8, Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- Halpern B.* The Ritual Background of Zechariah's Temple Song // The Catholic Biblical Quarterly. 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190.
- Helyer L. R.* Mountaintop Theology, Panoramic Perspectives of Redemptive History. Eugen: Cascade Books, 2016.
- Lux R.* Prophetie und Zweiter Tempel, Studien zu Haggai und Sacharja. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Marinkovic P.* What does Zechariah 1–8 Tell us About the Second Temple? // Second Temple Studies / ed. by T. C. Eskenazi and K. H. Richards. Sheffield: JSOT Press, 1991. Vol. 2: Temple and Community in the Persian Period. P. 88–103.
- Mason R.* Preaching the Tradition, Homily and Hermeneutics After the Exile. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Mohr J.-O.* Israel als Licht der Welt? Heilsuniversalismus im Buch Sacharja. Hamburg: Diploma Verlag, 2013.

- Moor J. C., de. Micah 1. A Structural Approach // The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry / ed. by W. van der Meer & J. C. Moor. Sheffield: JOST Press, 1988. P. 172–185.*
- Otto E. יִצְחָק שִׁיחַן // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / in Verbindung mit G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, Sh. Talmon u. G. Wallis; begr. von G. J. Botterweck u. H. Ringgren; hrsg. H.-J. Fabri u. H. Ringgren, in X Bb. B. VI. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer Verlag, 1989. S. 994–1027.*
- Schmitt H.-Chr. Theologie in Prophetie und Pentateuch, Gesammelte Schriften / hrsg. von Ulrike Schorn und Matthias Büttner. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 310).*
- Seybold Kl. Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja // Studies on Prophecy, A Collection of Twelve Papers. Leiden: Brill, 1974. P. 92–110.*
- Stead M. R. The Intertextuality of Zechariah 1–8. New York: T&T Clark International, 2009.*
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / by F. Brown, with the Cooperation of S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Peabody (MA): Hendrickson, 2000.*

Zion Theology in First Part of the Book of Zechariah in the Context and out of the Context of the Reconstruction of Jerusalem Temple

Vladimir V. Belsky

Methodologist at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

b_volodimir@mail.ru

For citation: Belsky, Vladimir V. "A Zion Theology in First Part of Zechariah's Book in the Context and out of the Context of the Reconstruction of Jerusalem Temple". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 42–62 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-42-762

Abstract. This article discusses the concept of Zion, one of the biblical toponyms widely used as a theological concept in the Old Testament prophetic books, psalms, the New Testament primarily to denote Divine presence. However, the subject of this study is the specific features of the theology of Zion, which are expressed in 1–8 chapters of the book of Zechariah. Research interest for this part of Scripture is due to the fact that it is dated by the initial stage of the restoration of the temple in Jerusalem. The Bible distinguishes three aspects of the understanding of the Divine presence in Zion, the presence of a temple and worship, the presence of a monarch from the davidic dynasty and peace and justice among the people of God. It raises the question of what aspect Zechariah gave priority to his understanding of the presence of the Lord in Zion. To solve the problem, the author turns to the analysis of the intertextual links of the consid-

ered passages of the book of the Prophet Zechariah with the prophetic and priestly tradition evidenced in the Old Testament, with ancient parallels. These methods are applied taking into account the specific historical situation of the creation of the studied texts. As a result of the research, the prophet Zechariah's conception of Zion reveals a combination of liturgical and social (communal) understanding of the presence of the Lord.

Keywords: the book of Zechariah, theology of Old Testament, Zion theology, daughter of Zion, presence of God, house of God, Old Testament worship, the Second Temple, post-exilic Judean community.

References

- Ajzenshtadt Sh. (2004) *Proroki, ih epoha i social'noe uchenie [The Prophets, Their Times and Social Ideas]*. Moscow: Paralleli (in Russian).
- Alonso Schökel, L., Sicre Diaz, L. (1980) *Profetas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, vol. 2.
- Barthtelemey, D. (1992) *Critique textuelle de l' Ancien Testament. T. 3. Ezechieel, Daniel et les 12 Prophetes*. Fribourg; Göttingen: Editions Universitaires; Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bel'skij V. V. (2016) "Social'noe uchenie proroka Zaharii (Zah 7:9–10) v otnoshenii k «pro-rocheskomu dvizheniyu» v Palestine (pervaya polovina I tys. do n. e.)" ["Social Ideas of Zechariah (Zech 7:9–10) in the Aspect of «Prophetic Movement» in Palestine (the First Half of I Thousand BC)"]. *Vestnik Hakasskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. F. Katanova*, no. 17, pp. 78–81 (in Russian).
- Brown F. (2000) *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Follis E. R. (1987) "The Holy City as Daughter", in *Directions in the Biblical Hebrew Poetry*. Sheffield: Sheffield university press, pp. 173–184.
- Hallaschka M. (2010) *Haggai und Sacharja 1-8, Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Halpern B. (1977) "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song", *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 40, no. 2, pp. 167–190.
- Helyer L. R. (2016) *Mountaintop Theology, Panoramic Perspectives of Redemptive History*. Eugen: Cascadebooks.
- Lux R. (2009) *Prophetie und Zweiter Tempel, Studien zu Haggai und Sacharja*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Marinkovic P. (1991) "What does Zechariah 1–8 tell us About the Second Temple?", in Eskenazi T. C., Richards K. H. (eds.) *Second Temple Studies 2, Temple and Community in the Persian Period*. Sheffield: JSOT Press, pp. 88–103.
- Mason R. (1990) *Preaching the Tradition, Homily and Hermeneutics after the Exile*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moor J. C., de (1988) "Micah 1. A structural approach", in *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*. Sheffield: JOST Press, pp. 172–185.

- Mohr J.-O. (2013) *Israel als Licht der Welt? Heilsuniversalismus im Buch Sacharja*. Hamburg: Diplomica Verlag.
- Otto E. (1989) “Zion” [“צִיּוֹן”], in Botterweck G. J. (ed.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer Verlag, vol. 6, pp. 994–1027.
- P’iankov P. (1976) *Tolkovanie na knigu sviatogo Proroka Zakharii [A Commentary to the Book of Saint Prophet Zechariah]*. Vyatka: Tipografiia Kuklina (in Russian).
- Schmitt H.-Chr. (2001) *Theologie in Prophetie und Pentateuch, Gesammelte Schriften*. Berlin; NewYork: Walter de Gruyter.
- Seybold Kl. (1974) “Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja”, in *Studies on Prophecy, A Collection of Twelve Papers*. Leiden: Brill, pp. 92–110.
- Stead M. R. (2009) *The Intertextuality of Zechariah 1–8*. New York: T&T Clark International.
- Tsenger E. (2008) *Vvedenie v Vethij Zavet [Introduction to the Old Testament]*. Moscow: Bogoslovsko-Biblejskij institut (in Russian).

БОГОСЛОВИЕ

ПРАКТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
Mashburo-mda@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С.* Практическое богословие святого праведного Иоанна Кронштадтского // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 63–76. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-63-76

Аннотация

УДК 281.93 (24) (25)

В статье анализируется богословская направленность пастырского служения святого праведного Иоанна Кронштадтского. При этом опровергаются ошибочные представления, согласно которым протоиерей Иоанн, будучи всецело погружённым в душепопечение о всероссийской пастве, никогда не занимался богословием. Такие представления привели к тому, что «для русского богословия, — как отмечает прот. Г. Флоровский, — значение прот. Иоанна ещё до сих пор вполне не опознано». Далее прослеживается творческий путь отца Иоанна как студента Духовной академии, анализируются его кандидатская диссертация «О Кресте Христовом», его дальнейшие размышления о Божественном домостроительстве и святой Евхаристии. При этом делается важное замечание: протоиерей Иоанн профессиональным богословом действительно никогда не был, потому что как пастырство, так и богословие для него были не профессией, а призванием. На этом фоне как раз и выявляется специфика богословского творчества, присущая отцу Иоанну.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, практическое богословие, пастырское богословие, святой праведный Иоанн Кронштадтский.

О «всероссийском пастыре», как нередко называют святого праведного Иоанна Кронштадтского, написано очень много. Сегодня количество публикаций о нём превосходит тысячу наименований. Этот факт, казалось бы, должен свидетельствовать о всесторонней изученности жизни, пастырского служения и творческого наследия великого праведника. Однако в действительности эти исследования почти не касаются весьма важной стороны его духовной жизни — его богословия. Более того, некоторые даже считают, что праведный Иоанн, всецело погружённый в жертвенное пастырское служение, границы которого многократно превосходили пределы кронштадтского прихода и простирались до границ Российской империи, а нередко превосходили и их, никаким богословием не занимался. «Сложилась даже привычка, — заметил по этому поводу прот. Г. Флоровский, — видеть в отце Иоанне Кронштадтском только практического пастыря, благотворителя и молитвенника. И редко кто читает его замечательный дневник “Моя жизнь во Христе” как богословскую книгу»¹. В своих воспоминаниях о Санкт-Петербургской духовной академии митрополит Вениамин (Федченков) передает свой разговор с одним из академических профессоров. На его вопрос: «А как Вы думаете, отец Иоанн Кронштадтский был богословом?» — профессор «довольно презрительно улыбнулся и сказал: “Ну, какой же он богослов!”»² Отказ видеть в отце Иоанне богослова приводил к двум негативным последствиям: во-первых, творения святого фактически не рассматривались через призму богословия, и во-вторых, «значение (прославленного пастыря — М. И.) для русского богословия, — пишет прот. Г. Флоровский, — ещё до сих пор вполне не опознано»³.

Столь необычное отношение к наследию протоиерея Иоанна, на наш взгляд, имеет целый ряд объяснений, причём некоторые из них проистекают не столько из особенностей творений святого праведника, сколько из специфики понимания в то время самого богословия. Процитированное высказывание профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии отражало не только его индивидуальное понимание богословия, а было свойственно широкому кругу церковных учёных. Под влиянием схоластики, несущей на себе пе-

1 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1993. С. 400.

2 Вениамин (Федченков), митр. Отец Иоанн Кронштадтский. СПб.; Кронштадт, 2000. С. 579.

3 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 400.

чать рационализма, а также по причине того, что православие в России стало всё более приобретать бытовые черты и превращаться в «облегчённое» христианство, требовавшее лишь формального исполнения религиозных предписаний, в чём отец Иоанн на протяжении всех своих творений постоянно укорял российское общество, происходило искусственное разделение между богословием и благочестием. Такое разделение Флоровский называет «расколом аскетического и облегчённого православия»⁴. В результате богословами стали считать только академических ученых, а богословие — делом только академической науки. При этом было не столь важно, использовались ли в трудах академических учёных многочисленные цитаты из святоотеческих творений и привлекались ли разнообразные исторические свидетельства из эпохи вероучительных споров. В любом случае, не происходило самого главного — того, что прот. Г. Флоровский называет подлинным «возвратом к отцам». Вместо него, по выражению отца Георгия, имел место «богословский гуманизм» и «богословский психологизм»⁵. Обращение к отцам если и было, то оказывалось формальным, «учёным», а потому и не подлинным, не «духовным и молитвенным возвратом». Вместо того чтобы быть «делом жизни», «духовным подвигом», «исповеданием веры», «воцерковлением мысли и воли», «живым вхождением в разум истины», богословие тогда, выражаясь современным языком, превращалось в специальность и в одну из компетенций академического учёного. Именно поэтому вопрос о богословии протоиерея Иоанна Кронштадтского вызвал у упомянутого профессора презрительную улыбку.

Профессиональным богословом отец Иоанн действительно не был. Несмотря на то, что тема его кандидатской диссертации «О Кресте Христовом» носила сотериологический характер, учёным догматистом он впоследствии не стал. Относительно диссертации следует напомнить, что её ученый статус в России в то время был иным, нежели в постреволюционные годы, когда она впервые была объявлена диссертацией на соискание первой ученой степени кандидата наук (в РПЦ — кандидата богословия). В дореволюционной России и в светских, и в церковных учебных заведениях она фактически была обычной курсовой работой — такой же, какие пишутся студентами курсов в современных вузах. Если же выпускник вуза

4 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 400.

5 Там же. С. 401.

вступал в России на стезю науки, его ожидала диссертация на соискание первой ученой степени — магистра наук. Эта историческая справка приводится здесь для того, чтобы понять, почему курсовая работа (кандидатская диссертация) выпускника Санкт-Петербургской духовной академии Ивана Сергиева не стала определяющей в выборе им жизненного пути.

Вместе с тем богословские темы привлекали внимание отца Иоанна постоянно. Он неоднократно возвращался к теме Креста Христова, размышлял, проповедовал и писал о Божественном домостроительстве, о Жертве Иисуса Христа, принесённой ради спасения человеческого рода; находясь на природе, любил прославлять Бога, сотворившего чудный мир. От созерцательной космологии, в которой он обращал особое внимание на красоту, гармонию и единство окружающей природы, он переходил к единству человеческого рода, во многом утраченному под действием первородного и личных грехов людей. Очень много писал о Церкви, о Евхаристии, о Деве Марии, о Втором пришествии Иисуса Христа. Однако все эти богословские проблемы отец Иоанн обсуждал за рамками академического богословия и никакого сотрудничества в их решении с профессиональными богословами не имел. В современной энциклопедической статье о святом праведном Иоанне Кронштадтском отмечен тот факт, что святой «находился в стороне от богословских дискуссий (даже — М. И.) о догмате Искупления, набиравших силу при его жизни»⁶.

Естественно, возникает вопрос: какое богословие святой праведник исповедовал и на каком основании протоиерей Г. Флоровский называет его книгу «Моя жизнь во Христе» «богословской книгой»?

Курсовая работа отца Иоанна «О Кресте Христовом», завершавшая его академическое обучение, была обычным студенческим сочинением, написанным в традициях так называемого школьного богословия. Влияние этого богословия прослеживается и в последующих трудах кронштадтского пастыря. Отец Иоанн не отказывается от традиционных для его времени схоластических схем, терминов и выражений, усвоенных им ещё на студенческой скамье, когда, по замечанию профессора А. Пономарева, «в Академии устава 1814 г. преобладал схоластический дух и власть ректора Макария Булгакова»⁷, догматическая система которого, как известно, также испыта-

6 Беловолов Г., прот., Большакова С. Е., Хондзинский П., свящ. Иоанн Кронштадтский // ПЭ. 2011. Т. 24. С. 369.

7 Семёнов-Тян-Шанский А., свящ. Отец Иоанн Кронштадтский. Нью-Йорк, 1955. С. 24.

ла влияние западного богословия, поэтому в работах отца Иоанна нередко можно встретить места, заимствованные им из арсенала так называемой юридической теории Искупления. «Никакой ходатай, ни ангел, — пишет он, — не мог заплатить правде Божией этого (т. е. человеческого — *М. И.*) долга»⁸. Или: Христу нужно было «принести выкуп за проклятое человечество»⁹. Или: «О неизменная, вечная правда Божия, потребовавшая такой ужасной жертвы за грехи мира»¹⁰. При формальном подходе к таким местам и буквальном их толковании может создаться впечатление, что протоиерей Иоанн Кронштадтский является сторонником юридической теории, зародившейся и получившей широкое развитие в западном богословии. Однако если мы обратим внимание на контекст, в котором эти и подобные им высказывания находятся, наша оценка богословских взглядов кронштадтского пастыря радикально изменится. Контекст ни в одном из таких случаев не является продолжением и развитием юридических концептов, которые, как правило, выражаются в духе уравнительной справедливости. Используя тот или иной доктринальный текст, понятие, термин, словосочетание из школьного богословия, ставшие ему привычными со студенческой скамьи, отец Иоанн сразу же после них помещает развёрнутое православное толкование тех тем (обычно христологических или сотериологических), какие находят раскрытие в школьном богословии. Об этом, например, свидетельствуют те тексты из творений протоиерея Иоанна, в которых содержатся вышеприведённые цитаты. В них мы не встретим развития отцом Иоанном позиций, традиционных для юридического богословия, основной из которых является тема страданий Иисуса Христа. Согласно юридической трактовке, Он их претерпел ради утоления гнева Бога Отца и как наказание за человеческий грех. Вместо этого протоиерей Иоанн предлагает свои развёрнутые и глубокие размышления о Жертве Христовой, которая приносится ради «восстановления в нас падшего образа Божия»¹¹ и для исцеления и обновления человеческой природы¹². С особым воодушевлением и христианским оптимизмом он говорит об обоженной человеческой

8 *Иоанн Сергиев, прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении. Дневниковые записи. Глава I. О церкви, или обществе верующих // *Сергиев (Кронштадтский) И., прот.* Полное собрание сочинений. СПб., 1893. Т. VI. С. 87.

9 Там же. С. 61.

10 Он же // Там же. Т. I. С. 400.

11 Там же. С. 253.

12 Там же. С. 144.

природе Христа, соединение с которой стало возможным благодаря искупительной Жертве, открывшей путь к обожению человека и к новой жизни в единстве со Христом.

Не только догмат Искупления, но и всё вообще догматическое учение Церкви святой праведный Иоанн понимал и воспринимал только в контексте живого церковного предания и жизни Церкви¹³. К этой особенности богословия отца Иоанна мы ещё вернёмся, когда будем рассматривать другие затронутые им догматические темы.

А теперь зададимся вопросом: по какой причине протоиерей Иоанн, исповедовавший живое и животворное богословие, не исключил из него элементы богословия школьного? Едва ли мы можем согласиться с мыслью, что он настолько к ним привык, что не замечал их или в какой-то мере с ними соглашался. Такое согласие, даже частичное, несомненно побудило бы отца Иоанна каким-то образом оправдать западную трактовку Искупления. Но он этого не делает. Предполагать, что он не замечал этих чужеродных элементов, у нас также нет оснований. Они слишком контрастируют с православным богословием. По-видимому, отец Иоанн не придавал им особого значения, воспринимая их как отличную от содержания форму, получившую в период западного влияния на русское богословие широкое распространение. Западные формулы и схемы богословской мысли в то время встречаются ещё у многих православных авторов, отказаться от них сразу было невозможно. Период их преодоления затянулся на многие десятилетия, о чём свидетельствует протоиерей Г. Флоровский в книге «Пути русского богословия».

Будучи по содержанию православным, богословие святого праведного Иоанна имело особенности, к рассмотрению которых мы сейчас переходим.

Богословская специфика кронштадтского пастыря была обусловлена прежде всего тем, что он не ограничивался весьма частым совершением богослужения (Литургию он совершал в отдельные периоды своей жизни ежедневно), духовным окормлением своей паствы, которая была не только кронштадтской, но, без преувеличения можно сказать, всероссийской, миссионерством и беспредельным социальным служением, но и уделял большое внимание своей внутренней, созерцательной жизни. Не имея специального времени для духовных созерцаний и переживаний, он углублялся в них чаще все-

13 Беловолов Г., прот., Большакова С. Е., Хондзинский П., свящ. Иоанн Кронштадтский // ПЭ. 2011. Т. 24. С. 366.

го в ночные часы, а иногда погружался в созерцательное богословие даже находясь в пути (в поезде, в карете, на природе). Свои мысли, духовные наблюдения, прозрения отец Иоанн обычно записывал, результатом чего стали десятки тысяч страниц его многотомного дневника и других его трудов.

Что касается самого названия дневника «Моя жизнь во Христе», то оно, как полагают некоторые, могло быть заимствовано у Николая Кавасилы, автора книги с таким же названием¹⁴. Однако интерес в данном случае вызывает не само заимствование. Если оно и имело место, то никак не сказалось на содержании дневника отца Иоанна. Необычным является название дневника, как будто предполагающее, что его автор будет раскрывать тайны своей внутренней духовной жизни. Однако уже первое знакомство с содержанием показывает, что такое предположение почти не находит подтверждения. Отец Иоанн раскрывает не процесс своего духовного становления, который является для него сугубо личным и не подлежит оглашению, а плоды этого процесса, приобретённые им в постоянной духовной брани. По поводу этой весьма важной особенности православного аскетизма мы находим очень ценное замечание у Вл. Лосского. «Личный опыт великих мистиков Православной Церкви, — пишет он, — чаще всего нам неизвестен. За редким исключением в духовной литературе православного Востока нет таких автобиографических рассказов о своей внутренней жизни, как у католических святых Анжели из Фолиньо, Генриха Сузо или Терезы из Лизьё в её «Истории одной души». Путь мистического соединения с Богом — почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками. Если что и оглашается, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных таин, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и назиданиях братии. Что же касается самого внутреннего и личного опыта, он сокрыт от всех взоров. Нужно признать, что мистический индивидуализм и в западной литературе появляется довольно поздно, примерно в XIII в.... Нужно было произойти какому-то рассечению между личным опытом и общей верой, между личностной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами, чтобы души, не находя достаточной пищи в богословских «Суммах», с жадностью искали рассказов об индивидуальном

14 Семёнов-Тян-Шанский А., свящ. Отец Иоанн Кронштадтский. С. 115.

мистическом опыте, чтобы снова окунуться в духовную атмосферу. Мистический индивидуализм остался чуждым духовному опыту Восточной Церкви»¹⁵.

«Моя жизнь во Христе» также не раскрывает перед нами личный опыт соединения праведного Иоанна с Богом. Богословие праведника — это результат такого соединения.

Характерной чертой богословия святого Иоанна Кронштадтского является его пастырская направленность. Святой почти никогда не богословствует сам по себе, вне своей паствы. Обручённый с народом Божиим в таинстве Хиротонии, он в течение всей жизни будет всячески сохранять, развивать и исповедовать это единство. «Мы, — увещевает он свою паству, — одно тело любви... Тверди: все — одно. Мы, говори, одно»¹⁶. Такое единство, по святому Иоанну, осуществляется в наибольшей степени в Церкви и при совершении Божественной Евхаристии, поэтому темы Церкви и Евхаристии остаются у отца Иоанна на протяжении всей его пастырской и духовно-созерцательной жизни одними из главных богословских тем. Говоря о себе, он неоднократно отмечает, что «именно жизнь в Церкви развила в нём дары, которыми он обладал»¹⁷ и «что всяческая сила его как человека и священника почерпнута им от святой Евхаристии»¹⁸. «Совершение Литургии, — замечает он, — имеет вселенское значение: жертва бескровная и молитвы приносятся Богу о всей Вселенной; через совершение Литургии Господь долготерпит всему миру и милует его; милует не только людей, но и скот»¹⁹. Продолжая гимнографически живописать Святейшую Евхаристию, праведный Иоанн восклицает: «Чудна Божественная Литургия... по той широте любви, которой она объёмлет весь мир»²⁰. Безграничная широта евхаристической любви заключает в свои объятия даже «людей всяких вер и исповеданий». «О Литургия чудная, Литургия всемирная, Литургия Божественная и боготворящая!»²¹ Высказываниями такого рода святой Иоанн Кронштадтский, естественно, не исповедовал безбреж-

15 Лосский В. Н. Мистическое богословие // БТ. 1972. Вып. 8. С. 15–16.

16 См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 401.

17 См.: Беловолов Г., прот., Большакова С. Е., Хондзинский П., свящ. Иоанн Кронштадтский // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 366.

18 Семёнов-Тян-Шанский А., свящ. Отец Иоанн Кронштадтский. С. 101.

19 Иоанн Сергиев, прав. Мысли о Церкви и православном богослужении. Гл. I // Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. СПб., 1994. Т. 6. С. 152.

20 Семёнов-Тян-Шанский А., свящ. Отец Иоанн Кронштадтский. С. 68.

21 Там же. С. 69.

ного экуменизма и не признавал истинности тех или иных верований и инославных исповеданий. В этом нетрудно убедиться, познакомившись хотя бы с некоторыми довольно критическими замечаниями отца Иоанна в адрес таких исповеданий.

Своими высказываниями «всероссийский пастырь» славословил божественность Литургии, благодаря которой её любовь, как и Любовь Божественная, становится безграничной и распространяется на праведных и неправедных (Мф. 5, 45). Через Литургию Бог «милуется весь мир», «даруя ему изобилие плодов... успехи гражданственные, успехи в науках, искусствах, в земледелии...»²², а само «дело Божие, совершаемое Литургиею, превосходит своим величием все дела Божии»²³. Тело и Кровь Христовы — это «тот животворный квас, который женщина, то есть Церковь, взяв, положила в три меры муки, доколе вскисло всё... Да, это истинная закваска жизни духовной... положенная в человечество»²⁴. В Церкви отец Иоанн видит «средоточие жизни истинной»²⁵.

Эти и подобные им богословские размышления делают экклезиологию протоиерея Иоанна экклезиологией евхаристической. Её автор не анализирует свойства Церкви сами по себе, через призму школьной экклезиологии, но вводит их в контекст церковной жизни, исповедуя тем самым не столько академическое, сколько практическое богословие. Для отца Иоанна было «характерно... стремление связать (догматику — М. И.) с опытом внутренней жизни» Церкви²⁶, «поэтому-то даже чисто догматические утверждения его в его устах и под его пером получают неотразимую силу жизненного свидетельства»²⁷.

Практическое приложение находят у протоиерея Иоанна и другие богословские наблюдения. Даже его триадология, которой он посвящает специальный раздел, имеет пастырскую направленность. Не может не вызвать удивления одно из замечаний, какое он помещает в этом разделе и какое характеризует духовно-богословский уровень духовенства и мирян во времена праведного Иоанна.

22 *Иоанн Сергиев, прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении. Гл. 1 // *Сергиев (Кронштадтский) И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. VI. С. 159.

23 Там же. С. 129.

24 Там же. С. 136.

25 Там же. С. 17.

26 См.: *Беловолов Г., прот., Большакова С. Е., Хондзинский П., свящ.* Иоанн Кронштадтский // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 366.

27 *Семёнов-Тян-Шанский А., свящ.* Отец Иоанн Кронштадтский. С. 129.

«Знающих это учение (т. е. учение о Святой Троице — *М. И.*), — пишет отец Иоанн, — очень немного» даже среди священников²⁸. Однако не только ради знаний он предлагает свою беседу о Святой Троице, ибо, как он неоднократно предостерегает, «можно быть и грамотным, и богословом и не иметь в душе истинного просвещения»²⁹. В Святой Троице нужно жить, как необходимо «постоянно видеть глазами свет или вдыхать и выдыхать воздух, потому что наше учение ещё нужнее, чем видимый свет», а «памятовать о Боге, — продолжает отец Иоанн, цитируя св. Григория Богослова, — необходимо, чем дышать», ибо «познание Бога в Святой Троице, — заключает он, — есть жизнь вечная»³⁰.

В творениях праведного Иоанна вообще невозможно отделить богословское свидетельство от описания внутренней жизни Церкви, поскольку первое как раз и является выражением этой жизни. Отец Иоанн не писал богословских трактатов; все его вероучительные размышления носят исключительно практический характер: в одних он славословит Бога, выражая тем самым своё духовное настроение и одновременно показывая, что созерцание Бога и боговидение — это не отдельные моменты в христианской жизни и не особенности духовного пути лишь отдельных христиан, а постоянная неотъемлемая составляющая подлинной жизни во Христе, которая, как уже было отмечено, для отца Иоанна является «светом», без которого невозможно «постоянно видеть глазами», и «воздухом», без которого невозможно жить. Многие богословские наблюдения отца Иоанна являются по существу двуедиными: в них описываются органическое сращение духовного созерцания Бога и молитвенного состояния отца Иоанна, в котором он пребывал постоянно, несмотря на безграничное многообразие своего пастырского служения. В период охлаждения духовной жизни в России такое своеобразие внутреннего опыта отца Иоанна было столь необычным, что породило смущение в душе такого подвижника, каким был епископ Феофан Затворник. Первоначально епископ Феофан «настороженно» относился к практическому богословствованию протоиерея Иоанна, полагая, что оно, как впрочем и любая форма аскетической жизни, едва ли осуществимо в миру. Однако впоследствии, наблюдая за христианским

28 *Иоанн Сергиев, прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении. Гл. I // *Сергиев (Кронштадтский) И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. I. С. 2.

29 Там же. С. 330.

30 Там же. С. 2.

подвижничеством отца Иоанна, Феофан Затворник изменил своё отношение к святому, называя его «воистину мужем Божиим»³¹.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский очень любил природу. На лоне природы он часто молился и восхищался красотой сотворённого Богом мира. Причём красоту он воспринимал не только как категорию эстетическую. Через природную красоту он созерцательно восходил к Богу — Источнику всякой красоты, добра, гармонии и совершенства. Существует народное предание, согласно которому отец Иоанн, однажды оказавшись в окружении своей паствы на лоне природы, склонился над полевым цветком и поцеловал его со словами: «Целую десницу, тебя сотворившую». Всё космологическое мирозерцание отца Иоанна наполнено молитвенными гимнами, восторгами, славословиями и благодарениями Творца, премудро создавшего всю Вселенную. При этом на переднем плане у него всегда остаются две богословские темы: о Божественном образе, заключённом в тварном мире, и о Вселенной как божественном храме. «Как красивы цветы... — пишет он. — Глядишь на них и не нарадуешься и говоришь: дивен еси Ты, Создатель наш: не только в человеке Твой образ и подобие, но и в... растениях, и цветах»³². В другом месте он замечает: «Не одни только наши вещественные и рукотворённые храмы суть храмы. Вся Вселенная есть нерукотворённый величественный храм Божий... в нём все славят Творца: от солнца до былинки»³³. Возвышенные и проникновенные слова отца Иоанна об окружающей природе впоследствии могли бы послужить основой для нарождавшегося экологического богословия. Однако они, несмотря на всероссийскую известность кронштадтского пастыря, не были услышаны теми, кто в основу своих отношений с природой заложил потребительский принцип, вызвав тем самым разрастающийся сегодня экологический кризис.

Понимая всю значимость практического богословия, протоиерей Иоанн постоянно совершенствовался в нём не только сам, но и призывал к такому совершенствованию как пастырей, так и пасомых. В этом он был похож на митрополита Филарета (Дроздова), слова которого о богословской мудрости приобрели широкую

31 *Феофан Затворник, свт.* Письмо к духовной дочери // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. М., 1994. Т. 1. Вып. 1. С. 162–164.

32 *Семёнов-Тян-Шанский А., свящ.* Отец Иоанн Кронштадтский. С. 172.

33 *Иоанн Сергиев, прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении. Гл. I // *Сергиев (Кронштадтский) И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. I. С. 470.

известность: «Христианство не есть юродство или невежество, но премудрость Божия... Стало быть, никто из христиан не смеет останавливаться в начале или оставаться при одних начатках только. Христианство есть путь...». Мы должны жить так, замечает московский святитель, «чтобы никакую, даже в тайне сокровенную премудрость не почитали мы для нас чуждою (и нам — *М. И.*), не принадлежащую, но со смирением устроили ум свой к Божественному созерцанию»³⁴.

Богословствовать, по замечанию отца Иоанна, можно по каждому поводу и каждому христианину, потому что богословие — это не удел только учёных, но всех христиан: и мудрецов, и простецов. «Свести всё к простым началам», — любил говорить он, имея в виду те начала, которые как раз и лежат в основании подлинного богословия³⁵. Чтобы пребывание в Церкви не было формальным, всего лишь данностью, а представляло собой «непрекращающийся процесс»³⁶, отец Иоанн советует связать свою жизнь с литургической жизнью Церкви, не позволяя себе «ни встречать, ни провожать ни один христианский праздник без глубокого размышления» о нём³⁷. Предпосылкой к такому богомыслию служит, по отцу Иоанну, «тонкость, чистота и глубина чувства, ясность и чистота ума»³⁸.

В практическом богословии святого праведного Иоанна Кронштадтского, как отмечает протоиерей Г. Флоровский, «оживает и восстанавливается таинственное, или сакраментальное, восприятие Церкви, так ослабевшее за последние столетия, и всего больше от моралистических соблазнов. И в этом закладывается вновь основание для богословия теоцентрического, в преодоление искушений богословского гуманизма... У отца Иоанна вновь открывается “забытый путь опытного богопознания”... И в этом “опыте”, духовном и евхаристическом, преодолевается всякий богословский “психологизм”. Духовная жизнь и опыт таинств — таков единственный надёжный путь к догматическому реализму. Это — возвраще-

34 Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 172.

35 Иоанн Сергиев, *прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении. Гл. I // Сергиев (Кронштадтский) И., *прот.* Полное собрание сочинений. Т. IV. С. 214–215.

36 Иоанн Сергиев, *прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении. Гл. I // Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. Т. 6. С. 370.

37 Иоанн Сергиев, *прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении. Гл. I // Сергиев (Кронштадтский) И., *прот.* Полное собрание сочинений. Т. I. С. 254.

38 Иоанн Сергиев, *прав.* Мысли о Церкви и православном богослужении. Гл. I // Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. Т. 6. С. 225.

ние к духу святых отцов... И возвращение не в исторической симпатии только и не в подражании, но в обновлении или возрождении самого святоотеческого духа»³⁹.

Источники

Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. СПб.: изд. Л. С. Яковлевой, 1994. Т. 6: *Мысли о Церкви и Православном Богослужении*.

Сергиев (Кронштадтский) И., прот. Полное собрание сочинений. СПб.: тип. В. Ерофеева, 1893. Т. I, IV.

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. М.: Паломник, 1994. Т. I. Вып. 1.

Литература

Беловолов Г., прот., *Большакова С. Е., Хондзинский П., свящ.* Иоанн Кронштадтский // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 353–382.

Вениамин (Федченков), митр. Отец Иоанн Кронштадтский. СПб.; Кронштадт: Воскресение, 2000.

Лосский В. Н. Мистическое богословие // БТ. 1972. Вып. 8. С. 9–128.

Семёнов-Тян-Шанский А., свящ. Отец Иоанн Кронштадтский. Нью-Йорк: изд. имени Чехова, 1955.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1983.

Practical Theology of Saint John of Kronstadt

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Honored Professor at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

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

Mashburo-md@yandex.ru

For citation: Ivanov, Mikhail S. "Practical Theology of Saint John of Kronstadt". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 63–76 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-63-76

39 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 401.

Abstract. The article analyzes the theological orientation of the pastoral Ministry of Saint John of Kronstadt. At the same time, erroneous ideas are refuted, according to which Archpriest John, being completely immersed in the spiritual care of the all-Russian flock, never engaged in theology. Such views led to the fact that «for Russian theology, as prot. G. Florovsky, – the value of the prot. John has not yet been fully identified». Further, the author traces the creative path of father John as a student of the Theological Academy, analyzes his PhD thesis «On the Cross of Christ», and his further reflections on the Divine economy and the Holy Eucharist. At the same time, an important note is made: Archpriest John was never a professional theologian, because both pastoral care and theology were not a profession for him, but a vocation. Against this background, the specificity of theological creativity inherent in father John is revealed.

Keywords: Russian Orthodox Church, practical theology, pastoral theology, Saint John of Kronstadt.

References

- Belovolov G., Bol'shakova S. E., Hondzinskij P. (2010) "Ioann Kronshtadtskij" ["John of Kronstadt"], in *Pravoslavnaia jenciklopedija* ["Orthodox encyclopedia"]. Moscow: CNC "Pravoslavnaia jenciklopedija", vol. 24, hh. 353–382.
- Fedchenkov V. (2000) *Otec Ioann Kronshtadtskij* [Father John of Kronstadt]. Saint Petersburg; Kronshtadt: Voskresenie.
- Florovskij G. (1983) *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian Theology]. Paris: YMCA-Press.
- Losskij V. N. (1972) "Misticheskoe bogoslovie" ["Mystical theology"]. *Bogoslovskie Trudy* [Theological Works], issue 8, pp. 9–128.
- Semjonov-Tjan-Shanskij A. (1955) *Otec Ioann Kronshtadtskij* [Father John of Kronstadt]. New York: Izd. imeni Chehova.

СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БОГООБРАЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ XX–XXI ВЕКОВ¹

Сергей Анатольевич Чурсанов

кандидат богословия, кандидат философских наук,
доцент кафедры систематического богословия и патрологии
богословского факультета ПСТГУ
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23Б
sergey-a-chursanov@yandex.ru

Для цитирования: Чурсанов С. А. Социальные аспекты богообразности человека в православной богословской антропологии XX–XXI веков // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 77–97. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-77-97

Аннотация

УДК 27-284:316.47

В статье выделены и рассмотрены *пять ключевых принципов* совершенного общения человеческих личностей по образу Божественных Лиц. Согласно принципу *единства в различии*, каждая человеческая личность, пребывая в полноте общения с другими личностями, в то же время пребывает и в личностной уникальности. Возможность приближения к такому совершенному общению открывается для человека при реализации принципа *личностной конституированности*, состоящего в том, что по образу монархии Отца человеческое сообщество возглавляется личностью, способной преодолеть трагические установки и на индивидуалистическое обособление, и на нивелирующее подавление. В качестве третьего богословского принципа совершенного общения представлен принцип *тройственной личностной соотнесенности*, предполагающий преодоление диадической замкнутости и в вертикальном измерении, то есть в отношениях

1 Статья подготовлена в рамках проекта «Методология, содержание, проблемы и перспективы современной православной богословской антропологии» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

с Богом, и в горизонтальном измерении, то есть в отношениях между людьми. Далее, совершенное общение отвечает принципу *всеохватности*, означающему, что в состоянии богоподобного совершенства каждая человеческая личность в общении с Отцом, Сыном и Святым Духом воспринимает Божественные энергии, а в общении с людьми — охватывает всю общечеловеческую природу. Наконец, в соответствии с принципом *свободного дарения*, по образу распространения нетварных Божественных энергий Отцом через Сына в Святом Духе вне Божественной неприступной сущности, различные составляющие полноты бытия, обретаемой в межчеловеческом общении, передаются его участниками всем окружающим, в конечном счете — всему сотворенному миру.

Ключевые слова: образ Божий, личность, отношение, общение, любовь, единство в различии, личностная конституированность, тройственная личностная соотнесенность, личностная всеохватность, свободное дарение, Евхаристия, Церковь, семья.

Введение

Принципы совершенного христианского образа жизни становятся значимыми для православного христианина при условии их ясного богословского обоснования. Ведь именно то, что рассматривается человеком в качестве свойственного Богу, приобретает для него безусловную высшую ценность, упорядочивая, в частности, всю сферу его межличностных отношений вместе с предполагаемым ими образом жизни.

Решая задачу систематизации базовых следствий святоотеческого трóичного богословия и христологии для христианской антропологии, православные авторы XX–XXI вв. обращаются к тем пониманиям образа Божия, которые часто именуются *социальными*. Согласно данному богословскому подходу, образ Божий в человеке осмысливается как образ Пресвятой Троицы, выражающийся в различных человеческих объединениях, участники которых пребывают в общении. Причём в русле социальных пониманий образа Божия человеческие личности рассматриваются как приближающиеся к богоподобию по мере единения в целеполагании, в реализации совместных проектов, во взаимопомощи и во всех других формах общения, способствующих совершенствованию в христианской любви.

В Книге Бытия на такое понимание образа Божия указывает характерное чередование единственного и множественного числа применительно и к Богу, и к сотворенному Им Своему образу — человеку: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они...» (Быт. 1, 26). И далее:

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). Особенно отчетливо о призвании человеческих личностей к единению по образу единства Божественных Лиц свидетельствуют слова первосвященнической молитвы Иисуса Христа: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21)². Эта полнота единства достигается в межчеловеческой любви по образу любви внутритроичной: «...да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет» (Ин. 17, 26)³.

Напоминая о христианском образе межчеловеческого общения, святитель Григорий Богослов выделяет «благо единомыслия (τὸ τῆς ὁμονοίας ἀγαθόν)... происходящее от Троицы (ἀπὸ μὲν τῆς Τριάδος ἀρξάμενον), для Которой ничто так не свойственно (ἧς οὐδὲν οὕτως ἴδιον), как единство по природе (ὡς τὸ ἐν τῇ φύσει) и мир в Себе (καὶ πρὸς ἑαυτὴν εἰρηναῖον)»⁴. А святитель Кирилл Александрийский поясняет фрагмент Ин. 17, 21 первосвященнической молитвы Иисуса Христа: «...да будут все едино (ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν), как Ты, Отче, во Мне (καθὼς Σὺ, Πάτερ, ἐν Ἐμοῖ), и Я в Тебе (κἀγὼ ἐν Σοί), так и они да будут в Нас едино (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ᾧσιν)» — следующим образом: «Итак, просит союза любви и единомыслия и мира (ἀγάπης... καὶ ὁμονοίας καὶ εἰρήνης), приводящих верующих к духовному единству (πρὸς ἐνότητα τὴν πνευματικὴν), так что собрание (συνδρομὴν) в согласии (ἐν συναίνεσει) во всем (τῇ κατὰ πάντα) и в единстве (εἰς ἐνότητα) нераздельного единодушия (ἀδιατμήτοις ὁμοψυχίαις) отражает черты (ἀπομειῖσθαι τοὺς χαρακτῆρας) несомненного природного (τῆς φυσικῆς) и сущностного (τε καὶ οὐσιώδους) единства (ἐνότητος), которое мыслится в Отце и Сыне (ὅτι τῆς ἐν Πατρὶ τε καὶ Υἱῷ νοουμένης)»⁵.

Православные богословы XX–XXI вв. уделяют социальным пониманиям образа Божия особое внимание⁶. В самом деле, на всем

2 Ср.: Ин. 17, 11; 22–23.

3 Ср.: Ин. 15, 9–13.

4 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 22, 14 // PG. 35. Col. 1148B.* (Ср.: *Григорий Богослов, свт. Творения. В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 344*). См. также: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 6, 13; 23, 13 // PG. Т. 35. Col. 740A; 1165A; Gregorius Nazianzenus. Oratio 29, 16 // PG. 36. Col. 96A* (Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 153, 334–335, 424*).

5 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem / ed. P. E. Pusey. In 3 vols. Oxford, 1872. Vol. 2. P. 731–732.* (Ср.: *Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна / пер. с греч. М. Муретов. В 2 т. М., 2011. Т. 2. С. 532*).

6 См., например: *Иларион (Троицкий), смчч. Без Церкви нет спасения. М.; СПб., 2000. С. 54–57, 407–431; Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris,*

протяжении человеческой истории как в философии и практической гуманитарной мысли, так и в обыденном сознании людское единение выступает в качестве одной из самых устойчивых ценностей. Для православной антропологии, которая исходит из библейских заповедей любви, милосердия и взаимного самоотверженного служения, богословски обоснованное прояснение христианского понимания совершенного межличностного общения становится особенно актуальной задачей. Формализация основных характеристик совершенного общения открывает перспективы целенаправленного совершенствования административных, экономических и других социальных аспектов церковной жизни. Она также позволяет теологически обоснованно оценивать, улучшать и привлекать светские антропологические наработки для прояснения и решения актуальных гуманитарных проблем в христианских исследованиях.

В православном богословском понимании совершенное общение человеческих личностей по образу единства Божественных Лиц отвечает *пяти ключевым принципам*.

1. Единство в различии

Согласно *первому* богословскому принципу, совершенное межличностное общение, которое осуществляется по образу общения Трёх единствующих Божественных Лиц, представляет собой *единство в разли-*

1944. P. 115–116, 117–119, 241. (Рус. пер.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / пер. с фр. В. А. Решикова // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 91–92, 94–95, 182–183); Staniloae D., *archpr.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline (MA), 1994. P. 245–280; Мейендорф И., *прот.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / пер. с англ., фр. М., 2013. С. 222, 279, 619–620; Софроний (Сахаров), *схиархим.* Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс, 1999. С. 59–60, 85–90; Софроний (Сахаров), *схиархим.* О молитве. СПб., 2003. С. 166; John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh, 2006. P. 4–5; 69–70. (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви / пер. с англ. М. Толстолуженко и Л. Колкер. М., 2012. С. 5–6, 88–89); Kallistos (Ware), *bishop.* The Human Person as an Icon of the Trinity // Sobornost Incorporating Eastern Churches Review. 1986. Vol. 8. № 2. P. 6–23; Каллист (Уэр), *еп.* Православная Церковь / пер. с англ. Г. Вдовина. М., 2001. С. 245, 239–240, 248–249; Каллист (Уэр), *еп.* Святая Троица — парадигма человеческой личности / пер. с англ. А. Кырлежев // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123; Harrison N. V. Human Community as an Image of the Holy Trinity // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. Vol. 46. № 4. P. 347–364.

ции, характеризующееся тем, что составляющие его люди пребывают в полноте личностной уникальности. Это, в частности, означает, что в совершенном межчеловеческом общении, отвечающем принципу единства в различии, человеческие личности, во-первых, не обособляются друг от друга, во-вторых, не подавляются ни высшими объединяющими идеями, ни друг другом, ни социальными структурами и, в-третьих, не сливаются и не нивелируются. Более того, в высшем богословском понимании именно общение с Богом и людьми ведёт к достижению каждым человеком предельной полноты бытия как жизни «с избытком (περισσόv)» (Ин. 10, 10), невысказанной без раскрытия личностной неповторимости, свободы и творческого потенциала.

Данный богословский принцип позволяет выявить в теоретических концепциях и практических решениях, предлагаемых в светских гуманитарных науках, два основных направления отхода от православного понимания человека как образа Божия, которые можно обобщённо назвать *пантеистическим* и *индивидуалистическим*.

В антропологическом контексте в качестве определяющей характеристики *пантеистического* видения удобно выделить идею необходимой природной связи человека с разного рода высшими предзаданными обезличенными ценностями, социальными структурами, принципами, законами и целями. Эта идея неизбежно порождает представления о детерминированности и стереотипности людей и межчеловеческих отношений.

Что касается *индивидуалистического* мировоззрения, то в христианской антропологии его уместно определить через характерную установку на возможно более полное автономное развитие каждого отдельного человека, выражающееся в совершенствовании интеллектуальных, эстетических, волевых, физических и любых других качеств обособленной индивидуальной природы. В более широком понимании индивидуалистический образ жизни включает стремление к доминированию, присвоению власти, символических ценностей и материальных ресурсов, а также к повышению социального статуса.

И хотя в ряде влиятельных направлений философской и социальной мысли последней четверти XX в. индивидуалистическое восприятие человека было подвергнуто разносторонней бескомпромиссной критике, раскрытие принципиальной несовместимости христианского мировоззрения с индивидуализмом остаётся одной из актуальных богословских задач. Эта актуальность связана,

в числе прочего, и с объективными предпосылками для распространения индивидуалистического образа жизни, создающимися в современных постиндустриальных обществах тем преумножающимся экономическим благосостоянием, которое предоставляет их членам всевозрастающие возможности материально и нравственно независимого обособленного существования.

Индивидуалистические ценности, предполагающие восприятие каждого человека в его неотъемлемой автономности, позволяют противостоять пантеистическим установкам на подчинение личности обезличенным идеям, нормам и социальным структурам лишь в ограниченной мере. Ведь понимание человека как существа, исчерпывающегося природой, а значит лишённого личностного, внеприродного измерения, не позволяет раскрыть свободу, уникальность и целостность каждой личности, объединяя тем самым и пантеистическую, и индивидуалистическую мировоззренческие линии. В индивидуалистическом образе мысли каждый человек понимается как индивид, то есть сводится к индивидуальности, определяемой частными природными характеристиками, в то время как в пантеистических мировоззренческих парадигмах человек оказывается поглощённым обезличенными природными стихиями и энергиями, а также социальными и культурными механизмами и ценностями. По причине этой глубинной родственности и в обыденном мировоззрении, и в антропологических моделях гуманитарных наук, пантеистические и индивидуалистические мотивы часто переплетаются самым причудливым образом. Одно из распространённых направлений такого переплетения проявляется в ситуации, когда *индивидуальная* ценность человека обуславливается его соответствием *обобщенным* социально-культурным идеалам. Именно ограниченность гуманитарного горизонта природными сторонами человека и его жизни в значительной мере объясняет также характерную восприимчивость носителей западноевропейских культур, традиционно связанных с индивидуалистическими ценностями, к восточным нехристианским мировоззренческим парадигмам и даже культурам с их устойчивой пантеистической доминантой.

Богословская обоснованность вместе с удобством формально-го рационально-понятийного описания позволяют православным гуманитариям использовать понимание совершенного социального общения как единства в различии в качестве одного из узловых метафизических принципов. Опираясь на него, православные богосло-

вы, пастыри, экономисты и администраторы получают возможность выявлять и элиминировать составляющие теоретических моделей и практических методик, связанные как с установками на взаимное индивидуалистическое обособление и противопоставление людей друг другу, так и на подчинение человека разного рода обезличенным социально-культурным структурам, критериям и стереотипам. Что касается светских исследователей, то для них сформулированный принцип единства в различии может составить эффективный методологический инструмент, пользуясь которым, они получают возможность выявлять и описывать соотношения обширного массива культурологических и социально-психологических антропологических моделей с православным видением человека.

2. Личностная конституированность

Второй богословский принцип состоит в *личностном начале*, или *личностной конституированности*, совершенного межличностного общения, осуществляемого по образу Трёх Божественных Лиц. В православной богословской антропологии этот принцип выводится из учения о *монархии* (μοναρχία), или — в буквальном переводе с греческого — *единоначалии*, Отца. Согласно богословскому пониманию, Первое Божественное Лицо — Отец, рождающий Сына и изводящий Святого Духа, составляет единое ипостасное начало (ἀρχή), или единую ипостасную причину (αἰτία), Пресвятой Троицы, конституирующую Божественное бытие как *единство в различии*⁷.

В триадологии Великих Каппадокийцев Бог предстает как Троица Божественных Лиц, пребывающих в единстве Божественной природы и конституирующих Свой образ бытия в Своих ипостасных отношениях. Так, святитель Григорий Богослов подчёркивает, что в Своём внутритрёичном происхождении от Отца Сын и Святой Дух остаются обращёнными к Нему, с одной стороны, не отделяясь от Него, а с другой — не сливаясь с Ним. «...Природа (Φύσις) в Трёх (τοῖς τρισί) единая (μία) — Бог (Θεός), — указывает святитель Григорий. — Единение же (Ἔνωσις δὲ) — Отец (ὁ Πατήρ), из Кого (ἐξ οὗ) [происходят]

7 См.: John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1985. P. 17–18. (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гззян. М., 2006. С. 11–12); John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 142, 168–169. (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 182–183, 216–217).

и к Кому (καὶ πρὸς ὃν) возводятся (ἀνάγεται) Те, Кто от Него (τὰ ἐξῆς), не сливаясь (οὐχ ὡς συναλείφεσθαι), а сопребывая (ἄλλ' ὡς ἔχεσθαι) [с Ним]»⁸.

Во образ внутритроичной монархии Отца совершенное человеческое общение как единство различных конституируется не *сущностью*, или *природой*, а *лицом* (πρόσωπον), или *ипостасью* (ὑπόστασις)⁹. Действительно, только как личность, сотворённая по образу Божественных Лиц и не исчерпываемая ни общечеловеческой природой, ни индивидуальными природными свойствами, человек способен в своих отношениях с другими людьми выйти за рамки трагических установок на пантеистическое подавление и индивидуалистическое обособление. «...Чтобы быть в состоянии перерасти состояние индивида в личность, надо, чтобы кто-то признал вас как личность», — поясняет митрополит Антоний (Блум)¹⁰.

Именно свободная личностная соотнесённость позволяет человеку преодолевать и безысходный для нехристианского мира дуализм обезличивающего коллективистского принуждения и индивидуалистической изолированности. Ведь в перспективе, задаваемой принципом личностной конституированности, стремления к личному совершенству и к межличностному общению вместо того, чтобы конфликтовать в сознании человека, порождая непреодолимый ценностный разлад, переживаются им не просто как компромиссно согласованные, а как взаимно предполагающие друг друга. В конечном счёте богословский принцип личностной конституированности межчеловеческого общения означает ответственность каждого человека за весь спектр его отношений и вносит, таким образом, весомый вклад в формирование этоса православного христианина.

3. Тройственная личностная соотнесённость

В качестве *третьего* богословского принципа совершенного общения в православном богословии XX–XXI вв. выделяется принцип *тройственной личностной соотнесённости*.

8 Gregorius Nazianzenus. Oratio 42. 15 // PG. Т. 36. Col. 476В (ср.: Григорий Богослов, *свт.* Творения. Т. 1. С. 594).

9 См.: Ин. 1, 12–13; Иак. 1, 18; 1 Петр, 1, 22–23; Рим. 9, 15–16; 1 Кор. 4, 15; Гал. 4, 19; Еф. 3, 14–15; Кол. 1, 20–21; Тит. 1, 4; Флм. 1, 10.

10 Антоний (Блум), *митр.* Труды. Книга вторая / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович. М., 2007. С. 838.

В святоотеческой триадологии IV в. само понятие *лицо*, *личность* (πρόσωπον), или *ипостась* (ὑπόστασις), нередко определяется через категорию *отношение* (σχέσις). При этом святые отцы обращают пристальное внимание на соотнесённость собственных имён Первого, Второго и Третьего Божественных Лиц. «Слово “Отец”, — утверждает, например, святитель Василий Великий, — равнозначно слову “не-рождённый” и, кроме того, через указание на отношение (διὰ τῆς σχέσεως) несёт в себе представление и о Сыне»¹¹. В свою очередь, святитель Григорий Богослов, характеризуя Божественные Ипостаси, указывает, что «различие (τὸ... διάφορον)... [Их] проявления (τῆς ἐκφάνσεως) или отношения Друг к Другу (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως) ведёт к различию и Их наименований (διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν)»¹². А святитель Григорий Нисский, останавливаясь на соотнесённости с *Отцом*, предполагающейся словом *Сын* (ἡ σχετικὴ πρὸς τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ σημασία), подчёркивает, что «даже если и не произнесены два (τὰ δύο) эти имени (ταῦτα ὀνόματα), одно из них (τῶ ἐνὶ) подразумевает и пропущенное (τὸ παρεθὲν); настолько одно в другом (τῶ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον) содержится (ἔγκειται), и [одно с другим] связано (ἐνῆρμостαι), и в одном (ἐν τῶ ἐνὶ) усматриваются оба (ἀμφότερα), что ни одно из них (τούτων τι) не может восприниматься само по себе (ἐφ’ ἑαυτοῦ) без другого (χωρὶς τοῦ ἄλλου)»¹³.

Таким образом, в православном догматическом сознании *личностная соотнесенность* приобретает высший онтологический статус и переживается как высшая ценность. Митрополит Иоанн (Зизиулас) отмечает, что в святоотеческом трóичном богословии IV в. понятие *лицо* (πρόσωπον), подразумевающее обращённость к другим лицам, было сближено с понятием *ипостась* (ὑπόστασις), так что «отныне соотносительное понятие вошло в онтологию и, наоборот, такая онтологическая категория как *ипостась* вошла в число соотносительных категорий существования»¹⁴. Глубинные мировоззренческие следствия этого христианского онтологического видения владыка Иоанн раскрывает далее следующим образом: «...Понятия

11 *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium I, 5 // PG. T. 29. Col. 517A. (Ср.: Василий Великий, свят. Творения. В 5 ч. М., 1846. Ч. 3. С. 18).*

12 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 31, 9 // PG. T. 36. Col. 141C. (Ср.: Григорий Богослов, свят. Творения. Т. 1. С. 448).*

13 *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium III, 2. 143–144 // PG. T. 45. Col. 669C. (Ср.: Григорий Нисский, свят. Творения. В 7 ч. М., 1861–1868. Ч. 5. С. 491).*

14 *John (Zizioulas), metr. Being as Communion. P. 87–88. (Ср.: Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 84).*

быть и *находиться в отношении* становятся идентичными. Чтобы кому-либо или чему-либо *быть*, необходимо одновременное выполнение двух требований: быть собой (ипостась) и пребывать в отношении (т. е. быть лицом). Только пребывая в отношении, чья-либо идентичность обретает онтологический статус; и если какое-либо отношение не предполагает такой онтологически значимой идентичности, оно не будет отношением. Здесь несомненно обнаруживается онтология, производная от бытия Бога»¹⁵.

Другими словами, из трóичного богословия Великих Каппадокийцев следует, что *личностная соотнесённость* становится одним из системообразующих принципов христианского образа жизни. Этот богословский принцип означает, что для христианина его личностная состоятельность определяется полнотой соотнесённости с Божественными Лицами и человеческими личностями. Что касается таких ценностей, как материальные ресурсы, интеллектуальное развитие и социальный статус, то они приобретают для него значение лишь в той мере, в какой содействуют такой соотнесённости. Богословский вывод о глубине и качестве отношений как об определяющем признаке личностного совершенства в его христианском понимании с почти афористичной лаконичностью формулирует митрополит Иоанн (Зизиулас). «Главное, — утверждает он, — состоит не в том, что происходит *во мне*, в моем сознании, а в том, что происходит *между мной и кем-то другим*»¹⁶.

Далее, согласно святоотеческой триадологии, как подчёркивает В. Н. Лосский, отношения Божественных Лиц — это «не отношения противопоставления... а... отношения различения; они не делят природу между Лицами, они утверждают абсолютную тождественность и не менее абсолютное различие Ипостасей»¹⁷. В бытии Пресвятой Троицы, поясняет затем В. Н. Лосский, нет места для нарушения единства не только в смысле обособления какого-либо Божественного Лица, но и в смысле противопоставленности, характерной для бинарных отношений. «...Особенно важно, — продолжает он, —

15 John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion. P. 88. (Ср.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение. С. 84).

16 John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 306. (Ср.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 396).

17 Lossky V. Théologie dogmatique // Messager de l'Exarchat Russe en Europe Occidentale. 1964. № 46–47. P. 97. (Ср.: Лосский В. Н. Догматическое богословие / пер. с фр. В. А. Решикова // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 216).

что для каждой Ипостаси они [отношения] *тройственны* и никогда не могут быть приведены к дуальности, которая неизбежно предполагает противопоставление»¹⁸. Такая тройственность ипостасных отношений означает, что каждое Божественное Лицо неизменно пребывает в личностной соотнесённости с Обоими Другими Лицами и, строго говоря, немислимо без Них. Действительно, останавливаясь на посланиях апостола Павла, святитель Григорий Богослов, например, констатирует: «...Иногда он перечисляет Три Ипостаси, причём по-разному, не следуя единому порядку (*ταῖς τάξεσι*) и называя одну и ту же [Ипостась] то в начале, то в середине, то в конце... чтобы показать равночестность природы. Но иногда он упоминает то Три [Ипостаси], то Две, то Одну, как бы в названных подразумевая Всех»¹⁹. Другими словами, святоотеческое понимание тройственности отношений Божественных Лиц означает, что «невозможно заключить одну из Ипостасей в диаду, невозможно представить себе Одну из Них без того, чтобы сразу же не возникли Две Другие»²⁰.

Из тройственности отношений Божественных Лиц также следует, что совершенные богообразные межчеловеческие отношения, вместе с неотъемлемым от них совершенным общением, предполагают преодоление диадической замкнутости и в вертикальном измерении, то есть в соотнесённости с Богом, и в измерении горизонтальном, то есть в соотнесённости с людьми. В богословской антропологии понимание бытия Божественных Лиц как бытия в отношениях ведёт к восполнению принципа *личностной соотнесённости* и утверждению в качестве одного из ключевых принципов совершенного общения принципа *тройственной личностной соотнесённости*.

При этом, в отличие от совершенного внутритроичного общения Божественных Лиц, совершенное богообразное общение человеческих личностей реализуется при любом количестве участников, в высшем таинственном пределе охватывая всё человечество. «По отцам — ТРИ достаточно, чтобы разорвать противостояние двух, чтобы внести момент, который, устранив противостояние, расширяет

18 *Lossky V. Théologie dogmatique. № 46–47. P. 97–98. (Ср.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 216).*

19 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 34. 15 // PG. T. 36. Col. 253D–256A. (Ср.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 498).*

20 *Lossky V. Théologie dogmatique. № 46–47. P. 98. (Ср.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 216).*

акт любви до беспредельности. Три в Троице равно бесчисленному множеству. Человечество многоипостасно... Не три, а миллиарды. Но эти миллиарды не вносят разногласия в “образ”, так как ТРИ равны миллиардам по смыслу разрыва противостояния», — объясняет схиархимандрит Софроний (Сахаров)²¹.

Для христианского понимания молитвенного общения с Богом принцип тройственной личностной соотнесённости означает, что любое обращение к какому бы то ни было Божественному Лицу предполагает обращённость ко всей Троице Лиц в силу тех троичных отношений, в которых это Лицо пребывает. Другими словами, ни Одно Божественное Лицо не корректно воспринимать как обособленного индивида, отделённого от Двух Других Божественных Лиц. Что касается молитвенного обращения ко Христу как к Божественному Лицу, ставшему человеком, то оно предполагает также соотнесённость со всеми теми, кто пребывает в общении с Ним в Его Теле, «которое есть Церковь» (Кол. 1, 24). С другой стороны, совершенное богообщение исключает индивидуалистическую обособленность человека и неразрывно связано с переживанием соотнесённости с теми, кого он знает, в пределе — со всем человечеством. Установка на восприятие личности в её соотнесённости с другими личностями остаётся в силе и тогда, когда речь идёт о совершенном межчеловеческом общении, так что обращение к богообразной человеческой личности означает также и обращённость ко всем тем, с кем эта личность находится в отношениях.

В междисциплинарных исследованиях принцип тройственной личностной соотнесённости открывает широкую перспективу взаимодействия богословия и христианских гуманитарных наук с современной светской гуманитаристикой, особенно — с её диалогическими направлениями.

4. Всеохватность

Четвёртый принцип, характеризующий совершенное межчеловеческое общение, следует из того богословского положения, что каждое Божественное Лицо обладает всей полнотой Божественной приро-

21 Софроний (Сахаров), схиархим. Таинство христианской жизни. Толешант Найтс; Сергиев Посад, 2009. С. 105–106. См. также: Софроний (Сахаров), схиархим. Духовные беседы. М., 2007. Т. 2. С. 27; Софроний (Сахаров), схиархим. Таинство христианской жизни. С. 162–163.

ды. В христианской антропологии это богословское утверждение позволяет сформулировать принцип *природной полноты*, или *всеохватности*, человека, означающий, что в состоянии богоподобного совершенства каждая человеческая личность призвана в общении с Отцом, Сыном и Святым Духом воспринимать даруемые Ими Божественные энергии, а в общении с людьми — охватывать всю общечеловеческую природу²².

В жизни каждого человека такая природная полнота достигается по мере одновременного совершенствования в двух направлениях. С одной стороны, это кеносис (κένωσις), или истощание, то есть использование всех ресурсов своей индивидуализированной природы в служении Божественным Лицам и человеческим личностям²³. С другой стороны, человек призван воспринять всё природное наполнение, сообщаемое ему Божественными Лицами и людьми²⁴. В межчеловеческом общении такое принятие выражается и в сострадании, и в сорадовании окружающим, в вовлечённости в их жизненные обстоятельства, в непосредственном переживании всего происходящего с ними (см.: 2 Кор. 6, 11–12; 7, 3–4; 11, 29).

Для христианской антропологии из этого принципа совершенного межчеловеческого общения прежде всего следует вывод о первоочередности преодоления индивидуалистических установок, ведущих человека к обособлению от других людей, к замкнутости в своём частном — и поэтому неизбежно ограниченном — внутреннем мире²⁵. В сфере профессиональной деятельности рассматриваемый богословский принцип предполагает превосходение формальной

- 22 См.: *Lossky V. À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967. P. 104–105 (Рус. пер.: *Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сб. статей*. М., 2000. С. 284–285); *Софроний (Сахаров), схиархим. Рождение в Царство непоколебимое*. С. 97; *Софроний (Сахаров), схиархим. Видеть Бога как Он есть*. Толешант Найтс, 1985. С. 186–187; *Софроний (Сахаров), схиархим. О молитве*. С. 66; *Верховской С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете Православия*. М., 2004. С. 223; *Антоний (Блум), митр. Труды / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович при уч. А. И. Кырлежева и Е. В. Шохиной*. М., 2002. С. 642.
- 23 См.: Мф. 10, 39; 16, 25; Мк. 8, 35; Лк. 9, 24; 17, 33; Ин. 12, 25; Деян. 20, 24; 2 Кор. 9, 18–22; 11, 23–28, 30; 12, 15; Кол. 1, 24; Откр. 12, 11.
- 24 См.: Иер. 9, 23–24; 2 Кор. 6, 3–12; 12, 9–10; Флп. 4, 15. См. также: *Софроний (Сахаров), схиархим. Рождение в Царство непоколебимое*. С. 96, 190–191; *Верховской С. С. Бог и человек*. С. 355.
- 25 См. также: *Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. P. 178–179, 240–241. (Рус. пер.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 137, 182–183).

специализации, исключая творческое участие человека в определении образа своей деятельности в социальном целом, в формировании структур отношений вместе с целями, формами и содержанием общения.

В христианской педагогике принцип всеохватности позволяет обосновать центральное место непрерывного образования, способствующего преодолению той фрагментированности кругозора, которая ведёт к взаимному обособлению людей и даже к их противостоянию друг другу. При этом для православной образовательной системы из него следует значимость синтетической методической установки, выражающейся, в частности, в придании особого статуса систематическому, библейскому и литургическому богословию, по сути дела — всему блоку теологических дисциплин, а также философским, филологическим, культурологическим и другим интегрирующим курсам. Одна из важных методических задач, решению которой призвано способствовать включение в образовательные программы этих фундаментальных системообразующих дисциплин, заключается в формировании широкого мировоззренческого контекста, позволяющего учащимся осознанно воспринимать и многоаспектно структурировать частные курсы, связанные со специализацией, учитывающей индивидуальные способности и интересы.

5. Свободное дарение

В соответствии с *пятым* богословским принципом совершенного общения, по образу распространения нетварных Божественных энергий Отцом, Сыном и Святым Духом вне Божественной непреступной сущности, различные составляющие полноты бытия, обретаемой в межчеловеческом общении, передаются человеческими личностями всем окружающим, в конечном итоге — всему сотворенному миру (см.: Рим. 8, 19–23). Предельно лаконичным образом этот богословский принцип совершенного общения может быть назван принципом *свободного дарения*.

В деятельности и богословских, и светских научных сообществ названный принцип предполагает установку на распространение как теоретических наработок, так и опыта их практической реализации. В христианских гуманитарных исследованиях богословский принцип свободного дарения может учитываться через пристальное внимание к значению благотворительности и непосредственной

помощи окружающим для достижения человеком более высокого качества жизни в более глубоком восприятии и переживании бытия в межчеловеческом общении.

Заключение

Рассмотренные принципы христианского понимания межличностного общения позволяют сформулировать следующее богословское определение: *совершенное межчеловеческое общение представляет собой единство уникальных человеческих личностей, которое свободно конституируется ими в личностных тройственных — то есть превосходящих диадическую замкнутость и противопоставленность — отношениях, означает для каждой из них обладание всей полнотой общего природного содержания и предполагает распространение совместного достояния на окружающих людей, на безличные существа и на неодушевленные реалии мира.*

В качестве высшего образа Пресвятой Троицы в православном богословии рассматривается Церковь, в которой общение человеческих личностей конституируется их устремлённостью к Отцу через Сына в Святом Духе. Действием Святого Духа усыновляясь Отцу в единстве любви к Его Единородному Сыну (см.: Ин. 14, 23), христиане соединяются в Церкви как таинственном Телом Христовым в общении любви²⁶ по образу внутритроичного общения Божественных Лиц²⁷. При этом в таинстве Евхаристии Отец через Церковь как мистическое Тело Христово, собираемое Святым Духом (см.: 2 Кор. 13, 13), передаёт причастникам предельно глубокие благодатные дары, позволяющие пребывать в полноте свободного общения и с Божественными Лицами, и друг с другом²⁸. Единство в евхаристическом Телом Христовым преображает весь образ жизни христиан во всём спектре их отношений с Богом и людьми. Более того, в межчеловеческое общение, определяемое

26 См.: John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 294–295 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 381–382).

27 См.: Ин. 6, 56–57; 17, 21–26. См. также: Флоровский Г. В. Богословские отрывки // Путь. 1931. № 31. С. 19–23; Шмеман А., *протопр.* Церковь, мир, миссия: Мысли о Православии на Западе / пер. с англ. Ю. С. Терентьев. М., 1996. С. 194; Антоний (Блум), *митр.* Труды. Книга вторая. С. 483, 506; John (Zizioulas), *metr.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra (CA): Sebastian Press, 2010. P. 14–16, 52–53.

28 См.: Флоровский Г. В. Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 8–9.

общением в любви с Божественными Лицами, христиане призваны включить весь сотворённый мир (см.: Быт. 2, 15), делая его причастным межличностному общению и тем самым сообщая ему высшее онтологическое основание и непреходящий смысл²⁹.

Другое важное для православной богословской антропологии направление в *социальном* понимании образа Божия образует семья, составляющая «малую церковь»³⁰, то есть такое сообщество человеческих личностей, которому в таинстве Брака, укоренённом в Евхаристии³¹, даются особые благодатные дары для пребывания в совершенном общении по образу Пресвятой Троицы³². Богословская перспектива такого понимания брака задаётся в Книге Бытия уже при повествовании о творении человека: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). Далее замысел Божий о человеке поясняется следующим образом: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2, 18).

Богословское понимание совершенного общения формирует одну из ценностных осей христианской антропологии, означающую, в частности, что чем в меньшей степени человеческие отношения носят юридически или организационно обусловленный, предписанный характер, чем в меньшей степени они опосредованы какой бы то ни было общей природной, социально-культурной или экономической мотивацией и заинтересованностью, подчинены безличным критериям эффективности, тем в большей степени они могут пониматься как приближающиеся к той полноте, которая характерна для свободного внутритроичного общения Божественных Лиц³³.

29 См.: Софроний (Сахаров), *схиархим.* Старец Силуан: Жизнь и поучения. М., 1991. С. 332; Staniloae D., *archpr.* The Experience of God. P. 138; Антоний (Блум), *митр.* Труды. С. 396; John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 95–96, 149 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 121–122, 191–192).

30 См.: Рим. 16, 4; 1 Кор. 16, 19; Кол. 4, 15; Флм. 1, 2.

31 См.: Кассиан (Безобразов), *еп.* Водю и кровию и духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж, 1996. С. 60–61; Мейендорф И., *прот.* Брак и Евхаристия // Вестник русского студенческого христианского движения. 1969. № 3 (93). С. 8–9; John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion. P. 61. Note 61 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение. С. 57. Примеч. 62); John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 81 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 103).

32 См.: Антоний (Блум), *митр.* Труды. С. 496, 789–790.

33 См.: Там же. С. 398; John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion. P. 43–44 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение. С. 38–39); Staniloae D., *archpr.* The Experience of God. P. 130.

Вместе с тем один из неизбежных трагических аспектов реальности, ставший характерным для межличностного общения после обособления человека от Бога в грехопадении, заключается в том, что вне высших подвижнических форм церковного бытия никакая совместная деятельность невозможна без обезличенной дисциплины, определяемой организационной структурой и предполагающей внешнее принуждение человека³⁴. В этой ситуации актуальной задачей для православной богословской антропологии становится выработка гибких моделей дисциплинарного регулирования и администрирования, позволяющих минимизировать риск возникновения затруднений в приближении людей к совершенному межличностному общению³⁵.

Источники

- Basiliius Magnus*. *Adversus Eunomium* // PG. Т. 29. Col. 497–773.
Cyrillus Alexandrinus. *Commentarii in Joannem* / ed. P. E. Pusey. In 3 vols. Oxford, 1872.
Gregorius Nazianzenus. *Orationes I–XXVI* // PG. Т. 35. Col. 395–1252.
Gregorius Nazianzenus. *Orationes XXVII–XLV* // PG. Т. 36. Col. 12–664.
Gregorius Nyssenus. *Contra Eunomium* // PG. Т. 45. Col. 244–1121.

Литература

- Антоний (Блум), митр. Труды / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович при уч. А. И. Кырлежева и Е. В. Шохиной. М.: Практика, 2002.
Антоний (Блум), митр. Труды. Книга вторая / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович. М.: Практика, 2007.
Верховской С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете Православия. М.: ПСТГУ, 2004.
Иларион (Троицкий), сщмч. Без Церкви нет спасения. М.: Сретенский монастырь; СПб.: Знамение, 2000.
Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь / пер. с англ. Г. Вдовина. М.: ББИ, 2001.
Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности / пер. с англ. А. Кырлежев // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.
Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровию и духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж: Славянская библиотека Парижа, 1996.

34 См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Рождение в Царство непоколебимое. С. 177–178.

35 См.: John (Zizioulas), metr. The One and the Many. P. 170–176, 410–413.

- Мейендорф И., прот.* Брак и Евхаристия // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1969. № 1–2 (91–92). С. 5–13; № 3 (93). С. 8–15; 1970. № 1–2 (95–96). С. 4–15; № 4 (98). С. 20–31.
- Мейендорф И., прот.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / пер. с англ., фр.; И. В. Мамаладзе, сост. М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Видеть Бога как Он есть. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1985.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Духовные беседы. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломникъ, 2007. Т. 2.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* О молитве. СПб.: Сатисъ, 2003.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1999.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Старец Силуан: Жизнь и поучения. М.: Воскресение, 1991.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: СТСЛ, 2009.
- Флоровский Г. В.* Богословские отрывки // Путь. 1931. № 31. С. 3–29.
- Флоровский Г. В.* Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 3–22.
- Шмеман А., прот.* Церковь, мир, миссия: Мысли о Православии на Западе / пер. с англ. Ю. С. Терентьев. М.: ПСТБИ, 1996.
- Harrison N. V.* Human Community as an Image of the Holy Trinity // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. Vol. 46. № 4. P. 347–364.
- John (Zizioulas), metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY, 1985.
- John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / ed. P. McPartlan. Edinburgh, 2006.
- John (Zizioulas), metr.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / ed. Fr. G. Edwards. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010.
- Kallistos (Ware), bishop.* The Human Person as an Icon of the Trinity // Sobornost Incorporating Eastern Churches Review. 1986. Vol. 8. № 2. P. 6–23.
- Lossky V.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- Lossky V.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris: Éditions Aubier, 1944.
- Lossky V.* Théologie dogmatique // Messenger de l'Exarchat Russe en Europe Occidentale. № 46–47: 1964. P. 85–108; № 48: 1964. P. 218–233; № 49: 1965. P. 24–35; № 50: 1965. P. 83–101.
- Staniloae D., archpr.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / trans. and ed. I. Ionita and R. Barringer. Brookline (MA): Holy Cross Orthodox Press, 1994.

Social Aspects of the Image of God in Man According to the Orthodox Theological Anthropology of the XX–XXI Centuries³⁶

Sergey A. Chursanov

PhD in Theology

PhD in Philosophy

Associate Professor at the Department

of Systematic Theology and Patrology

at the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Theological Faculty

23B, Novokuznetskaya, Moscow 115184, Russia

sergey-a-chursanov@yandex.ru

For citation: Chursanov, Sergey A. "Social Aspects of the Image of God in Man According to the Orthodox Theological Anthropology of the XX–XXI Centuries". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 77–97 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-77-97

Abstract. The article highlights and considers *five key principles* of perfect communion of human persons in the image of Divine Persons. According to the principle of *unity in difference*, while existing in the fullness of communion with other persons, each human person at the same time gains his or her personal uniqueness. The possibility of approaching such perfect communion opens up for a person while realizing the principle of *personal constitution*, which involves that, in the image of the monarchy of the Father, the human community is headed by a person who is able to overcome the tragic attitudes of both individualistic isolation and leveling suppression. As the third theological principle of perfect communion, the principle of triple personal relatedness is presented, which implies the overcoming of dyadic restraint both in the vertical dimension, that is, in relations with God, and in the horizontal dimension, that is, in relations between people. Further, perfect communion meets the principle of *personal all-embracing*, meaning that in the state of God-like perfection, each human person perceives the Divine energies in communion with the Father, the Son, and the Holy Spirit, as well as embraces all human nature in communion with people. Finally, in accordance with the principle of *free giving*, in the image of spreading of uncreated Divine energies by the Father through the Son in the Holy Spirit outside the Divine inaccessible essence, the various components of the fullness of being obtained in interpersonal communion are transmitted by its participants to everyone around, and ultimately to the whole created world.

Keywords: image of God, person, relation, communion, love, unity in diversity, personal constitution, trilateral personal relatedness, personal all-embracing, free giving, Eucharist, Church, family.

36 The article is prepared within the framework of the project «Methodology, Content, Problems, and Perspectives of Contemporary Orthodox Theological Anthropology» supported by PSTGU Development Foundation.

References

- Bezobrazov K. (1996) *Vodoju i kroviju i duhom: Tolkovanije na Evangelije ot Ioanna [By Water and Blood and the Spirit: The Interpretation of the Gospel of John]*. Paris: Bibliothèque Slave de Paris (in Russian).
- Bloom A. (2002) *Trudy [Works]*. Moscow: Praktika (Russian translations).
- Bloom A. (2007) *Trudy: Kniga vtoraja [Works: Book Two]*. Moscow: Praktika (Russian translations).
- Florovsky G. V. (1931) “Bogoslovskie otrivki” [“Theological Passages”]. *Put’*, no. 31, pp. 3–29 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1929) “Evharistija i sobornost’” [“Eucharist and Catholicity”]. *Put’*, no. 19, pp. 3–22 (in Russian).
- Harrison N. V. (2002) “Human Community as an Image of the Holy Trinity”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, vol. 46, no. 4, pp. 347–364.
- Lossky V. N. (1967) *À l’image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Lossky V. N. (1944) *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*. Paris: Éditions Aubier.
- Lossky V. N. (1964–1965) “Théologie dogmatique”. *Messenger de l’Exarchat Russe en Europe Occidentale*, no. 46–47, pp. 85–108; no. 48, pp. 218–233; no. 49, pp. 24–35; no. 50, pp. 83–101.
- Meyendorff I. (1969–1970) “Brak i Evharistija” [“Marriage and Eucharist”]. *Vestnik Russkogo Studencheskogo Hristianskogo Dvizhenija [Messenger de l’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale]*, no. 91–92 (1–2), pp. 5–13; no. 93 (3), pp. 8–15; no. 95–96 (1–2), pp. 4–15; no. 98 (4), pp. 20–31 (in Russian).
- Meyendorff I. (2013) *Pashalnaja tajna: Stat’i po bogosloviju [The Paschal Mystery: Theological Articles]*. Moscow: Eksmo; PSTGU (Russian translations).
- Sakharov S. (2007) *Duhovnye besedy. T. 2 [Spiritual Conversations. Vol. 2]*. Tolleshunt Knights: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr’; Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva lavra (in Russian).
- Sakharov S. (2003) *O molitve [On Prayer]*. Saint-Petersburg: Satis (in Russian).
- Sakharov S. (1999) *Rozhdenie v Carstvo nepokolebimoje [Birth into the Kingdom Unshakable]*. Tolleshunt Knights: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr’; Moscow: Palomnik (in Russian).
- Sakharov S. (1991) *Starec Siluan: Zhizn’ i pouchenija [Elder Silouan: Life and Teachings]*. Moscow: Voskresenie i dr. (in Russian).
- Sakharov S. (2009) *Tainstvo hristianskoj zhizni [Mystery of the Christian Life]*. Tolleshunt Knights: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr’; Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva lavra (in Russian).
- Sakharov S. (1985) *Videt’ Boga kak On est’ [To See God As He Is]*. Tolleshunt Knights: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr’ (in Russian).
- Schmemmann A. (1996) *Tserkov’, mir, missija: Mysli o Pravoslavii na Zapade [Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West]*, Moscow: PSTBI (Russian translation).

- Staniiloae D. (1994) *The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Troitskij I. (2000) *Bez Cerkvi net spasenija* [There is no Salvation without the Church]. Moscow: Sretenskij monastyr'; Saint Petersburg: Znamenie (in Russian).
- Verkhovskoy S. S. (2004), *Bog i chelovek: Uchenije o Boge i bogopoznanii v svete Pravoslavija* [God and Man: The Doctrine on God and the Knowledge of God in the Light of Orthodoxy]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Ware K. (2001) *Pravoslavnaja Cerkov'* [The Orthodox Church]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja (Russian translation).
- Ware K. (2001) "Svjataja Troica — paradigma chelovecheckoj lichnosti" ["The Holy Trinity as a Paradigm of the Human Person"]. *Al'fa i Omega*, no 2 (32), pp. 110–123 (Russian translation).
- Ware K. (1986) "The Human Person as an Icon of the Trinity". *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, vol. 8, no. 2. pp. 6–23.
- Zizioulas J. (1985) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Zizioulas J. (2006) *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Edinburgh: T&T Clark.

МЕССИАНСКИЙ СМЫСЛ ВО 2, 8 И 44 ПСАЛМАХ:

ВЗГЛЯД ДИОДОРА ТАРСИЙСКОГО
И ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: *Тимофеев Б., прот.* Мессианский смысл во 2, 8 и 44 псалмах: взгляд Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 98–113. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-98-113

Аннотация

УДК 27-277.2

Цель статьи — реконструкция экзегетических принципов толкования Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуэстийским мессианских текстов в Псалтири. Эти толкователи известны критическим подходом к прямой мессианской интерпретации пророческого провозвестия Ветхого Завета. Так, с их точки зрения, из всей Псалтири только четыре псалма говорят непосредственно о Христе и его времени. Это псалмы 2, 8, 44 и 109. Поскольку толкования Диодора и Феодора на 109-й псалом в настоящее время недоступны, автор ограничился сравнительным анализом их комментариев на псалмы 2, 8 и 44. Результаты сравнения помогают прояснить детали герменевтических принципов Диодора и Феодора и определить их место в древней христианской экзегетической традиции.

Ключевые слова: библейская экзегеза, Псалтирь, Антиохийская школа, пророчество, герменевтика, мессианский смысл, Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский.

Введение

Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, антиохийских экзегетов второй половины IV — начала V в., объединяют отношения учителя и ученика. Оба они известны критическим подходом к мессианскому толкованию ветхозаветных пророчеств. В толковании Ветхого Завета они значительно сужают прямое мессианское провозвестие. В этом отношении ярким примером служат их комментарии на Псалтирь. С точки зрения Диодора и Феодора, о Христе напрямую говорят только псалмы 2, 8, 44 и 109¹. Комментарий Феодора Мопсуестийского на 109-й псалом не сохранился, а Диодора Тарсийского — полностью не опубликован, поэтому ограничимся их толкованиями 2-го, 8-го и 44-го псалмов². Только в них, по мнению Диодора и Феодора, соблюдаются все условия для присутствия мессианского откровения. В своих комментариях экзегеты утверждают аутентичность мессианского смысла во 2-ом, 8-ом, 44-ом псалмах и ведут полемику с ветхозаветной интерпретацией современных им иудейских комментаторов. Согласно антиохийцам, эти псалмы выделяются из всей Псалтири. Они насыщены яркими образами, которые практически совпадают с событиями новозаветного времени. При этом выражения, имеющие явное сходство с эпохой Спасителя, расположены в логической последовательности и органично вписываются в контекст. В интерпретации еврейских толкователей они видят признаки произвольной аллегоризации отдельных стихов и фраз Псалтири. Чтобы выявить особенности взгляда Диодора и Феодора на пророческое откровение и принципы толкования мессианских текстов Ветхого Завета, рассмотрим толкование 2-го, 8-го и 44-го псалмов.

- 1 *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsuest. Vaticano, 1948. P. 76–78; *Mariés L.* Études préliminaires a l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes. Paris, 1933. P. 137.
- 2 Авторитетный справочник CPG указывает на присутствие толкований Феодора Мопсуестийского в латинском комментарии Юлиана Экланского (CPG 3833) (*Il Codice Irlandese dell'Ambrosiana / edito e illustrato da G. I. Ascoli // Archivio glottologico italiano. Vol. V, 2. Roma, 1878. P. 529–531*). Однако, в толковании на 109 псалом в этом комментарии отсутствуют типичные для Феодора определения и формулировки. Кроме того, можно обнаружить сходство с толкованием Диодора Тарсийского. С фрагментами толкования на 109 псалом Диодора Тарсийского можно ознакомиться в издании Луизы Марие (*Mariés L.* Études préliminaires a l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes. Paris, 1933. P. 120, 148, 149, 150). Впрочем, этот вопрос требует отдельного рассмотрения.

1. Псалом 2

В псалме 2, как считают Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский, речь идёт о воплощении Бога Слова, Его страданиях и распространении Его владычества на все народы. Феодор Мопсуестийский полемизирует с толкованием иудеев. Диодор в данном случае сосредотачивается на вопросе божественного происхождения Бога Слова. Вместе с тем оба подчёркивают очевидное соответствие общего смысла псалма истории новозаветного времени. Это соответствие имеет для Диодора и Феодора определяющее значение в толковании пророческого текста.

В 1–5 стихах псалмопевец описывает восстание еврейского народа и язычников (см. Пс. 2, 1–3) против Бога Отца (κατὰ τοῦ Κυρίου) и Сына Его Христа (κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ). Еврейский народ он называет λαοί, «люди», а Понтия Пилата, Ирода и римских солдат — ἔθνη, «язычники»³. Второй стих точно передаёт историю суда над Христом. Начальники иудеев (ἄρχοντες) и правители Палестины (βασιλεῖς) Ирод и Понтий Пилат собрались вместе осудить и предать смерти Христа. В словах пророческого текста: «Разорвём узы их и сбросим с себя ярмо Их» (Пс. 2, 3), по мнению Диодора и Феодора, нашли точное выражение содержательная и эмоциональная стороны сопротивления книжников и фарисеев проповеди Христа⁴. Однако их усилия не увенчались успехом, поскольку Христос воскрес из мертвых, а они получили должное возмездие. Выражая это, псалмопевец продолжает: «Живущий на небесах посмеётся над ними... и яростью своею сметёт их» (Пс. 2, 4–5). После смерти и воскресения Христа Ирод и Понтий Пилат приняли далеко не славный конец жизни, а Иудея и Иерусалим спустя некоторое время были опустошены римскими войсками. Толкователи обращают внимание на последовательность и точность выражений пророка в описания событий, что является наилучшим объяснением смысла псалма⁵. Текст пророчества яв-

3 См.: *Diodorus Tarsensis*. Commentarius in Psalmos 2, 1–10 // CCSG. 6. P. 11–12; *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Psalmos 2, 1 // StT. 93. P. 8:11–31. См.: *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Psalmos 2, 1 // PG. 80. Col. 873CD. LXX с помощью слов ἔθνη и λαοί передают существующее в еврейском тексте различие между אֲרָמִים и אֲשֵׁרִים. На это различие в данном случае в своих толкованиях указывают Диодор и Феодор.

4 См.: *Diodorus Tarsensis*. Commentarius in Psalmos 2, 32–47 // P. 13; *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Psalmos 2, 2–3 // StT. 93. P. 9:14–31; *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Psalmos 2, 1–3 // PG. 80. Col. 876CD.

5 См.: *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Psalmos 2, 1–3 // PG. 80. Col. 876C.

ляется описанием вполне определённой исторической действительности, поэтому для его толкования достаточно выявить исторические лица и события, которые точно соответствуют полноте пророческого сообщения⁶.

Далее пророк определяет некоторые черты образа Христа — Царя, которого Бог поставил над Сионом возвещать Свою волю, — словами: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой, Я сегодня родил Тебя» (Пс. 2, 7). В собственном смысле эта фраза может относиться только к Христу. Диодор Тарсийский видит в этом указание на божественное происхождение Бога Слова. Выражение «сегодня (σήμερον)», с его точки зрения, имеет вневременное значение, поскольку божественная жизнь протекает вне времени. Феодор Мопсуестийский, напротив, предлагает понимать σήμερον буквально. По его мнению, Давид таким образом указывает на божественное воплощение во времени⁷. Это разногласие не нарушает общего согласия между экзегетами в понимании 2-го псалма. Впрочем, для Феодора принципиально важным является его собственное понимание стиха 7. Во-первых, его интерпретация сохраняет прямое значение слов пророка, а во-вторых, лучше сочетается с содержанием следующего стиха: «Проси у Меня, и дам Тебе народы (ἔθνη) в наследие Твое и пределы земли во владение Твое» (Пс. 2, 8). Здесь Бог обращается ко Христу как к человеку. Власть над народами Господь получает посредством спасительного подвига и евангельской проповеди преимущественно как человек, а не как Бог⁸. При этом оба толкователя подчёркивают, что в буквальном значении 8 стих может относиться в истории только к Лицу Спасителя и времени распространения христианства среди язычников⁹.

- 6 *Schäublin Ch.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974. (Theophaneia; Bd. 23). S. 85. См.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 70 // StT.* 93. P. 469:16–470:1; *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Zachariam 9, 9 // Commentarius in XII prophetas minores / ed. H. N. Sprenger.* Wiesbaden, 1977. (Göttinger Orientforschungen; V. Reihe: Biblica et Patristica; Bd. 1). S. 367:23–29; *Eusebius Emesenus. De arbore fici 5–27 // Eusébe d'Émèse. Discurs coservés en Latin / ed. É. M. Buytaert.* Louvain, 1953. (Spicilegium Sacrum Lovaniense; vol. 26). P. 258–274.
- 7 *Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos 2, 7 // PG.* 80. Col. 880B; *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 2, 7 // StT.* 93. P. 13:7–25; *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 2, 68–81 // CCSG.* 6. P. 14.
- 8 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 2, 8 // StT.* 93. P. 13:26–30.
- 9 *Ibid.* P. 13:7–25; *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 2, 68–81 // CCSG.* 6. P. 14; *Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos 2, 7 // PG.* 80. Col. 880B.

В связи с этим Феодор Мопсуестийский в комментарии¹⁰ указывает на попытки некоторых иудейских толкователей отнести псалом к Давиду или Зоровавелю, как на несостоятельные. Поскольку аргументы у первых и вторых толкователей одни и те же, Феодор рассматривает только один вариант интерпретации, в котором говорится о царе Давиде. Иудеи отмечают, что несмотря на многочисленные нападения окрестных народов и враждебное отношение некоторых соотечественников Давид под божественным водительством расширяет границы Израиля и покоряет всех врагов (см. Пс. 2, 1–6). Бог образно называет его Своим сыном, ставит его царём над Сионом (см. Пс. 2, 7–8). Выражение: «*Дам во владение тебе концы земли*» — еврейские экзегеты тоже понимают фигурально, в узком смысле, как границы Израиля¹¹. Таким образом, иудейские толкователи вынуждены применять метод аллегоризации, чтобы приспособить смысл отдельных фраз и предложений к собственным представлениям. Однако даже в этом случае призыв в конце псалма остается непонятным: «*И ныне, цари, уразумейте, научитесь, все судьи земли. Работайте Господу со страхом и радуйтесь Ему с трепетом. Примите наставление, дабы не прогневался Господь, и вы не погибли с правого пути. Работайте Господу со страхом и радуйтесь о Нем с трепетом*» (Пс. 2, 10–12). Здесь явно речь идёт не о поражении земных правителей и покорении их царств, а об обращении их к Богу, что, очевидно, не соответствует реалиям времени Давида и Зоровавеля¹². Диодор и Феодор отмечают, что христологическое толкование наиболее подходит буквальному смыслу псалма, сохраняет логическую последовательность мысли.

В качестве дополнительного аргумента в пользу мессиянского толкования Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский приводят свидетельство апостолов Петра и Павла. Апостол Пётр цитирует начало 2 псалма после своего чудесного избавления от уз (Деян. 4, 25–27). Апостол Павел в Послании к евреям приводит 7 стих в доказательство достоинства Господа Христа. Авторитет апостолов, по мысли экзегетов, должен в конечном счёте развеять всякое сомнение:

«А если кто из христиан сомневается, что это пророчество относится ко Христу, — пишет Феодор, — то мы в доказательство приведём

10 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 2, 8 // StT. 93. P. 13–14.*

11 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 2, 8 // StT. 93. P. 14:1–9.*

12 См.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 2, 10–11 // StT. 93. P. 15:21–16:20; Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos 2, 10–11 // PG. 80. Col. 884AC.*

свидетельство апостола Петра, который говорит: “Для чего шумят язычники и люди замышляют тщетное?” (Деян. 4, 25–27)... Прибавим также и слова апостола Павла, который говорит: “Когда к кому из ангелов Он сказал: Ты Сын Мой, Я сегодня родил Тебя?” (Евр. 1, 5)¹³.

Указания апостолов, наряду со свидетельством истории, являются наилучшим комментарием к библейскому тексту. Свидетельство Нового Завета в комментариях Диодора и Феодора не имеет определяющего значения, как это может показаться в данном случае. Эти экзегеты больше доверяют результатам собственного анализа, чем свидетельству Нового Завета¹⁴.

Псалом 8

Диодор и Феодор отмечают, что содержание псалма 8 полностью соответствует фактам новозаветной истории. На это сходство также указал Христос во время исполнения пророчества. Он приводит слова псалма как пророческое свидетельство о происходящих событиях: «Неужели вы никогда не читали, что из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу?» (Мф. 21, 15–16; Пс. 8, 3). Эти слова вполне соответствуют обстоятельствам торжественного входа Спасителя в Иерусалим, когда маленькие дети по дороге и в храме прославляли Его: «Осанна Сыну Давида! Благословен грядущий во имя Господне! Осанна в вышних!» (Мф. 21, 8–17; Лк. 19, 37–40). Возгласы младенцев должны были стать для иудеев знамением, как печать действия Святого Духа, и указать на исполнение пророчества 8-го псалма¹⁵. Это обстоятельство точно соответствует следующим словам: «Ради врагов Твоих, чтобы погубить врага и мстителя» (Пс. 8, 3). По мнению обоих толкователей, здесь идёт речь об иудеях, которые были настроены враждебно по отношению ко Христу и представляли себя «мстителями» за мнимое нарушение закона в храме, когда Христос выгнал продающих и покупающих, а дети провозглашали Его царём и Мессией¹⁶. Таким образом, в данном случае Новый Завет точно

13 Ibid. P. 7:20–27. См.: *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 2, 73–74 // CCSG. 6. P. 14; Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos 2, 6–7 // PG. 80. Col. 873CD, 880A.*

14 См.: *Ζαχαρόπουλος Δ. Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἐρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Ἀθήνα, 1999. Σ. 279.*

15 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 8, 15–35 // CCSG. 6. P. 44.*

16 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 8, 69–81 // CCSG. 6. P. 46; Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 8, 3 // StT. 93. P. 44:10–29.*

указывает на исполнение пророчества в истории, когда полностью совпало сказанное (εἰρημένα/dicta) и случившееся (πράγματα/facta):

«Блаженный Давид, а лучше, благодать Святого Духа, — пишет Феодор Мопсуестийский, — так устроила, чтобы это пророчество, говоря о Христе, явно было в согласии с тем, что произошло в действительности, чтоб никто не сомневался, что к Нему относится и то, что сказано выше о Его славе»¹⁷.

Такое точное совпадение между словами пророчества и событиями, как было уже отмечено, является наилучшим толкованием. По этой причине первые три стиха не представляют трудностей для христианской интерпретации и определяют содержание последующих стихов.

Оба толкователя подвергают критике известное им еврейское толкование, в котором речь идёт о том, что Бог в масштабе творения наделил человека высоким достоинством¹⁸. Такое прочтение поддерживает дошедший до нас арамейский перевод¹⁹. Антропологическое толкование основывается на буквальном понимании 5–8 стихов: «*Что такое человек, что Ты помнишь его? Или сын человеческий, что посещаешь его? Немного Ты унижил его пред Ангелами, славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих, всё покорил под ноги его: овец и волов всех, а также и скот полевой, Птиц небесных и рыб морских*» (Пс. 8, 5–8). Псалмопевец удивляется тому, что, несмотря на величие вселенной и видимую незначительность человека, Творец возвеличил его и поставил в ней владыкой (הַיְהוָה). С точки зрения еврейских толкователей, здесь очевидна связь с благословением человека Богом в книге Бытия: «*Обладайте землею и владычествуйте над рыбами морскими, над зверями, и над птицами небесными, и над всем скотом*» (Быт. 1, 26–31). Весь псалом, согласно их пониманию, является благодарственным гимном, в котором автор прославляет Бога как Творца и Промыслителя: «*Господи, Господь наш! Как чудно имя Твое по всей земле!*» (Пс. 8, 2; 10).

Мессианская интерпретация псалма в комментариях Диодора и Феодора опирается главным образом на содержание 3 стиха. Еврейский оригинал в этом месте отличается от перевода LXX: «*Из уст мла-*

17 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 8, 3 // StT. 93. P. 44:15–19.*

18 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 8, 150–161 // CCSG. 6. P. 48; Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 8, 4 // StT. 93. P. 48:27–49:15.*

19 *Hagiographa Chaldaice / ed. P. Lagarde. Lipsiae, 1873. P. 4:24–34.*

денцев и грудных детей ты утвердил силу (MSS: ἵψ ἤτρ; TAR: כנשׁוּתוּ אֶת־חַיִּים) ради врагов твоих, чтобы уничтожить врага и мстителя (TAR: угрожающего)»²⁰. Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский пользуются текстом LXX и скорее всего не знают о содержании еврейского оригинала. Для них большее значение имеет совпадение греческого текста псалма с текстом Евангелия и Послания апостола Павла к евреям, поэтому в полемике с еврейским толкованием они игнорируют эту особенность. Параллель 5–8 стихов с Быт. 1, 26–31 они тоже оставляют в стороне. В их понимании 3-й и последующие стихи тесно связаны друг с другом по смыслу. Пророк видит чудесные обстоятельства входа Господня в Иерусалим в общем контексте божественного воплощения, поэтому он вопрошает: «Что такое человек, что Ты помнишь его и посещаешь его?» (Пс. 8, 5)²¹. Таким образом, с их точки зрения, эти слова указывают на тайну спасительного домостроительства ради павшего и согрешившего человека. На эту мысль намекают слова: *помнишь и посещаешь*. Точно так же на это место смотрит и апостол Павел в послании к Евреям (Евр. 2, 8–9). Апостол цитирует 5–7 стихи псалма применительно к Лицу Христа Спасителя, Который ради спасения всех людей претерпел страдания, смерть и воскрес из мертвых.

В рамках толкования апостола Павла выстраиваются комментарии обоих экзегетов. Диодор видит в словах пророка в Пс. 8, 5 прямое указание на божественное воплощение.

«Пророк удивляется благодати Божией, что Бог посещает человеческий род и удостоил людей того, что сам стал человеком. Слово Божие приняло образ раба (Флп. 2, 7), а не какую-нибудь другую превосходящую природу. Таково было превосходство благодати на человеке. Так он желает показать, сколь великое выпало на долю плоти Господа, то есть совершенного человека по причине соединения с Богом Словом»²².

В данном случае Диодор Тарсийский представляет Христа в контексте посланий апостола Павла как начало божественного освящения человеческой природы, которое через одного перешло на всех

20 См.: Α: ἐθεμελίωσας κράτος; Σ: συνεστήσω κράτος; Σ': συνεστήσω ἰσχύον (*Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* / ed. F. Field. Oxonii, 1875. T. II. P. 96).

21 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 8, 94–104* // CCSG. 6. P. 47; *Theodorus Mop-suestenus. Commentarius in Psalmos 8, 7* // StT. 93. P. 46:1–23.

22 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 8, 96–104* // CCSG. 6. P. 47.

(Рим. 5, 12–19; 1 Кор. 15, 20–24). В толковании Феодором Мопсуестийским 5-го стиха присутствует важное отличие от интерпретации Диодора. С точки зрения Феодора, пророк говорит о человеке Иисусе, которого «Бог Слово посетил и немногим унизил перед ангелами, славою и честью венчал его, всё покорил под ноги его»²³. В этом понимании отразились не только особенности христологии Феодора, но и своеобразие его герменевтики. Он уверен, что до пришествия Христа Спасителя никто не мог иметь представления о Троице, божественном воплощении и прочих связанных с этим аспектах божественного домостроительства²⁴.

Основу такого подхода к пониманию мессианского откровения заложил Диодор Тарсийский в толковании на 71 псалом. По его словам, Давид знал, что из его потомков произойдет Христос, однако кем он будет и в какое время придет, не имел представления²⁵. В этом отношении Феодор старается быть более последовательным. Кроме того, сосредотачивая внимание на лице «воспринятого человека», экзегет пытается соблюсти особенности контекста псалма. Бог Слово не нуждается в посещении, славе, чести, власти, поскольку имеет это по своей природе.

«Поэтому, когда мы слышим, что Священное Писание говорит, что Иисус был возвышен, прославлен или дано ему было нечто высокое, то не Бога Слова должны разуместь, но воспринятого человека, что дано это было ему или Богом Отцом, или Богом Словом»²⁶.

23 См. пространное рассуждение Феодора об этом: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos* 8, 5–7 // StT. 93. P. 45:10–49:8.

24 «Пророки по благодати Святого Духа говорили и определяли, что такое божественная природа, и больше ничему не учили, поскольку учение об Отце и Сыне было отложено до пришествия Господа нашего Христа. Он Сам учил своих учеников тому, что раньше было неизвестно и не было открыто людям... Благословенный Моисей, передавая свое учение, говорит: «Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор. 6, 4). Посему все пророки согласно были научены таким же образом, а Христос Господь передал Свое учение о имени Отца, Сына и Святого Духа (см.: Мф. 28, 19) и не говорил, что необходимо познавать и другим передавать учение о Господе и Боге, потому что это было ясно провозглашено пророками» (*Théodore de Mopsueste. Les Homélie Catéchétiques* 2, 1–2 // StT. 145. Vatican, 1949. P. 30–31). См.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Euangelium Iohannis apostoli* 1, 1 / ed. J.-M. Vosté. Louvain, 1940 // CSCO; vol. 116, t. 63. P. 221:5–19. *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Zachariam* 1, 8–11 // *Biblica et Patristica*. 1. P. 325:11–15; *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Ioelem* 2, 28–32 // *Biblica et Patristica*. 1. P. 95:16–23.

25 *Marié L. Études préliminaires a l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. P. 140.

26 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos* 8, 5 // StT. 93. P. 47:24–29.

Словами: «*Всё покорил ему... всех овец и волов, а также скот полевой, птиц небесных и рыб морских*» (Пс. 8, 8–9) — псалмопевец, по мнению Диодора и Феодора, намеренно затемняет мессианский смысл псалма²⁷. Оба экзегета убеждены, что не все евреи в древние времена могли понимать смысл мессианского провозвестия, поэтому пророк приспособливает свою речь к их немощи, делая вид, что говорит о месте человека во вселенной. Вместе с тем буквальный смысл выражения: «*Всё покорил под ноги его*» — показывает, что речь идёт не только о животных. Пророк начал перечисление, но сознательно не закончил его²⁸, поэтому 7–9 стихи, считают Диодор и Феодор, не противоречат мессианскому пониманию псалма.

Псалом 44

В 44 псалме пророк описывает могущество и величие Царя — Владыки и победителя народов. По мнению Диодора и Феодора, особо выделяются в тексте псалма 7 и 8 стихи. В них псалмопевец называет Царя Богом: «*Престол Твой, Боже, во веки веков, жезл правоты, жезл царствия Твоего. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; сего ради помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих*» (Пс. 44, 7–8). Таким образом, в 44 псалме об одном и том же лице последовательно говорится то как о Боге, то как о человеке. В контексте воплощения Бога Слова такая последовательность наименований, с позиции толкователей, не представляет никаких затруднений для понимания.

«Он один, как Бог, воспринял ради нас человеческое естество, и сохранил свою природу, пребывая Богом и Царём во веки. Если же по большей части псалмопевец говорит о Нём как о человеке, то это не удивительно, поскольку Он воочеловечился и как человек принял страдания, похвалу... и помазание Духа Святого»²⁹.

Итак, очевидно, что слова: «*Сего ради благословил Тебя Бог во веки*» — и другие подобные выражения относятся к человечеству

27 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 8, 149–155 // CCSG. 6. P. 49; Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 8, 7 // StT. 93. P. 49:9–16.*

28 Ср.: *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 8, 155–168 // CCSG. 6. P. 49–50; Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 8, 7 // StT. 93. P. 48:27–49:7.*

29 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 44, 15–24:112–127 // CCSG. 6. P. 268–269, 272. См.: Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos 8, 7 // PG. 80. Col. 1192B; Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 8, 5 // StT. 93. P. 46:1–30; 287:4–34.*

Спасителя, а «Престол Твой Боже» и другие подобные — к Божеству. Такое толкование соответствует «букве» текста, позволяет установить логическую последовательность мысли и показать связь слов с конкретным фактом истории³⁰.

Если рассматривать псалом в ограниченном контексте Ветхого Завета, то выражения псалма явно представляют проблему для интерпретации, поэтому иудейские толкователи, на которых намекают Диодор и Феодор в своих комментариях, были вынуждены сузить непосредственный смысл выражений псалма: «Престол Твой, Боже, в век века, жезл правды, жезл Царствия Твоего... Сего ради помазал Тебя, Боже, Бог Твой» (Пс. 44, 7–8). Они утверждают, что это говорится о Соломоне гиперболически³¹. Диодор и Феодор отмечают, что Священное Писание ни Соломона, ни какого-либо другого человека нигде не именует богом (αὐτὸν /ὁ θεός)³². Следовательно, в данном случае автор говорит о Боге, а не о Соломоне. Эта мысль последовательно развивается в 16 стихе: девы будут приведены на брак в храм (εἰς ναὸν³³), а не в дом (εἰς οἶκον) Царя.

«Божественное Писание, — пишет Феодор Мопсуестийский, — никогда не называет храмом дом человека, в котором он живет, но всегда называет храмом Божиим храм истинного Бога или условно храмы ложных богов»³⁴.

Таким образом, в псалме, очевидно, речь идёт не о простом земном царе, а о Боге и духовном союзе с Ним. В этом контексте рассказ о браке Царя следует понимать в переносном смысле (ἐκ μεταφορᾶς) — как духовный союз Бога Слова и христианской Церкви³⁵. Стих 12: «И возжелает царь твоей красоты», — по мнению еврейских толкователей, указывает на плотский характер брачных отношений. Феодор Мопсуестийский предлагает обратить внимание на предыдущие

30 См.: Pappas H. S. Theodore of Mopsuestia's Commentary on Psalm 44 (LXX): A Study of Exegesis and Christology // Greek Orthodox Theological Review. 2002. № 47. P. 59.

31 Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 44, 6–18 // CCSG. 6. P. 268. См.: Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44 // StT. 93. P. 277:18–20.

32 Ibid. P. 268.

33 Здесь стоит отметить, что в еврейском языке слово לְבַיִת в одних случаях обозначает храм Бога, а в других — дворец царя. Очевидно, что выражение εἰς ναὸν при переводе на греческий язык было выбрано переводчиком сознательно и отражает его понимание текста псалма, что вполне может служить дополнительным аргументом в пользу христологического толкования.

34 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 16 // StT. 93. P. 297:17–19.

35 Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 44, 149 // CCSG. 6. P. 273.

слова, обращённые к невесте: «*Забудь народ свой и дом отца твоего*». По логике речи, исполнение этого повеления является необходимым условием для желания Царя вступить с ней в брак. Феодор отмечает, что плотское желание возникает совсем по другим причинам³⁶. Также в стихе 14 сказано, что *вся слава* невесты *внутри*, то есть в её духовном устройении, а не в плотской красоте. И 12-й и 14-й стихи удачно подходят к образу Церкви во время распространения христианской проповеди: Церковь, услышав призыв Христа, забывает прежние языческие обычаи и лжеучения, приобретает внутреннюю духовную красоту, соединяется со Христом³⁷. Диодор Тарсийский отмечает, что пророк называет невесту *дочерью Царя*, чтобы устранить всякий повод к плотскому пониманию текста³⁸. Диодор и Феодор стремятся найти в тексте указания автора на переносный смысл определённых стихов, выстраивают последовательную цепочку мысли, демонстрируют соответствие текста псалма фактам мессианского времени. Переход к иносказательному толкованию осуществляется на основании буквального смысла необычных для Ветхого Завета выражений 7, 8 и 16 стихов.

Еврейские экзегеты, толкование которых оказалось в фокусе критики Диодора и Феодора, напротив, настаивают на метафорическом значении 7, 8 и 16 стихов. С их точки зрения, автор пользуется гиперболическим языком как инструментом выразительности³⁹. Они сужают буквальный смысл текста. Это даёт им возможность преодолеть конфликт между очевидным смыслом выражений псалма и собственными представлениями. Однако при этом, считают Диодор и Феодор, невозможно целиком устранить проблему, поскольку в тексте псалма нет оснований для сужения буквального смысла⁴⁰.

В стихе 17 пророк предвозвещает распространение власти этого Божественного Царя по всей вселенной: «*Вместо отцов Твоих стали сыновья Твои; поставишь их князьями по всей земле*». Христианские экзегеты понимают выражение «*по всей земле*» в широком смысле, то есть «по всей вселенной». Согласно иудейской традиции выражение

36 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 12 // StT. 93. P. 293:5–24.

37 Ibid. P. 295:15–28.

38 Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 44, 191–200 // CCSG. 6. P. 275.

39 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 58, 12 // StT. 93. P. 387: 4–20.

40 См.: Eusebius Emessenus. De arbore fici 5 // SSL P. 258:20–21; Ioannis Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam 5, 3 // PG. 56. Col. 60.

«по всей земле» в узком смысле означает единое царство Израиля⁴¹. Однако и в этом случае вопрос нельзя считать решённым, поскольку в Священном Писании нигде не сообщается о том, что какой-либо еврейский царь поставил «своих сыновей князьями» по всему Израильскому царству. На это в полемическом ключе обращает внимание Феодор. С его точки зрения, стих 17 явно указывает на Христа, Который своих сыновей, то есть апостолов, священников и учителей, поставил духовными руководителями по всей вселенной⁴². Диодор Тарсийский дополняет эту мысль. Он считает, что слова псалма: «Вместо отцов твоих будут сыновья твои», — совершенно точно исполнились во время христианской проповеди. Тогда иудейских учителей, которые по отношению к Церкви были отцами, сменили апостолы, которые через крещение Духом стали её первыми сыновьями⁴³.

Выводы

Диодор Тарсийский и особенно Феодор Мопсуестийский в своих комментариях стараются максимально сохранить буквальный смысл текста. Конечно, пророк говорит намёками, пользуется языком символических образов, но вместе с тем прямо указывает на предмет своей речи. Эти указания формируют общий контекст, указывают на предмет и цель автора, поэтому отдельный псалом следует интерпретировать как единое произведение, объединённое одним аргументом. Фигуральное понимание выражений пророка за пределами общего контекста ведёт к аллегоризации текста и потере подлинной авторской интенции, отсюда главный недостаток иудейской экзегезы, с точки зрения Феодора Мопсуестийского, заключается в произвольном переносном толковании отдельных выражений текста, неудобных для собственных представлений. Как правило, еврейские толкователи, комментарии которых упоминают Диодор и Феодор, считают, что псалмопевец пользуется гиперболическим языком и его выражения следует понимать в более узком смысле.

41 См.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 2, 8 // StT. 93. P. 13:30–14:26; Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 44, 235–245 // CCSG. 6. P. 277; Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos 45, 17 // PG. 80. Col. 1197BC.*

42 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 17 // StT. 93. P. 298:14–33; Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos 45, 17 // PG. 80. Col. 1197BC.*

43 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos 44, 241–245 // CCSG. 6. P. 277.*

Диодор и Феодор отмечают, что в контексте новозаветной истории выражения пророка Давида получают полное соответствие в лицах и фактах.

В случае интерпретации пророчеств толкователь имеет дело с двумя предметами: образным описанием фактов и самими фактами, и его основная задача — установить непринужденную связь между ними, то есть найти в истории факты, которые соответствуют описанию пророка. Выявить это соответствие помогает цитация псалмов в Новом Завете. Выдержки из 2, 8, 44 и 109 псалмов приводят в своей речи Христос и апостолы, чтобы показать, что псалмопевец говорил об их времени. Таким образом, новозаветное толкование для Феодора и Диодора является указанием на возможное присутствие мессианского смысла в том или ином месте Псалтири. Однако важно иметь в виду, что смысл псалма, с точки зрения Диодора и Феодора, определяется не новозаветным цитированием, а идентичностью предмета и его описания.

Источники

- Diodorus Tarsensis*. Commentarii in Psalmos I–L / ed. J.-M. Olivier. Turnhout; Brepols: Leuven University Press, 1980. (CCSG; vol. 6).
- Hagiographa Chaldaica / ed. P. Lagarde. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1873.
- Eusebius Emessenus*. De arbore fici // *Eusébe d'Émèse*. Discurs conservés en Latin / éd. É. M. Buytaert. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense. 1953. P. 256–276. (Spicilegium Sacrum Lovaniense; vol. 26).
- Ioannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiam prophetam // PG. T. 56. Col. 11–94.
- Il Codice Irlandese dell'Ambrosiana / edito e illustrato da G. I. Ascoli // Archivio glottologico italiano. Vol. V. Roma, Torino, Firenze: Ermanno Loescher, 1878.
- Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I–LXXX) / ed. R. Devreesse. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939. (Studi et Testi; vol. 93).
- Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste / ed. R. Tonneau, R. Devreesse. Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. (Studi e Testi; vol. 145).
- Origenis*. Hexaplorum quae supersunt sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / ed. F. Field. Oxonii: E typographeo Clarendaniano, 1875. T. II.
- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in prophetas minores / ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. (Göttinger Orientforschungen; V. Reihe: Biblica et Patristica; Bd. 1).

Theodori Mopsuesteni. Commentarius in Euangelium Iohannis apostoli / ed. J.-M. Vosté. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1940. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; vol. 116; t. 63).

Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos // PG. T. 80. Col. 866–1997.

Литература

Devresse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Vaticano: Bibliotheca Vaticana, 1948. (StT; vol. 141).

Ζαχαρόπουλος Δ. Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἐρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Αθήνα: Ἄρτος Ζωῆς, 1999.

Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

Pappas H. S. Theodore of Mopsuestia's Commentary on Psalm 44 (LXX): A Study of Exegesis and Christology // Greek Orthodox Theological Review. 2002. № 47. P. 55–79.

Schäublin Ch. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. Köln; Bonn: Verlag Hanstein, 1974. (Theophaneia; Bd. 23).

Messianic Meaning in Psalms 2, 8, 44: the View of Diodorus of Tarsus and Theodore of Mopsuestia

Archpriest Boris Timofeev

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

bortim@mail.ru

For citation: Timofeev Boris Yu., archpriest. "Messianic Meaning in Psalms 2, 8, 44: the View of Diodorus of Tarsus and Theodore of Mopsuestia". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 98–113 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-98-113

Abstract. This article is an attempt to reconstruct the exegetical principles of the interpretation of messianic texts in the Psalms of Diodorus of Tarsus and Theodore of Mopsuestia. These interpreters are known for their critical approach to the direct messianic interpretation of the Old Testament prophetic proclamation. So, for example, from their point of view, of the entire Psalm, only four psalms speak directly about Christ and his time. These are 2, 8, 44, and 109 Psalms. Since the interpretation of Diodorus and Theodore on Psalm 109 is currently unavailable, we restrict ourselves to analyzing their comments on Psalms 2, 8, and 44. The results of the comparative analysis can help to clarify the details of the hermeneutic principles of Diodorus and Theodore and help determine their place in the ancient Christian exegetical tradition.

Keywords: exegesis, Psalter, Antiochian school, prophecy, hermeneutics, messianic meaning, Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia.

References

- Buytaert É. M. (ed.) (1953) “Eusebius Emessenus. De arbore fici”, in *Eusébe d'Émèse. Discurs conservés en Latin*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense. 1953. P. 256–276. (Spicilegium Sacrum Lovaniense; vol. 26).
- Devreesse R. (1948) *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Vaticano: Bibliotheca Vaticana (Studi et Testi; 141).
- Devreesse R. (ed.) (1939) *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I–LXXX)*. Citta del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana (Studi et Testi; 93).
- Mariès L. (1933) *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Olivier J.-M. (ed.) (1980) *Diodorus Tarsensis. Commentarii in Psalmos I–L*. Turnhout; Brepols: Leuven University Press (CCSG; 6).
- Pappas H. S. (2002) “Theodore of Mopsuestia’s Commentary on Psalm 44 (LXX): A Study of Exegesis and Christology”. *Greek Orthodox Theological Review*, no. 47, pp. 55–79.
- Schäublin Ch. (1974) *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*. Köln; Bonn: Verlag Hanstein (Theophaneia; 23).
- Sprenger H. N. (ed.) (1977) *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in prophetas minores*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Göttinger Orientforschungen; 5 Reihe: Biblica et Patristica; 1).
- Tonneau R., Devreesse R. (ed.) (1949) *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. Vatican: Bibliotheca Apostolica Vaticana (Studi e Testi; 145).
- Vosté J.-M. (ed.) (1940) *Theodori Mopsuesteni. Commentarius in Euangelium Iohannis apostolicum*. Louvain: Secrétariat du CSCO (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 116; 63).
- Zacharópoyloc D. (1999) Theódwroc ó Mopsoyestiác óc érmhneytḗc tṓn Grafṓn [Theodore of Mopsuestia as the Author of the Scriptures]. Athína: Ἄrtoc Zwḗc (in Greek).

УЧЕНИЕ ЕВСТРАТИЯ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО О ПОСМЕРТНОМ СОСТОЯНИИ ДУШИ:

ПОЛЕМИКА С ГИПНОПСИХИТАМИ И ФНИТОПСИХИТАМИ

Святослав Олегович Чернов

ассистент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
vyachernov@gmail.com

Для цитирования: Чернов С. О. Учение Евстратия Константинопольского о посмертном состоянии души: полемика с гипнопсихитами и фнитопсихитами // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 114–134. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-114-134

Аннотация

УДК 237 (239) (276)

Данная статья посвящена малоизученному в отечественной патрологической науке греческому церковному писателю второй половины VI века пресвитеру Евстратию Константинопольскому и его учению о душе в посмертном состоянии. В статье приводятся основные святоотеческие представления о душе, возникшие в первые века христианства и повлиявшие на богословские взгляды Евстратия. На основе анализа его богословско-полемического трактата «О состоянии душ после смерти» (*De statu animarum post mortem*) в данной статье изложены представления Евстратия о душе в посмертном состоянии — о её жизни и сохранении способности совершать действия, об её равноангельном состоянии и способности душ святых совершать явления в этом мире. Также на основе существующих современных научных публикаций предпринимается попытка идентификации оппонентов Евстратия, состоявших из двух групп, — фнитопсихитов, утверждавших о смерти души, и гипнопсихитов, учивших о её сне в посмертном состоянии.

Ключевые слова: патрология, посмертное состояние души, Евстратий, явления умерших, ангел, сон, смерть, жизнь.

Введение

В христианском богословии I–VI вв. такие темы, как отношение души к телу, судьба души после смерти и природа души, хотя и осмысливались отдельными авторами, всё же не стали предметом споров и догматических определений со стороны Церкви. Отсутствие чётких догматических определений в этой области создавало почву для возникновения разнообразных мнений касательно последнего пути души¹.

Для получения ответа на вопрос о состоянии душ после смерти христианские мыслители обращались к Священному Писанию, учению святых отцов и литургической традиции Церкви. В этот период появляются отдельные сочинения видных христианских мыслителей, рассматривающих различные аспекты учения о душе².

На основании этих источников можно было сделать следующие выводы о природе души: она имеет духовную природу, причём её духовность — тварная³, выражающаяся главным образом в её свойствах: разумности, самовласти, самодвижении и бестелесности. Эти свойства преимущественно выражали образ Божий в человеке в учении посленикейских богословов⁴. Души живут после разлучения с телами после смерти⁵, они восприимчивы к действию церковных

- 1 Например, свт. Григорий Богослов призывал любознательность о воскресении, суде, воздаянии, поскольку «относительно этого и успеть в своих исследованиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно». *Gregorius Nazianzenus. Oratio XXVII, 10 // PG. 36. Col. 25A.*
- 2 О написанных христианскими мыслителями сочинениях на тему о душе в этот период см.: Пономарёв А. В., Фокин А. Р., Михайлов П. Б. и др. Душа // ПЭ. 2012. Т. 16. С. 440–502.
- 3 *Gregorius Nazianzenus. Oratio XXXVIII, 11 // PG. 36. Col. 321D–324A; Gregorius Nysenus. Oratio catechetica 6, 14–15 // Srawley J. The catechetical oration of Gregory of Nysa. Cambridge, 1903 (1956). P. 30; Theodoretus. Haereticarum fabularum compendium V, 9 // PG. 83. Col. 477–484. См.: Пономарёв А. В., Фокин А. Р., Михайлов П. Б. и др. Душа // ПЭ. 2012. Т. 16. С. 440–516.*
- 4 *Basiliius Magnus. Homilia 3, 7 // PG. 31. Col. 216; Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG. 46. Col. 41–52; Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis IV, 18 // PG. 33. Col. 477. См.: Пономарёв А. В., Фокин А. Р., Михайлов П. Б. и др. Душа // ПЭ. 2012. Т. 16. С. 440–516.*
- 5 *Clemens Alexandrinus. Stromata. V, 14. 91 // SC. 278. P. 177; Origenes. De principiis. I. Praef. 5; IV 36–37 // GCS. 22. S. 11–12; Methodius Olympius. Symposium VI, 1 // GCS. 27. S. 64; Idem. De resurrectione. I. 51–5 // GCS. 27. S. 304–315; Theodoretus. Haereticarum fabularum compendium V, 9 // PG. 83. Col. 477–484; Athanasius Alexandrinus. Oratio contra gentes. 33:7–12; 33:19–29 // Athanasius Alexandrinus. Contra Gentes and De Incarnatione /*

молить, приносимых за них⁶, существует тесная и постоянная связь с их телами⁷, души же усопших святых способны влиять на дела и жизнь людей на земле⁸.

Учение о посмертной участи души и о состоянии душ умерших занимает важное место в православной антропологии и эсхатологии. Существенный вклад в изучение этого вопроса внес малоизвестный византийский богослов Евстратий Константинопольский, наследие которого в русской патрологической науке еще не было изучено. Прежде чем перейти к рассмотрению учения Евстратия о посмертном состоянии души, следует сказать несколько слов о нём самом.

Евстратий Константинопольский⁹, греческий христианский мыслитель второй половины VI века, жил в Константинополе и был священником (πρεσβύτερος) храма Святой Софии. Из имеющихся скудных сведений о нём известно, что он был учеником Константинопольского патриарха Евтихия († 582) и автором его жития¹⁰. Евстратий является также автором богословско-полемического трактата «De statu animarum post mortem» («О состоянии душ после смерти»)¹¹. Это произведение является для нас основным источником взглядов Евстратия на состояние душ после смерти.

В критическом издании «De statu animarum post mortem» П. Ван Деуна текст озаглавлен следующим образом: «Евстратия, прес-

ed. R. W. Thomson. Oxford, 1971. P. 90; *Basilii Magnus*. Homilia 3, 7 // PG. 31. Col. 216AB; *Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXXVIII, 11 // PG. 36. Col. 321D–324A; *Gregorius Nyssenus*. Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 45–49; *Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis IV, 18 // PG. 33. Col. 477.

6 *Ps.-Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia VII, 4–14 // PTS. 36. S. 125; *Ibid.* VII, 7–11 // PTS. 36. S. 127; *Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis Mystagogica V, 9, 1 – V, 10, 13 // SC. 126. P. 158–159; *Cyrillus Alexandrinus*. Adversus eos, qui negant offerendum esse pro defunctis // PG. 76. Col. 1425B:5–9.

7 *Gregorius Nazianzenus*. Oratio IV, Contra Iulianum 69:1–14 // SC. 309. P. 178; *Gregorius Nyssenus*. Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 45C–48A.

8 *Basilii Magnus*. In quadraginta martyres Sebastenses // PG. 31. Col. 524C:5–13; *Gregorius Nazianzenus*. Oratio XLIII, In Basilium 80:30–32 // SC. 384. P. 302.

9 Более подробные сведения о жизни и трудах Евстратия Константинопольского см. нашу статью: *Чернов С. О.* К вопросу о личности и трудах Евстратия Константинопольского и их значении для византийского богословия // *Церковь и время*. 2018. № 83. С. 250–269.

10 См.: *Eustratii presbyteri vita Eutychie patriarchae Constantinopolitani* // CCSG. 25. P. III.

11 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus*. De statu animarum post mortem 1–8 // CCSG. 60. P. 3.

витера Святейшей Божественной Великой Церкви Константинополя, слово полемическое против утверждающих, что человеческие души бездействуют после разлучения со своими телами и что не получают они пользы от приносимых за них молитв и приношений Богу. Ибо они получают пользу и облегчение согласно тому, что ты найдешь ниже в этой книге»¹². Из самого названия трактата следует, что его автор — Евстратий Константинопольский.

Наибольшую сложность представляет проблема датировки сочинения. На самом деле нет никаких данных для точного определения времени написания этого текста. Тем не менее, согласно П. Ван Дуну, датировка текста определяется приблизительно, соответственно времени жизни самого автора, который пережил патриарха Евтихия, преставившегося в 582 г.¹³

По содержанию трактат Евстратия делится на три части: в первой приводятся доказательства с привлечением фрагментов из Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, святых отцов и агиографической литературы в пользу того, что после смерти души святых и души не святых людей сохраняют возможность действовать вне зависимости от их уровня святости. Во второй части — доказательство того, что души святых могут являться людям и что являющиеся души сами имеют способность производить явления в согласии с волей и энергией Божией. Третья часть представляет собой рассуждение о благодетельном значении для умерших приносимой священниками Жертвы, приношений, молитв и милостынь верующими для разрешения грехов представившихся.

1. Взгляды Евстратия на посмертное состояние душ в контексте предшествовавшей патристической традиции

Евстратий в своем трактате «*De statu animarum post mortem*» отстаивал традиционный христианский взгляд на посмертную жизнь и деятельность всех душ независимо от их нравственного достоинства, чтобы защитить церковную практику почитания святых и возношения молитв об упокоении всех усопших. Евстратий пишет: «Мы должны верить, что и после разлучения душ со своими телами они

12 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem*. 1–8 // CCSG. 60. P. 3.

13 См.: *Van Deun P. Introduction* // CCSG. 60. P. XII.

действуют полноценно (περιληπτικῶς) и как им приличествует (ἄρμοδιῶς), а души святых и в этом мире по воле Божией являются. Ибо, во всяком случае, может произойти явление любых людей, но особенно — святых»¹⁴. Оппоненты Евстратия считали, что души усопших пребывают бездеятельными и не могут являться в этом мире. Евстратий никогда не называет своих оппонентов по имени и характеризует их как «людей, подготовленных к спорам и желающих философствовать о душах людей»¹⁵. Позже он характеризует этих людей как «тех, кто не мыслит правильно и кто учит, что души бездеятельны»¹⁶, а также Евстратий говорит, что это люди, «которые не согласны с тем, что умершая душа может вернуться на Землю до всеобщего воскресения тел»¹⁷ или «противоречащие» (ἀντιλέγοντες)¹⁸ и снова, более иронично, характеризует их как «чудных» (θαυμάσιοι)¹⁹, «наимудрейших» (σοφώτατοι)²⁰ и называет их «о эти» (ὧ οὗτοι)²¹. Исследователь Н. Констас справедливо замечает, что оппоненты Евстратия состоят из двух групп, хотя сам богослов их часто объединяет. Например, Евстратий, ссылаясь в качестве доказательства на тексты Священного Писания, пишет: «Эти отрывки доказывают, что учение (δόγμα) тех, кто говорит, что души уходят из жизни в небытие, и те, кто утверждает, что души бездеятельны (μὴ ἐνεργεῖν) после смерти, находятся в согласии (συνφωνοῦσι) друг с другом»²². Затем Евстратий отмечает, что текст книги Иова (3, 19) опровергает «мнения обеих <групп>»²³. Соответственно, можно заключить, что к оппонентам Евстратия можно отнести как тех, кто верил в смерть души после смерти тела (фнитопсихиты), так и тех, кто верил в посмертный сон души (гипнопсихиты). Фнитопсихизм, следы учения которого можно найти у греческих философов Аристотеля и Эпикура, представлял собой верование, согласно которому душа человека, будучи подобной душе животного, погибает вместе с телом и находит-

14 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem* 530–536 // CCSG. 60. P. 23.

15 *Ibid.* 50–51 // P. 5.

16 *Ibid.* 129 // P. 8.

17 *Ibid.* 359–361 // P. 16–17.

18 *Ibid.* 375, 693 // P. 17, 29.

19 *Ibid.* 430 // P. 19.

20 *Ibid.* 485 // P. 21.

21 *Ibid.* 62 // P. 5.

22 *Ibid.* 288–291 // P. 14.

23 *Ibid.* 306 // P. 14.

ся во гробе. Свое верование фнинопсихиты выводили из слов Священного Писания: ...душа тела в крови (Лев. 17, 11). Это воззрение было замечено Оригеном в Аравии («в окрестностях»)²⁴, упомянуто Евсевием Кесарийским в «Церковной истории»²⁵, и позднее прп. Иоанн Дамаскин поместил его в число ста ересей²⁶.

Трудно сказать, насколько фнинопсихизм связан с учением о сне души — гипнопсихии, которое можно найти в сирийской христианской традиции: у Афрата († ок. 345 г.), святого Ефрема Сирина (ок. 306–373 гг.) и Феодора Мопсуестийского (ок. 350–428 гг.), согласно которым душа усопшего находится в состоянии сна и может только грезить о будущем воздаянии или наказании. Учение о гипнопсихии также встречается у таких несторианских авторов, как Нарсай († 502 г.), Баввай Великий († после 628 г.), Дадишо Катрайя (вторая половина VII в.), и у других восточносирийских авторов²⁷.

Учение христианских сирийских писателей о гипнопсихии могло находить последователей в некоторых кругах Византии, отчасти поскольку оно, как им представлялось, основывалось на некоторых текстах Священного Писания²⁸, в которых смерть часто сравнивается

24 См.: *Origenes. Dialogus cum Heraclide* // SC. 67. P. 78–79.

25 *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* VI, 37. Рус. пер.: *Евсевий Памфил. Церковная история*. М., 1993. С. 229: «В это время опять в Аравии появились люди, распространявшие учение, истине чуждое. Они утверждали, что душа человека в смертный час умирает вместе с телом и вместе с ним разрушается, а в час воскресения вместе с ним и оживет. Тогда был созван немалый Собор и опять приглашен Ориген. Он изложил перед собранием свои соображения о данном вопросе, которые заставили отказаться от недавних заблуждений».

26 Θνητοψυχῖται, οἱ τὴν ἀνθρωπεῖαν ψυχὴν εἰσάγοντες ὁμοίαν τῆς τῶν κτηνῶν καὶ τῷ σώματι λέγοντες συναπόλλυσθαι αὐτήν. *Ioannes Damascenus. De haeresibus* 90 // PG. 94. Col. 754B:4–6. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Т. 5. М., 2002. С. 149: «90. Фнинопсихиты: они признают человеческую душу подобной душе домашнего скота и утверждают, что она погибает вместе с телом». См.: *Constat N. An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople* (CPG 7522) // *Journal of Early Christian Studies*. 2002. Vol. 10/2. P. 278.

27 Франк Гавин утверждает, что поздняя сирийская традиция «сна души» была переосмыслена на основе аристотелевских принципов, так что душа как «форма» физического тела не могла пережить телесного разрушения. См.: *Gavin F. The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church* // *Journal of the American Oriental Society*. 1920. Vol. 40. P. 103–120, но ср.: *Krüger P. Le sommeil des âmes dans l'oeuvre de Narsai* // *Orient Syrien*. 1959. Vol. 4. P. 193–210. См.: *Optus de Урбина И. Сирийская патрология*. М., 2011. С. 52–53. См.: *Constat N. An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity*. P. 279.

28 Ср.: Дан. 12, 2; Иов 21, 26; Мф. 9, 24; Мф. 27, 52; Мк. 5, 39; Лк. 8, 52; Ин. 11, 11–14; Деян. 7, 60; Деян. 13, 36; 1 Фес. 4, 13–15; 2 Пет. 3, 4. См.: *Баранов В. А. «Ангелы в облике свя-*

со сном, отчасти потому, что учение о «сне души» могло давать ответы «на некоторые вопросы, которые задавала христианская антропология и позднеантичная медицина в попытке преодолеть дуализм ума и тела»²⁹. Таким образом, учение о гипнопсихии, возникшее в восточносирийской христианской традиции, могло возыметь последователей в византийском обществе уже в доиконоборческий период и сосуществовать с общепринятым верованием в способность святых действовать, являться и ходатайствовать за живых.

По всей вероятности, не сохранились конкретные сочинения оппонентов Евстратия, чтобы можно было подробнее познакомиться с их взглядами. Тем не менее в «Библиотеке» патриарха Фотия³⁰ имеется описание работы некоего Стефана Гобара, монофизитского писателя середины VI века. Как пишет А. фон Гарнак, основываясь на сочинении патриарха Фотия, Стефан Гобар был, по-видимому, аристотелевским рационалистом, тесно связанным со школой Иоанна Филопона. Его сочинение, которое не сохранилось, критиковало неточности в церковном календаре, стремилось подорвать авторитет отцов Церкви через сравнение противоречивых отрывков из их творений. Многие из этих отрывков шли вразрез с расхожими мнениями о природе души и жизни после смерти, как, например, утверждение, что дух, который Бог вдохнул в Адама (см. Быт. 2, 7), был временным и что после смерти душа не покидает ни тело, ни могилу и не получает никакой пользы от молитв, жертвоприношений и милостынь, приносимых за неё.

Таким образом, убеждения оппонентов Евстратия из обеих групп (фнитопсихитов и гипнопсихитов) представляли собой систему взгля-

тых»: сирийская традиция в Константинополе // Прп. Исаак Сирий и его духовное наследие: материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва, 10–11 окт. 2013 г. / под ред. митр. Илариона (Алфеева). М., 2014. С. 315–333.

29 Баранов В. А. «Ангелы в облике святых»: сирийская традиция в Константинополе. С. 327–328.

30 *Photius. Bibliotheca. Cod. 232 // PG. 103. Col. 1100B (о смертной душе Адама), Col. 1100C (о неразлучении души с телом после смерти); Col. 1105 (о бесполезности молитв за умерших). См.: Von Harnack A. The «Sic et Non» of Stephanus Gobarus // Harvard Theological Review. 1923. Vol. 16. P. 205–234; Bardy G. Le florilège d'Étienne Gobar // Revue des études byzantines. 1947. Vol. 5. P. 5–30; 1949. Vol. 7. P. 51–52. Гобар иногда отождествляется со Стефаном Александрийским софистом († 619), который также отождествляется со Стефаном Афинским, см.: Wolska-Conus W. Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie // Revue des études byzantines. 1989. Vol. 47. P. 5–89. См.: Constas N. An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity. P. 280–281.*

дов, имевшую антиплатоническую направленность, которая с необходимостью приводила к отрицанию посмертного существования или деятельности человеческих душ. В этой системе логически требовалась теория о божественной силе, которая принимает формы святых во время их явлений на земле.

Поскольку оппоненты Евстратия утверждали, что души после смерти не имеют какой-либо деятельности или даже вообще бытия, то, соответственно, все случаи явления святых душ из загробного мира происходили, по их мнению, не на самом деле. Вместо самих душ некая божественная сила (*δύναμις*) создавала их зримый образ и представляла их в состоянии деятельности (*ἐνεργούσας*), сами же души, будучи сокрыты в «определённом месте» (*τόπος*) и отделены от своих физических тел, не имели возможности являться на земле. В продолжение аргументации они говорили, что души даже живых святых пространственно ограничены и что поэтому в действительности не они являются во снах, находящимся в отдалении, но вместо этого спящие видят «определённую божественную благодать»³¹ (*χάρις*), которая принимает образ святого. Нужно заметить касательно этих видений, что оппоненты Евстратия не отвергали их действительности, поскольку такие явления можно было бы просто объяснить воображением воспринимающего субъекта. Очевидно, что случаи явления святых живущим на земле не были редки в жизни Церкви того периода и данное обстоятельство было хорошо известно как Евстратию, так и его оппонентам.

Перейдём теперь к аргументации Евстратия против этих мнений. Она строится через широкое привлечение библейских, святоотеческих и житийных текстов, цитаты из которых он с особой тщательностью и благоговением приводит в трактате. Свою аргументацию Евстратий осуществляет в три этапа, соответствующие трем частям его сочинения: в первой части Евстратий доказывает, что святые сохраняют способность действовать, во второй — что они могут совершать явления на земле и в третьей — что заупокойные молитвы влияют на состояние усопших. В данной статье мы рассмотрим первые две части аргументации Евстратия: души усопших имеют способность действовать и являться на земле.

31 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem* 1222 // CCSG. 60. P. 51.

2. Способность душ действовать без тела

Отвечая на главное обвинение в том, что души после разлучения с телом — «бездействующие и бездеятельные»³² (ἄπρακτοὶ καὶ ἀνενέργητοι), Евстратий учит, что человеческая душа, будучи «ангельского состояния, сама является бестелесной, простой, разумной, мыслящей» и эти качества позволяют ей быть независимой от тела и, подобно ангелам, продолжать жить и действовать после смерти³³. Эти качества также отличают души людей от душ животных, которые гибнут вместе с их телами³⁴. Евстратий ссылается на определение Моисеева закона: «Кровь каждого бессловесного животного есть душа, и было бы неуместно называть на основании одинакового именованя разумную и мыслящую душу кровью»³⁵. Кровь есть нечто относящееся к телу и земле, поскольку свернувшаяся кровь превращается в плоть, а плоть разлагается в землю. Итак, различие души скота и души человека заключается в тлении и разложении первой. Душа животного не пребывает вечно, подобно душе разумной (οὐτε ἀεὶ διαμένει ὡς ἡ λογικὴ ψυχὴ)³⁶. Таким образом, вопреки мнению оппонентов, Евстратий настаивает на мысли, что разумная и мыслящая душа после разлучения с телом продолжает пребывать в бытии (διαμένει), живёт (ζῆ), беседует с кем-нибудь (λαλεῖ καταλλήλως), таким же образом (ὡσαύτως) действует (ἐνεργεῖ) и как разумная, мыслящая невещественная субстанция (ἐπὶ λογικῶ τε καὶ νοερῶ ἄϋλῳ πράγματι) имеет дерзновение к Богу (πρὸς Θεὸν ἔχουσα παρρησίαν)³⁷.

Евстратий предлагает рассмотреть слова Священного Писания о явлении Бога Моисею при купине: *Я — Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова* (Исх. 3, 6) и приводит их толкование самим Господом Иисусом Христом в Евангелии: *Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы* (Лк. 20, 38). Если у него все живы, то понятно, что души сохраняют способность жить и действовать, заключает Евстратий, поскольку бездействие характерно для мертвых³⁸.

32 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem* 717 // P. 30.

33 *Ibid.* 1054–1065 // P. 44.

34 *Ibid.* 174–176 // P. 9.

35 *Ibid.* 160–162 // P. 9.

36 *Ibid.* 222–223 // P. 11.

37 *Ibid.* 224–228 // P. 11.

38 *Ibid.* 256–261 // P. 13.

Разумная и мыслящая душа, подобно вещественному огню, который во время его созерцания находится в постоянном движении, не может пребывать неподвижной или бездеятельной (ἀκίνητος ἢ ἀνενέργητος). Будучи бестелесной и в гораздо большей степени находящейся в постоянном движении (πολλῷ πλέον ἀεκίνητος), чем видимый огонь, она не подлежит разрушению точно так же, как Божественный огонь, поскольку она является простой (ἀπλή) и не имеет видимой формы (ἀσχημάτιστος)³⁹.

3. Учение о равноангельном состоянии душ усопших

Особенность учения Евстратия о состоянии душ после смерти заключается в том, что, по его мнению, души умерших находятся в таком же чине (τάξει), в каком находятся ангелы. Евстратий приводит слова из надгробной речи свт. Григория Богослова на похоронах своего отца: «А я уверен, что теперь молитвами произведёт он больше, нежели прежде учением; поскольку стал ближе к Богу, сложив с себя телесные оковы, освободившись от брэнного, омрачающего ум, непокровенным представ к непокровенному первому и чистейшему Уму, сподобившись (если могу так смело выразиться) ангельского чина и дерзновения»⁴⁰. Отсюда уже нашим автором делаются соответствующие выводы: если душа имеет один чин и равенство с ангелами, то и деятельность у них одна и та же. В другом месте Евстратий приводит следующее размышление на эту тему: «Если же, согласно вашему слову [то есть его оппонентов], только Божия сила принимает образы святых мучеников, и иных праведников, и служителей Его и совершает действия и исцеления, то пусть будет позволено вам подумать и сказать то же самое и об ангелах. Ибо души святых после исхода из жизни пребывают в равном чине (τάξει) с бесплотными силами, даже если по славе и первородству святые архангелы главенствуют, как нас научили отцы»⁴¹. Далее наш автор на основании

39 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem. 326–330 // P. 15.*

40 *Ibid. 1351–1355 // P. 56. Gregorius Nazianzenus. Oratio XVIII, Funeris in Patrem // PG. 35. Col. 989B:8–14/15. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 18, сказанное в похвалу отцу и в утешение матери Нонне в присутствии св. Василия, к которому обращено вступление в слово // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. Т. 1. СПб., 1912. С. 262.*

41 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem 1659–1666 // CCSG. 60. P. 69.*

вышесказанного логически сводит к абсурду высказывание о том, что души святых являются призрачно, поскольку в таком случае и явление ангелов будет призрачным. «Если ангелы не сами являются, то тогда, согласно вашим словам, ложно происходят явления святых так же, как в театре, будучи одними надевают на себя маску других лиц; и если это так, то они лицемерно совершают всё то, что относится к научению. Такие позорные действия Господь обличал, говоря не напоказ совершать добродетели, как делают лицемеры (Мф. 6, 2)⁴².

Согласно Евстратию, служение ангелов заключается в непрестанном славословии (δοξολογία) Бога и богослужении (λειτουργεῖν), в служении (διακοφεῖν), в исполнении посланничества (ἀποστέλλεσθαι), в оказании помощи нуждающимся (βοηθεῖν) и в руководстве заблудших (χειραγωγεῖν)⁴³. Все эти виды служения свидетельствуют, что ангелы не находятся в состоянии бездействия или сна, а сон и ночь — это образ смерти, которой уже не будет в иной жизни («стране живых»). Соответственно, и души святых не спят и не бездействуют, а пребывают в непрестанной деятельности, служа подлинно и равночестно с ангелами⁴⁴. Подобно ангелам, душа, освободившись от телесных уз, восходит и нисходит, посылается на землю для оказания помощи тем, кто в этом нуждается⁴⁵.

4. Явления усопших душ в этой жизни

Другой рассматриваемый Евстратием вопрос, который непосредственно связан с первым — деятельностью душ усопших лиц, — это феномен явления душ умерших людей. Согласно нашему автору, души святых хотя и переселяются после земной жизни в некие духовные места (ἐν τισὶ τόποις νοητοῖς), всё же могут являться в этом мире по божественному повелению (Θεοῦ κελεύσει)⁴⁶. Евстратий пишет о своих оппонентах: «Даже если души святых являются кому-нибудь, то они [оппоненты] говорят, что по сущности или по своему собственному бытию (κατ' οὐσίαν ἢ ὑπαρξιν ἰδίαν) они сами не являются (οὐ φαίνονται), а некоторая божественная сила принимает их вид

42 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem 1666–1670 // P. 69.*

43 *Ibid.* 1199–1203 // P. 50.

44 *Ibid.* 1195–1199 // P. 50.

45 *Ibid.* 1062–1065 // P. 44.

46 *Ibid.* 123–124 // P. 7.

(δύναμις δέ τις θεία σχηματιζομένη) и являет души святых действующими, те же находятся в каком-то месте (ἐν τινὶ τόπῳ) и никогда уже не могут после исхода из тела в этой жизни кому-то явиться»⁴⁷. В другом месте Евстратий говорит: «Души святых в действительности ли являются тем, кто достоин, или, согласно вашему обычаю и слову (νομὸν καὶ λόγον), божественная сила, изображающая (ἐπιμορφαζομένη) души святых, является вместо святых тем, кто достоин таких видений и явлений?»⁴⁸.

Евстратий сравнивает явления душ святых и ангелов, и говорит: «Как ангелы по собственной сущности (κατ' οὐσίαν ἰδίαν) присутствуя на земле создают видения (τὰς ὁράσεις τυλοῦσι), таким же образом и души святых по своей сущности (κατ' οὐσίαν ἰδίαν) присутствуют там, куда их пошлёт, если захочет, Бог (βουληθεῖη Θεός); они совершают явления (ἐμφανείας ἐργάζονται) по данной им Божией благодати (Θεοῦ χάρισμα) для спасения и пользы всегда молящихся Ему. Ни святые ангелы, ни души святых без повеления Божьего (Θεοῦ κελεύσεως δίχα) никогда не совершают явления или, лучше, действия, ибо, будучи рабами, они со страхом исполняют всё повеленное»⁴⁹.

Самые яркие свидетельства из Нового Завета о явлениях святых в этой жизни, которые приводит Евстратий, — это явление пророка Моисея и Или на горе Фавор (см.: Мф. 17, 1–4; Мк. 9, 1–8; Лк. 9, 28–36). Евстратий спрашивает оппонентов: истинное ли это было или призрачное? Если истинное, то тогда разрешаются все сомнения по данному вопросу. Если явление призрачное, то тогда и рассказ будет неистинным: и подъём на гору учеников, и разговор Петра с Иисусом, и беседа пророков с Иисусом, и глас Отца с неба. Чтобы не впасть в подобную хулу, Евстратий призывает своих противников верить, «что после освобождения от тел все души действуют полноценно (περὶληπτικῶς) и как им приличествует (ἀρμοδίως), поскольку все они живут, а души святых по Божией воле являются (παράγινονται) в этом мире, как, например, явился

47 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem* 55–60 // P. 5.

48 *Ibid.* 800–805; 1659–1662 // P. 33–34; 69.

49 *Ibid.* 440–448 // P. 19–20. Ср.: 2 Кор. 11, 44, где: «сатана принимает вид (μετασχηματίζεται) ангела света»; и *Joannes Chrysostomus. Homilia habita postquam presbyter Gothus concionatus fuerat* // PG. 63. Col. 507:40–41, см.: 508:13 и 21–22): «Эта звезда (т. е. из Вифлеема, см. Мф. 2, 9–10) не была одной из многих звезд, но некоторая божественная и невидимая сила, облекшаяся в подобие звезды» (θεία τις καὶ ἀόρατος δύναμις εἰς ὄψιν ἀστέρως σχηματισθεῖσα). См.: *Constas N. An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity*. P. 273.

на горе Моисей. Ибо явление, по крайней мере, может произойти любых людей (ἐλί πολλοῖς), а особенно — святых, когда проистекает польза от их явления»⁵⁰.

Евстратий отвергает аллегорическое толкование оппонентами этого места Священного Писания, согласно которому явились не Моисей и Илия по своей сущности (καθ' ὑπαρξιν ἰδίαν), а закон и пророки. Но евангелист сказал, что явились именно Моисей и Илия и что Пётр предложил сделать три кущи не для закона, пророчества и благодати, согласно их мнению, а «самоипостасным лицам» (ἰδιοὑποστάτους προσώπου) Христа, Моисея и Илиии⁵¹, то есть лицам, имеющим свою ипостась.

Что касается посмертной деятельности душ тех людей, которые «небоголюбиво и недобродетельно или в среднем состоянии отошли из этого мира»⁵², то, во-первых, Евстратий уточняет, что нет в том мире среднего состояния, «но или в добродетели или в злобе находятся души»⁵³. После отделения от тела добродетельные души возносятся на небо, все остальные души остаются на земле. Далее он пишет: «Через пророка Бог говорит, что *вот, все души — Мои* (Иез. 18, 4). Если же и вообще о всех сказал, то, однако, одни находятся в чертоге, вернее сказать, на небе, а другие вне чертога, то есть на земле (ἐν τῇ γῆ) из-за дел, и это различие навсегда сохраняется»⁵⁴.

В таком случае возникает вопрос: неправедные души сохраняют способность действовать или нет? Евстратий отвечает, что они действуют, но не так, как святые души. Они не посылаются, подобно ангелам или праведным душам, на помощь людям, но, по слову святого отца, не имея господина, блуждают в воздухе и в редких случаях по попущению Бога могут совершать ложные явления не на пользу увидевшим: «Она, не имеющая господина и блуждающая в воздухе, ложные (φαντασιωδῶς) явления творит по своей, вероятно, самовластности»⁵⁵. Таким образом, Евстратий признаёт за несвятыми людьми способность действовать и совершать явления, но эти явления совершаются не во благо увидевшим, и они происходят не в синергии с Богом, а по Его попущению очень редко.

50 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem* 530–536 // CCSG. 60. P. 23.

51 *Ibid.* 537–544 // P. 23.

52 *Ibid.* 2052–2053 // P. 85.

53 *Ibid.* 2057 // P. 85.

54 *Ibid.* 2100–2104 // P. 87.

55 *Ibid.* 2168–2169 // P. 89.

Об аде Евстратий говорит, что до воплощения, смерти и воскресения Христа все души — праведников и не праведников — заключались «в самых низких частях земли». После воскресения Христа все души Им были освобождены из этих мест, способность же являться живым была дарована только праведным душам. Евстратий, строит рассуждение, ссылаясь, как он пишет, на предание святых отцов и текст книги Иова: *Пришёл ли ты на источники моря и шёл ли ты по следам глубины, открываются ли тебе страхом двери смертные, привратники адские, видя тебя, устрашились ли?* (Иов. 38, 16–17). Он говорит, что Господь вывел из этих тёмных мест души всех усопших, смертью смерть поправ и двери адские сокрушив. «Освобождение душ от страшных и преисподних мест, какими бы ни были эти места, — это следует сказать о всех душах на основе того, что сказал главенствующий из апостолов, поэтому и в темнице находящимся духам, придя, провозвестил, а что касается явлений, то евангелист сказал только о святых, а не о всех»⁵⁶.

5. Внешний вид святых и ангелов во время явления

Евстратий в контексте феномена явления душ умерших касается вопроса внешнего вида ангела или святого во время их явления. Евстратий задает себе вопрос от лица оппонентов: каким образом души святых, будучи нагими и бестелесными, являются иногда в воинских доспехах, или иногда на коне, или в иных образах? Евстратий отвечает, что души, будучи в бесплотном состоянии, подобно ангелам, которые посылаются на служение, имеют способность исполнить волю Божию. Они придают ту форму явлениям (τὰς ὀράσεις τυλοῦσι), какой принимающая сторона достойна. Поэтому, пишет Евстратий, являющиеся души создают (ποιοῦσιν) неестественные формы (τὰς τυλώσεις οὐ φυσικάς) явления, но тем не менее истинные (ἀληθινὰς). Евстратий приводит пример художника, который с помощью красок рисует вещи, по природе своей не существующие, подобным же образом

56 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem 2168–2169 // CCSG. 60. P. 90:2191–91:2197.* Евстратий пишет: «Поэтому и отмечает евангелист что, многие тела усопших святых Он воскресил, и они явились многим (см.: Мф. 27, 52–53). Вот они явились (Мф. 27, 53), он сказал. И если это произошло тогда, ясно что и ныне они являются. С того времени души святых получив власть не перестанут делать то же самое до скончания века».

бестелесные разумные существа обладают силой (δύναμις) на короткое время создавать формы явления, поэтому не следует таковые формы явления называть ни плодом воображения, ни естественными (принадлежащими по естеству святой душе). В то же время неправильно будет назвать эти явления неистинными. Евстратий приводит пример явления трёх ангелов Аврааму, которое, с одной стороны, произошло в действительности, а не в воображении, а с другой стороны, они вкушали пищу не по естеству (οὐ φύσει)⁵⁷.

Евстратий к этому рассуждению добавляет слова свт. Григория Богослова, который в слове к философу Ирону говорит: «Ангелам свойственно быть светоносными и сияющими, когда они сами создают своё видение в телесном виде»⁵⁸. Таким образом, заключает Евстратий, как бесплотные ангелы создают формы явлений (τὰς ἀποκαλύψεις τυλοῦσι), получив таковую власть от Бога, так и души святых подобным же образом являются создателями своих явлений (τὰς ἐμφανείας ποιοῦσαι), имея Бога заступником и помощником⁵⁹.

Евстратий приводит большое количество святоотеческих текстов в подтверждение своей веры в истинность явлений святых, но именно его богословская терминология требует комментариев. Евстратий отмечает, что души святых, а также бесплотных ангелов являются на земле «в своей сущности или в собственном бытии» (κατ' οὐσίαν ἢ ὑπαρξίν ἰδίαν)⁶⁰. Таким образом, опровергая мнение своих оппонентов в призрачности явлений святых, Евстратий, подчёркивая их онтологическую реальность, старается придать им ипостасную определённую через следующие выражения: души святых являются как «самоипостасные лица» (τὰ ἰδιοῦπόστατα πρόσωπα)⁶¹ и как «имеющие ипостась» (ἐνυπόστατα πράγματα)⁶². Евстратий использует богословские неологизмы из христологии VI века в своей антропологии, чтобы подчеркнуть ипостасную реальность и существование усопших святых⁶³.

57 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem* 2168–2169 // P. 83:2005–2021.

58 *Gregorius Nazianzenus. Oratio XXV, In laudem Heronis* // SC. 250. P. 158.

59 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem* 2037–2051 // CCSG. 60. P. 84–85.

60 *Ibid.* 56; 440–442 // P. 5; 19.

61 *Ibid.* 872; 543 // P. 36; 23.

62 *Ibid.* 884–885 // P. 36.

63 *Cp.: Justinian. Confessio rectae fidei adversus tria capitula* // PG. 86. Pars I. Col. 1015C.

Заключение

Таким образом, по Евстратию, явления душ могут происходить только в исключительных случаях. Их субъектами выступают, как правило, особенные люди, а сами явления могут совершаться по исключительным основаниям и в согласии с божественной силой и целью⁶⁴, как, например, в случае явления Моисея и Илии во время преобразования Христа (см. Мф. 17, 3)⁶⁵. Души святых после смерти могут являться только в синергии с божественной силой, без которой они не могут ничего относящегося к чуду полезное совершать⁶⁶. Синергия божественного и человеческого во время явления святых становится одной из главных мыслей Евстрафия в его полемике и получает дальнейшее развитие. Евстраций пишет, что явления святых и их чудеса происходят исключительно по «повелению Бога» (Θεοῦ κελεύσεως⁶⁷); «волей Божией» (Θεοῦ βουλήσει⁶⁸); «силой Божией» (Θεοῦ δυνάμει⁶⁹); «содействием Бога» (Θεοῦ συνεργείας⁷⁰); или «если пожелает Бог» (ἂν θέλη Θεὸς⁷¹). Евстраций также утверждает, что «если души праведных в руке Божией» (Прем. 3.1), то под «рукой Бога» следует понимать «действенную силу» (ἐνεργητικὴν δύναμιν⁷²). По мнению Констанса, термин «энергия» отражает христологическую лексику VI века и благодаря Евстратию получает новое использование в контексте богословской антропологии и вопроса почитания святых⁷³. В другом отрывке Евстраций говорит, что «ангелы создают явления (τυποῦν ὀράσεις) и эту способность (ἐξουσία) они получают от Бога. Точно так же и души святых, которые близки к ангелам, подобным же образом совершают силы, имея Бога заступником (ἄρωγός) и помощником (συλλήπτορα)»⁷⁴. Таким образом, согласно Евстратию, возможность являться святых душ обусловлена прежде всего волей и содействием

64 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem 451 // CCSG. 60. P. 16.*

65 *Ibid. 507–575 // P. 22–25.*

66 *Ibid. 1004–1008 // P. 44.*

67 *Ibid. 446 // P. 20.*

68 *Ibid. 380 // P. 17.*

69 *Ibid. 367–368 // P. 17.*

70 *Ibid. 1626 // P. 68.*

71 *Ibid. 1042 // P. 43.*

72 *Ibid. 1161–1162 // P. 48.*

73 См.: *Constas N. An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity. P. 275.*

74 *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem 2040–2044 // CCSG. 60. P. 84.*

Бога. В то же время Евстратий говорит о способности, власти (ἐξουσία) душ святых, подобно ангелам, совершать эти явления.

Можно заключить, что учение Евстратия Константинопольского о душе, находясь в связи с предшествующей христианской мыслью, формируется в контексте его полемики с теми, кто отвергал посмертную жизнь души. Евстратий учит о том, что душа, будучи простой, разумной, мыслящей, невещественной субстанцией, подобно ангелам, после разлучения с телом сохраняет способность действовать и продолжает жить. Она не может умереть, потому что она проста, бестелесна и не имеет видимой формы. Душа усопшего святого имеет один чин и равенство с ангелами и подобно им посылается Богом на землю на помощь нуждающимся. С одной стороны, без повеления или воли Божией она не может совершить явление, с другой стороны, она, подобно ангелам, имеет власть от Бога создавать явления в том образе, какого принимающая сторона достойна. В то же время Евстратий допускает совершение явлений душой несвятого человека по её самовластию, но это явление совершается уже не на пользу принимающей стороне.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Oratio contra gentes // *Athanasius*. Contra gentes and de incarnatione / ed. R. W. Thomson. Oxford: At the Clarendon Press, 1971.
- Basilius Magnus*. Homilia in illud, Attende tibi ipsi // PG. T. 31. Col. 197C–217B.
- Basilius Magnus*. In quadraginta martyres Sebastenses // PG. T. 31. Col. 507B–526A.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata V // *Clémens d'Alexandrie*. Les Stromates. Stromate V / éd. A. le Boullueg. Paris: Éditions du Cerf, 1981. (SC; vol. 278). P. 24–248.
- Cyrillus Alexandrinus*. Adversus eos qui negant offerendum esse pro defunctis // PG. T. 76. Col. 1424B–1425C.
- Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis IV. De decem dogmatibus // PG. T. 33. Col. 453A–503B.
- Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis Mystagogica // *Cyrille de Jérusalem*. Catéchèses mystagogiques / éd. P. Paris and A. Piedagnel. Paris: Éditions du Cerf, 1966. (SC; vol. 126). P. 82–174.
- Eustratius presbyter Constantinopolitanus*. De statu animarum post mortem // *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani Opera*. De statu animarum post mortem (CPG 7522) / ed. P. Van Deun. Turnhout: Brepols, 2006. (CCSG; vol. 60). P. 3–113.
- Eustratius presbyter Constantinopolitanus*. Vita Eutychii // *Eustratii presbyteri vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani* / ed. C. Laga. Turnhout: Brepols, 1992. (CCSG; vol. 25). P. 3–90.

- Gregorius Nazianzenus*. Oratio IV, Contra Iulianum // *Grégoire de Nazianze*. Discourse 4–5 contra Julien / éd. J. Bernardi. Paris: Éditions du Cerf, 1983. (SC; vol. 309). P. 85–293.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio XVIII, Funebris in Patrem // PG. T. 35. Col. 985–1044.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXV, In laudem Heronis philosophi // PG. T. 35. Col. 1197–1225.
- Grégoire de Nazianze*. Discours 27–31 (Discours théologiques) / éd. P. Gallay. Paris: Éditions du Cerf, 1978. (SC; vol. 250). P. 36–342.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXVII // PG. T. 36. Col. 12A–25A.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXXVIII // PG. T. 36. Col. 311A–333A.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio XLIII, In Basilium // *Grégoire de Nazianze*. Discours 42–43 / éd. J. Bernardi. Paris: Éditions du Cerf, 1992. (SC; vol. 384). P. 116–307.
- Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica // *Srawley J.* The catechetical oration of Gregory of Nyssa. Cambridge: Cambridge University Press, 1903 (1956).
- Gregorius Nyssenus*. De anima et resurrectione // PG. T. 46. Col. 41A–160C.
- Ioannes Chrysostomus*. Homilia habita postquam presbyter Gothus concionatus fuerat, VIII // PG. 63. Col. 499–510.
- Justinian Emperor*. Confessio rectae fidei adversus tria capitula // PG. T. 86. Pars I. Col. 994–1032.
- Methodius Olympius*. Symposion // *Methodius* / hrsg. G. N. Bonwetsch. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1917. (GCS; Bd. 27). S. 1–142.
- Methodius Olympius*. De resurrectione // *Methodius* / hrsg. G. N. Bonwetsch. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1917. (GCS; Bd. 27). S. 217–424.
- Origenes*. Dialogus cum Heraclide // *Scherer J.* Entretien d'Origène avec Héraclide. Paris: Éditions du Cerf, 1960. (SC; vol. 67). P. 52–110.
- Origenes*. De principiis // *Origenes Werke*, 5 Band / hrsg. H. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913. (GCS; Bd. 22). S. 1–364.
- Photius Constantinopoutanus*. Bibliotheca. Cod. 232. Stephani Gobari Tritheitae liber // PG. 103. Col. 1091–1106B.
- Ps.-Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia // *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin: De Gruyter, 1991. (PTS; Bd. 36). S. 63–132.
- Theodoretus*. Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 411–556A.
- Григорий Богослов, свят.* Слово 18, сказанное в похвалу отцу и в утешение матери Нонне в присутствии св. Василия, к которому обращено вступление в слово // *Григорий Богослов, свят.* Творения: в 2 т. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, 1912. С. 261–298.
- Евсевий Памфил.* Церковная история. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
- Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях вкратце / пер. А. И. Сагарды под ред. Д. Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2002 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Т. 5. С. 123–155.

Литература

- Баранов В. А. «Ангелы в облике святых»: сирийская традиция в Константинополе // Преподобный Исаак Сирийский и его духовное наследие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. С. 315–333.
- Пономарёв А. В., Фокин А. Р., Михайлов П. Б. и др. Душа // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 440–502.
- Constas N. An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death (CPG 7522) // *Journal of Early Christian Studies*. Summer 2002. Vol. 10. № 2. P. 267–285.
- Gavin F. The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church // *Journal of the American Oriental Society*. 1920. № 40. P. 103–120.
- Harnack A., von. The 'Sic et Non' of Stephanus Gobarus // *Harvard Theological Review*. 1923. № 16. P. 205–234.
- Laga C. «Eustratius van Constantinopel: de mens en zijn werk», unpublished PhD dissertation. University of Leuven, 1958.
- Van Deun P. Introduction // *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem* / ed. P. Van Deun. Turnhout: Brepols, 2006. (CCSG; vol. 60).

The Doctrine of Eustratius of Constantinople on the Posthumous State of the Soul: the Controversy with Hypnopsychites and Thnetopsychites

Svyatoslav O. Chernov

Assistant of the Philology Department of MThA

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

For citation: Chernov S. O. "The Doctrine of Eustratius of Constantinople on the Posthumous State of the Soul: the Controversy with Hypnopsychites and Thnetopsychites". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 114–134. (In Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-114-134

Abstract. This article is devoted to the poorly studied (in Russian patrological circles) Greek church writer of the second half of the VI century, presbyter Eustratius of Constantinople and his doctrine of the soul in the postmortem state. The article presents the main patristic ideas about the soul that arose in the first centuries of Christianity and influenced the theological views of Eustratius. Based on the analysis of his theological-polemic treatise «De statu animarum post mortem» («On the state of souls after death»), this article presents the main views of Eustratius on the soul in the postmortem state – on its life and preservation of the ability to perform actions, on its equal state to angels and on the ability of the souls of saints to make apparitions in this world. On the basis of existing scientific publications there is also an attempt to identify opponents of the Eustratius, which consisted of two groups – thnetopsychites, claiming the death of the soul, and hypnopsychites who taught about her dream in the posthumous state.

Keywords: Eustratius, sleep of soul, posthumous state, apparition, angel, dream, death, life.

References

- Baranov V. A. (2014) “Angely v oblike svyatyh’: siriiskaya traditsiya v Konstantinopole” [“Angels in the Guise of Saints’: A Syrian Tradition in Constantinople”], in *Prepodobnyj Isaak Sirin i ego duhovnoe nasledie [Isaac the Syrian and his Spiritual Legacy]*. Moscow: St. Cyril and Methodius Church-wide postgraduate and doctoral studies, pp. 315–333 (in Russian).
- Bernardi J. (ed.) (1983) “Gregorius Nazianzenus. Oratio 4, Contra Iulianum”, in *Gregorius Nazianzenus. Discours 4–5, Contra Iulianum*. Paris: Les Editions de Cerf (Sources chrétiennes; 309).
- Bernardi J. (ed.) (1992) “Gregorius Nazianzenus. Oratio 43, In Basilium”, in *Gregorius Nazianzenus. Discours 42–43*. Paris: Les Editions de Cerf (Sources chrétiennes; 384).
- Boulluc A. (ed.) (1981) *Clemens Alexandrinus. Stromata, 5, vol. 1*. Paris: Les Editions de Cerf (Sources chrétiennes; 278).
- Constas N. (2002) “An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople (CPG 7522)”. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 10/2.
- Deun P. (ed.) (2006) *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem*. Turnhout: Brepols (Corpus christianorum. Series graeca; 60).
- Fokin A. R. (2012) “Dusha: Hristianskoe uchenie o dushe v IV–IX vv.” [“Soul: Christian doctrine of the soul in IV–IX centuries”]. *Pravoslavnaya Entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 16. pp. 440–516 (in Russian)
- Gallay P., Jourjon M. (eds.) (1978) “Gregorius Nazianzenus. Oratio XXV, In laudem Heronis”, in *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques)*. Paris: Les Editions de Cerf, pp. 86–293 (Sources chrétiennes; 250).
- Gavin F. (1920) “The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church”. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 40, P. 103–120.
- Heil G., Ritter A. M. (1991) *Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia*. Berlin: De Gruyter (Patristische Texte und Studien; 36).
- Kravec S. V. (ed.) (1993) *Evsevij Pamfil. Tserkovnaia Istoriia*. M.: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valamskogo monastyria (in Russian)
- Laga C. (ed.) (1992) *Eustratii presbyteri vita Eutychiei patriarchae Constantinopolitani*. Turnhout: Brepols (Corpus christianorum. Series graeca; 25).
- Laga C. (1958) *Eustratius van Constantinopel. De mens en zijn werk. Diss. Doctorale*. Leuven.
- Piedangnel A. (ed.) (1966) *Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis Mystagogica*. Paris: Les Editions de Cerf (Sources chrétiennes; 126).
- Sagarda A. I., Afinogenov D. E. (ed.) (2002) “Ioann Damaskin, prp. O sta eresyah vkratse” [“John of Damascus. On heresies”], in *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. T. 5 [Works of St. John of Damascus, vol. 5]*. Moscow: Indrik, pp. 123–155 (Russian translation).

- Scherer J. (ed.) (2002) *Origenes. Dialogus cum Heraclide*. Paris: Les Editions de Cerf (Sources chrétiennes; 67).
- Thomson R.W. (ed.) (1971) *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Early Christian Texts).
- Van Deun P. (ed.) (2006) *Eustratius presbyter Constantinopolitanus. De statu animarum post mortem*. Turnhout: Brepols (Corpus christianorum. Series graeca; 60).

КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

ЦЕРКОВНО-
ГОСУДАРСТВЕННЫЕ
ОТНОШЕНИЯ В СЛОВАКИИ
ОТ НАЧАЛА ВТОРОЙ
МИРОВОЙ ВОЙНЫ
ДО НАСТОЯЩЕГО
ВРЕМЕНИ:
ЗАКОНОДАТЕЛЬНО-ПРАВОВОЙ
АСПЕКТ

Иеромонах Александр (Галушка)

магистр богословия
аспирант Общецерковной аспирантуры
и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия
080 01 Словакия, Прешов, Будовательска 1
alexanderhaluska@gmail.com

Для цитирования: Александр (Галушка), иером. Церковно-государственные отношения в Словакии от начала Второй мировой войны до настоящего времени: законодательно-правовой аспект // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 135–153. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-135-153

Аннотация

УДК 322 (271.2)

В статье рассматриваются особенности взаимоотношений государства и религиозных организаций в Словакии с 1939 г. по настоящее время. Целью исследования стал всесторонний анализ государственных инициатив, регламентирующих церковно-государственные отношения. Кроме отношений государства и Православной Церкви, в исследовательскую оптику автора попадает широкая палитра религиозной жизни страны в означенный период. Наблюдения автора подкрепляются анализом малодоступных отечественным исследователям словацких источников: государственных законов, статистических данных и результатов переписи населения. В работе показано,

что диалог государства и церкви в значительной мере определялся политической ситуацией в стране (независимая Словакия под контролем нацистской Германии, Словакия в составе социалистической Чехословакии, независимое государство после Бархатной революции 1989 г.), и прежде всего на уровне законодательства. Этим объясняется предпринятая автором периодизация церковно-государственных отношений в Словакии. Подобная периодизация, в свою очередь, определила и структуру работы.

Ключевые слова: взаимоотношения государства и церкви, история Православной Церкви, Словакия, религиозные организации, законодательство, Чехословакия, Бархатная революция, история Римо-католической церкви, свобода вероисповедания.

Введение

В непростой период Второй мировой войны, когда Словацкая Республика под влиянием нацистской Германии была вынуждена отделиться от Чехии, формируются новые взаимоотношения между государством и религиозными организациями. Первоначально преобладало благоприятное отношение государства к церкви, преимущественно к Католической, после окончания войны оно изменилось на прямо противоположное, когда религиозные организации вынуждены были бороться за существование и сохранение относительной свободы, чтобы полностью не поддаться давлению со стороны властей. В 1990-х и 2000-х гг. происходил поиск места и статуса церквей и религиозных организаций в современном обществе.

Таким образом, церковно-государственные отношения в Словакии, начиная с 1939 г., можно разделить на три периода:

- 1) отношения в военный период (1939–1945 гг.);
- 2) отношения в послевоенный период, или в эпоху социализма, (1945–1989 гг.);
- 3) отношения после революции 1989 г.

1. Отношения в военный период (1939–1945 гг.)

Словацкий парламент принял 12 июля 1939 г. Конституцию Словацкой республики, которая определила власть единой партии — Глинковской Словацкой Народной партии¹, а также утвердила разделение населения по профессиональной принадлежности (so stavovským

1 Являлась клерикально-националистической политической партией. Название получила по имени её основателя А. Глинки.

zradením)², что соответствовало рекомендациям папских энциклик *Rerum Novarum* и *Quadragesimo anno*. Поскольку главной идеей энциклик было убеждение в том, что государственная власть происходит от Бога, то политической практикой словацкого государства стало утверждение христианских принципов в жизни общества³.

Деятельности церквей были посвящены § 76, § 77 и § 78 Конституции⁴. Согласно указанным параграфам, каждый гражданин имел право свободно исповедовать выбранную религию и исполнять религиозные обряды, если они не противоречили общественному устройству, государственным законам и христианским нравственным установкам. Было введено обязательное изучение Закона Божьего в школах, который преподавали специально обученные люди. Безусловно, образовательные программы были под контролем государства.

Все церкви и религиозные организации являлись общественно-правовыми корпорациями с самоуправлением и правом иметь собственность. Согласно Конституции, никакая церковь не имела привилегированного положения по отношению к остальным, соблюдалось равенство⁵. Но фактически доминирующее положение в стране занимала Католическая церковь: значительное количество ведущих общественных функций в государстве возлагались на клир этой конфессии. Действующими оставались все важные правовые законы в отношении религиозных организаций Чехословацкой республики, в том числе и закон о конгруа⁶.

В указанный период усилилось стремление словацкого государства к заключению конкордата со Святым престолом с целью создать в Словакии самостоятельную церковную провинцию. Но ввиду непростой политической обстановки в Европе (Вторая мировая война)

2 Население было разделено по профессиональной принадлежности. Например, работники сельского хозяйства, промышленности, экономики, предприниматели и т. п.

3 См. подробнее: *Vnuk F. Náčrt dejín katolíckej cirkvi: s osobitým zreteľom na dejiny katolicizmu na Slovensku v 20 storočí*. Bratislava, 1995. P. 104.

4 Конституция Словацкой республики. URL: http://psp.cz/eknih/1939ssr/tisky/t0020_00.htm.

5 Стоит отметить, что государство ограничило деятельность баптистов, а в 1939 г. конфисковало имущество 16 религиозных общин Чехословацкой гуситской церкви.

6 Конгруа — жалование, выплачиваемое духовенству по закону. Закон о конгруа — закон 1926 г. о регулировании государством зарплат духовенства признанных церквей и религиозных организаций. URL: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/122-26.htm>.

Ватикан отказался налаживать дипломатические связи до окончания военных действий.

Конкордат представлял собой ёмкий документ, вмещавший все аспекты общественной религиозной жизни государства. Он предполагал, например, свободное отправление культа Католической церкви латинского и восточного обрядов и утверждение церкви как общественно-правовой корпорации. В документе гарантировалась самостоятельность церковной провинции во главе с архиепископом, кандидатура которого должна быть предварительно согласована с государственной властью. Каждое воскресенье и в праздничные дни священнослужители обязаны были совершать молитвы о государстве и президенте. Церковь могла самостоятельно пользоваться своим имуществом. В конкордате говорилось и о том, что церковь могла определять церковный налог по согласованию с государством, но основным видом финансовой поддержки церкви должны были быть конгруа, согласно действующему законодательству. Должно было вводиться обязательное обучение Закону Божьему в государственных средних и специализированных школах. Церковное венчание имело полную правовую силу, а церковные служители имели право проходить на тюремную территорию с целью духовного окормления заключённых. Игумены — начальствующие монашеских общин — должны были иметь словацкое гражданство. Государство обещало соблюдать тайну исповеди, освобождать духовенство от государственных обязанностей, которые противоречили бы постановлениям канонического права⁷. В Конкордате также говорится о невозможности участия духовенства в управлении государственными органами или службами без специального разрешения ординария — архиепископа.

Словацкий исследователь Р. Чикеш полагал, что ватиканская дипломатия отказалась подписывать конкордат из-за несвободной политики Словакии, которая являлась в то время зависимым от нацистской Германии государством. Помимо этого, Ватикан могло напугать и негативное отношение правительства Словацкой республики к еврейскому населению (в том числе крещёному) и принятию на государственном уровне так называемого Еврейского кодекса⁸ (сборника антиеврейских законов).

7 Являться членами судебных комиссий и участвовать в налоговых комиссиях.

8 См.: Čikeš R. Vzťahy štátu a cirkvi na Slovensku. Bratislava, 2010. P. 29–30.

В указанный период активизировалась деятельность священников в государственных учреждениях.

2. Отношения в послевоенный период, или в эпоху социализма, (1945–1989 гг.)

«Кошицкая государственная программа», подписанная новым чехословацким правительством 5 апреля 1945 г., принесла масштабные и серьёзные реформы не только в политике, но и в социальной, экономической и культурной сферах. Она стала основным документом — договором — для чешских и словацких политиков, на основе которого были выстроены новые правила и принципы в государстве, вставшем на путь создания народно-демократического режима в стране.

С этого времени были заметно сокращены права церковью и религиозных организаций, сильно ограничено их влияние на общество. У церкви постепенно отняли право отстаивать свои интересы, влиять на изменения в государстве несмотря на то, что большинство граждан Чехословакии считали себя верующими. После Второй мировой войны по данным переписи населения от 1 марта 1950 г. к различным конфессиям отнесли себя в Словакии 3 432 638 граждан, то есть 99,72 % населения страны. Только 9 679 человек (0,28 %) заявили, что являются неверующими. Почти такая же ситуация наблюдалась и в чешской части республики, только процент неверующих был немного выше⁹ — 7 %.

Р. Чикеш пишет, что коммунисты, осознавая деликатность церковного вопроса, с опаской, но «хитро использовали церковь в пропагандистских целях в момент избрания президента Клемента Готвальда. По его просьбе было совершенно торжественное *Te Deum*¹⁰ в пражском католическом кафедральном соборе. Там президент принял благословение архиепископа и таким образом получил формальное одобрение церковью своей президентской деятельности... в то время как два предыдущих президента (Масарик и Бенеш) отказались

9 Příklad č. 224/1949 Sb. Vládní nařízení o sčítání lidu v roce 1950 a soupisech s ním spojených (o národním sčítání), Praha, 1949. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1949/224/19491029>.

10 Церковное богослужение при инаугурации нового президента, торжественное славословие.

от этой церковной церемонии»¹¹. Безусловно, подобного рода заигрываний с церковью было намного больше.

Подход действующего режима к вопросам церковной политики был централизованным. Национальный совет принял закон № 217/1949 о создании Государственного управления по делам религии (*Štátný úrad pre veci cirkevné*), которое было организовано как отдельное министерство. До этого религиозная ситуация в государстве регулировалась Отделом по делам религии Министерства образования, науки и искусства. Государственное управление по делам религии осуществляло контроль над всеми сферами церковной жизни граждан. Очевидно, целью его образования стало создание органа государственного досмотра и административного управления церковью, и не в последнюю очередь — нового законного авторитета, руководителя для духовенства в противовес церковной иерархии. В Словакии было образовано Словацкое управление по делам религии.

Коммунисты не стремились отделить церковь от государства, скорее наоборот, «такое отделение только усилило бы социально-политическое влияние церкви, так как именно отделением церкви от государства оно бы потеряло возможность вмешательства во внутрицерковные процессы»¹², — отмечает Р. Чикеш. Их целью было вывести Католическую церковь в Чехии и Словакии из-под влияния Ватикана и образовать народную независимую церковную структуру, которой было бы легче управлять и которую при необходимости быстрее ликвидировать¹³. Этому способствовали и некоторые коллаборационисты из церковных кругов.

Безусловно, очень важным являлся вопрос экономического обеспечения деятельности церквей и религиозных организаций. Именно через экономическую зависимость коммунисты намеревались полностью подчинить церковь. Они предполагали, что экономически обеспеченное духовенство станет менее зависимым от своих епископов и таким образом будет создана оппозиция из числа духовенства, следовательно, возникнет раскол в церковной структуре. Й. Юран пишет: «С одной стороны, государство взяло на себя обязательство экономической поддержки церквей, но, с другой стороны, оставило за собой право решать все серьезные вопросы в их деятельности. Этот факт проявлялся, как правило, в необходимости полу-

11 *Čikeš R. Vzťahy štátu a cirkví na Slovensku. P. 31.*

12 *Ibid. P. 32.*

13 *Liška O. Církev v podzemí a společenství Koinótés. Brno, 1999. P. 19.*

чать разрешения от государственных органов при назначении священнослужителя на приход и в том, что государственный контроль касался не только церковного имущества, но и учебных заведений, в которых воспитывались будущие служители церкви, государство одобряло и утверждало финансовые сметы и определяло правила и условия финансирования таких расходов»¹⁴.

В послевоенный период основным документом, определяющим отношения церкви и государства, стал закон № 218/1949 Свода Законов «О государственном экономическом обеспечении церковью и религиозных организаций»¹⁵. Новый закон, с одной стороны, обязывал государство материально обеспечивать все штатное духовенство церковью и зарегистрированных религиозных организаций, администрацию и сотрудников учебных заведений для духовенства (официально действующих с разрешения государства). Но, с другой стороны, церковь оказалась практически в полном подчинении у государства. Служить и работать в церкви имели право только лица, одобренные государством. В результате епископы могли рукополагать только одобренных властями кандидатов. Упомянутый закон № 218/1949 также обязывал власти оплачивать все расходы, связанные с проведением культовых обрядов и церковных мероприятий, а в случае непредвиденных нужд государство также предоставляло материальную помощь. Священнослужители же были обязаны, кроме служения, бесплатно преподавать в школах Закон Божий¹⁶.

В законе была определена формула, по которой высчитывалась зарплата священнослужителям: 1) основной доход; 2) должность и количество отслуженных лет; 3) вознаграждение за внеурочную

14 Juran J. Od kurately k spolupráci // Duchovné korene Európy a súčasnosť. Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi. Bratislava, 2002. P. 130.

15 Распоряжение правительства № 219/1949 Свода Законов об экономическом обеспечении государством Римско-католической церкви. Распоряжение правительства № 220/1949 Свода Законов об экономическом обеспечении государством Чехословацкой церкви. Распоряжение правительства № 221/1949 Свода Законов об экономическом обеспечении государством Евангелических церквей. Распоряжение правительства № 222/1949 Свода Законов об экономическом обеспечении государством Православной Церкви. Распоряжение правительства № 223/1949 Свода Законов об экономическом обеспечении государством религиозных организаций. Распоряжение правительства № 70/1968 об экономическом обеспечении государством Греко-католической церкви.

16 Закон 218/1949 Свода Законов, § 5. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1949/218/20190101>.

работу¹⁷. (Стоит отметить, что этой формулой государство пользуется до сих пор при вычислении зарплаты для церковных работников в священном сане.) Большинство духовенства этот закон одобряло¹⁸.

Отметим, что закон № 218/1949 был тщательно подготовлен, долгие годы он определял отношение государства и церквей. Первые изменения в него были внесены только в 1989 г., с их учётом он действует и в настоящее время.

3. Государственно-религиозные отношения после революции 1989 года

Поскольку одной из основных причин Бархатной революции в Словакии в 1989 г. было отсутствие религиозной свободы, то с этого времени и начинают приниматься инициативы, в том числе и законодательные, направленные на то, чтобы право человека свободно исповедовать свою веру было реализовано в жизни общества, а контроль над церквями и религиозными организациями со стороны государства был снят.

В соответствии с юридической практикой принятые законы, регулирующие деятельность церкви, можно разделить на: 1) внутригосударственные законы; 2) международные договоры (соглашения); 3) внутригосударственные договоры и соглашения с зарегистрированными церквями и религиозными организациями.

3.1. Внутригосударственные законы

- а) Конституция Словацкой республики
- б) Закон № 23/1991, которым Хартия основных прав и свобод человека признается как конституционный закон Федерального собрания Чешской и Словацкой Федеративной Республики. (Zákon, ktorým sa uvádza LISTINA ZÁKLADNÝCH PRÁV A SLOBÔD ako ústavný zákon Federálneho zhromaždenia Českej a Slovenskej Federatívnej Republiky).
- в) Закон № 218/1949 о государственном экономическом обеспечении церквей и религиозных организаций (O Hospodárskom

17 Закон 218/1949 Свода Законов, § 3. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1949/218/20190101>.

18 Nové cirkevné zákony. Praha, 1949. P. 8–9.

zabezpečení cirkví a náboženských spoločností štátom v znení neskorších predpisov) Этот закон прошел две редакции (в более поздних редакциях № 16/1990 Свода Законов; № 522/1992 Свода Законов).

Редакциями был устранён государственный контроль над церквями, а также было дано согласие на сохранение государственного экономического обеспечения церквей, которые ранее получали эту поддержку от государства. Об этом законе речь шла выше.

- г) Закон № 308/1991 о свободе религиозного вероисповедания и о положении (статусе) церквей и религиозных организаций (O slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských v znení neskorších predpisov) в редакции более поздних постановлений¹⁹.

Закон этот является одним из основополагающих законов государства, на котором строятся церковно-государственные отношения. Он состоит из трёх частей.

В первой части в § 1 закон повторяет доктрину из Хартии основных прав и свобод человека и закона № 23/1991: «Каждый имеет право на свободное вероисповедание, сам или совместно с другими, лично и открыто», и прежде всего «богослужением, учением, совершением религиозных ритуалов или сохранением обрядов. Каждый имеет право изменить свою религию или веру или имеет право не исповедовать никакого религиозного учения»²⁰. Далее закон декларирует, что каждый может свободно распространять свою религию, но никто не смеет насильственно заставлять исповедовать какую-либо веру или религию, а религиозным воспитанием детей до 15 лет занимается их законный представитель²¹.

Вторая часть закона (§ 4–9) определяет и описывает церковь и религиозную организацию, определяет их статус и действие в пределах Словацкой республики. В соответствии с законом № 308, церкви и религиозные организации являются юридическими лицами, в их полномочия входит также свободная, соответствующая их принципам

19 Поправки к закону были внесены Законом 394/2000 и 201/2007. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2000/394/20010101>.

20 Свод Законов Словацкой республики. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20070501#poznamky.poznamka-4>.

21 Закон 308/1991, § 3 и закон 94/1963 Свода Законов о семье (редакции более поздних постановлений). URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20170301>.

организация коммун, орденов, организаций и ассоциаций. Церкви могут также свободно объединяться. Перед государством и законом статус всех церквей и религиозных организаций является равным²². Государство признаёт только зарегистрированные церкви и религиозные организации. Церкви и религиозные организации самостоятельно обеспечивают свои внутренние потребности, свободно учреждают свои органы, поставляют священнослужителей, основывают монастыри и другие организации независимо от государственных органов²³.

Учитывая запреты, установленные предыдущим государственным режимом, в законе отдельно говорится о том, что церкви и религиозные организации имеют право свободно и без предупреждения властей организовывать свои собрания²⁴, могут иметь движимое и недвижимое имущество, учреждать свои культурные центры, медицинские учреждения, учреждения социальной службы, также они могут участвовать в обеспечении подобного рода помощи и в аналогичных государственных учреждениях. Государство и органы государственной власти признают и соблюдают право сохранения тайны исповеди²⁵.

Третья часть закона № 308/1991 определяет правила и условия регистрации государством церквей или религиозных организаций.

«Государство в своем отношении к церквям и религиозным организациям исходит из их социального и правового статуса — общественно-правового института *sui generis*, поэтому имеет к ним специфический подход и сотрудничает с ними как с партнёрами. Государство предоставляет зарегистрированным церквям и религиозным организациям значительную финансовую поддержку в исполнении их религиозной и общественно полезной деятельности, гарантирует их правовой статус и возможность их участия в общественной жизни»²⁶.

Регистрацию церквей или религиозных организаций проводит Министерство культуры Словацкой республики²⁷. Предложение

22 Закон 308/1991, § 4 од. 3 и 4. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20170301>.

23 Закон 308/1991, § 5 од. 2. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20170301>.

24 Согласно § 4 од. 1 закона 84/1990 Свода Законов о праве на свободу собраний. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1990/84/20160701>.

25 Закон 308/1991, § 8. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20170301>.

26 *Juran J. Od kurately k spolupráci*. P. 132.

27 Закон 308/1991, § 10 Од. 1 и 2. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20170301>.

на регистрацию религиозная организация может предъявить только в том случае, если сможет доказать, что их церковь/организация насчитывает не менее 20 000 членов совершеннолетнего возраста, граждан Словацкой республики с постоянным местом жительства на территории Словацкой республики²⁸. Для регистрации необходимо представить и основной документ, определяющий учение и структуру организации²⁹.

«Церкви и религиозные организации, которые на день вступления в силу этого закона³⁰ исполняли служение на законной основе или на основе государственного разрешения, государство признаёт зарегистрированными»³¹.

Список зарегистрированных церквей и религиозных организаций в Словацкой республике

- 1) Апостольская церковь Словакии. Зарегистрирована 1 сентября 2001 г.
- 2) Община бахаистов в Словакии. Регистрация 19 апреля 2007 г.
- 3) Братское единение баптистов. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 4) Церковь адвентистов седьмого дня (Словацкая ассоциация). Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 5) Евангелическая церковь Чешских братьев в Словацкой республике. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 6) Чехословацкая гуситская церковь в Словакии. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 7) Церковь Иисуса Христа святых последних дней в Словацкой республике. Мормоны. Регистрация 18. 10. 2006.
- 8) Евангелическая церковь аугсбургского исповедания в Словакии. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 9) Евангелическая методистская церковь Словакии. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 10) Греко-католическая церковь в Словацкой республике. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.

28 Закон 308/1991, § 11 [Электронный ресурс]. URL: / <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20170301>.

29 Закон 308/1991, § 13 Од. 1 части Н, G. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20170301>.

30 1 сентября 1991 г.

31 Закон 308/1991, § 22 Од. 1. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1991/308/20170301>.

- 11) Христианские соборы в Словакии. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 12) Религиозное общество свидетелей Иеговы в Словацкой республике. Зарегистрировано 24 марта 1993 г.
- 13) Новоапостольская церковь. Зарегистрирована 1 сентября 2001 г.
- 14) Православная Церковь Словакии. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 15) Реформатская христианская церковь в Словакии. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 16) Римско-католическая церковь в Словацкой республике. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 17) Старокатолическая церковь в Словакии. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991.
- 18) Центральный союз еврейских религиозных общин в Словацкой республике. Регистрация до вступления в силу закона 308/1991³².

Общее число верующих в стране	Словацкая республика					
	2011 г.		2001 г.		1991 г.	
	кол.	в %	кол.	в %	кол.	в %
	5 397 036	100,0	5 379 455	100,0	5 274 335	100,0
Религия						
Римско-католическая церковь	3 347 277	62,0	3 708 120	68,9	3 187 383	60,4
Греко-католическая церковь	206 871	3,8	219 831	4,1	178 733	3,4
Православная Церковь Словакии	49 133	0,9	50 363	0,9	34 376	0,7
Евангелическая церковь аугсбургского исповедания	316 250	5,9	372 858	6,9	326 397	6,2
Реформатская церковь	98 797	1,8	109 735	2,0	82 545	1,6
Свидетели Иеговы	17 222	0,3	20 630	0,4	10 501	0,2

32 Официальный сайт Министерства культуры Словацкой республики. URL: <http://culture.gov.sk/registrovane-cirkvi-a-nabozenske-spolocnosti-f9.html>.

Евангелическая методистская церковь	10 328	0,2	7 347	0,1	4 359	0,1
Христианские соборы	7 720	0,1	6 519	0,1	700	0,0
Апостольская церковь в Словакии	5 831	0,1	3 905	0,1	1 116	0,0
Братское единение баптистов	3 486	0,1	3 562	0,1	2 465	0,0
Церковь адвентистов седьмого дня	2 915	0,1	3 429	0,1	1 721	0,0
Церковь Чешских братьев	3 396	0,1	3 217	0,1	1 861	0,0
Союз еврейских религиозных общин	1 999	0,1	2 310	0,0	912	0,0
Старокатолическая церковь	1 687	0,0	1 733	0,0	882	0,0
Чехословацкая гуситская церковь	1 782	0,0	1 696	0,0	625	0,0
Новоапостольская церковь	166	0,0	22	0,0	188	0,0
Бахаисты	1 065	0,0	0	0	0	0
Церковь Иисуса Христа святых последних дней	972	0,0	58	0,0	91	0,0
Другие	23 340	0,5	6 214	0,1	6 094	0,1
Без вероисповедания	725 362	13,4	697 308	13,0	515 551	9,8
неизвестно	571 437	10,6	160 598	3,0	917 835	17,4

3.2. Международные договоры (соглашения)

К международным законным нормам, регламентирующим церковно-государственные отношения, относятся договоры Словацкой Республики и Святого престола.

а) Основной договор между Словацкой республикой и Святым престолом, опубликованный 23 августа 2001 г., № 326/2001 Свода Законов. (Základná zmluva medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou, 23. augusta 2001 pod č. 326/2001 Z.z.).

Словацкая республика гарантирует в документе, что признаёт «право Католической церкви и её членов на свободную и независимую реализацию своей веры»³³: во-первых, открытое исповедание своей веры, расширение католического вероучения, свободу в исполнении постановлений Католической церкви и исполнение ее компетенций и функций, во-вторых, признаёт право на обладание имуществом и материальными средствами и гарантирует невмешательство в её внутренние дела.

В договор включено и постановление о неприкосновенности священных мест, предназначенных для исполнения обрядов. Подобное место запрещено использовать в других целях, кроме богослужбных. Исключение допускается только в случаях непосредственной угрозы жизни, здоровью, имуществу и безопасности граждан.

Государством также признаётся право священнослужителей соблюдать тайну исповеди, включая право не давать показаний перед государственными органами Словацкой республики³⁴.

Браки, заключённые в церкви, имеют ту же правовую силу и последствия, что и браки, заключённые государством

Церковь может открывать основные и средние школы, а также высшие учебные заведения. Причём государство такие школы считает полноценной частью своей учебно-воспитательной структуры. Документы, дипломы и научные степени церковных школ признаются государством. Католическая церковь имеет право обучать Закону Божию во всех школах. Она может осуществлять служение в вооруженных силах и вооруженных корпусах³⁵. Признаётся возможность для Католической церкви выступать в общественных СМИ, а также закрепляет право церкви иметь средства для свободного распространения своего вероучения. Католическая церковь может

33 Основной договор между Словацкой республикой и Священным престолом № 326/2001 Свода Законов, статья 2 од. 1. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2001/326/20010823>.

34 Основной договор между Словацкой республикой и Священным престолом № 326/2001 Свода законов, статья 8. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2001/326/20010823>.

35 Вооружённый корпус — подразделения Министерства внутренних дел.

приобретать движимое и недвижимое имущество и принимать пожертвования, которые не подлежат налогообложению³⁶.

б) Договор между Словацкой республикой и Святым престолом о капелланской службе в вооруженных силах опубликован 28 ноября 2002 г. за номером 648/2002 Свода законов (Zmluva medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o duchovnej službe v ozbrojených silách a zboroch, publikovaná 28. novembra 2002 pod č. 648/2002 Z.z.).

Обе стороны — Святой престол и Словацкая республика — признают право Католической церкви духовно окормлять своих верующих, находящихся на службе в вооружённых силах и вооружённых корпусах Словацкой республики (полицейские силы, тюремная и судебная полиция, железнодорожная полиция), а также заключённых.

В основе договора лежит создание Ординариата — отдельной диоцезии Католической церкви во главе с епископом.

в) Договор между Словацкой республикой и Святым престолом о католическом воспитании и образовании опубликован 9 июля 2004 г. за номером 394/2004 Свода законов. (Zmluva medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o katolíckej výchove a vzdelávaní, publikovaná 9. júla 2004 pod č. 394/2004 Z.z.).

Права и обязанности обеих сторон описаны при договоре Словацкой Республики с зарегистрированными церквами и религиозными организациями о религиозном воспитании и образовании от 13 июля 2004. Речь об этом пойдёт ниже.

3.3. Внутригосударственные договоры и соглашения с зарегистрированными церквами и религиозными организациями

а) Договор между Словацкой республикой и зарегистрированными церквами и религиозными организациями от 18 мая 2002 г. за номером 250/2002 Свода законов. (Zmluva medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami, publikovaná 18. mája 2002 pod č. 250/2002 Z.z.).

б) Договор включает в себя все тезисы, права и обязанности, которые упомянуты в документе «Основной договор между Словацкой

36 Основной договор между Словацкой республикой и Священным престолом № 326/2001 Свода законов, статья 19, 20 и 21. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2001/326/20010823>.

республикой и Святым престолом за номером 326/2001»³⁷. Поскольку не существует единой государственной религии, власти пытаются выстроить отношения со всеми зарегистрированными церквями и религиозными организациями.

Необходимо отметить, что не все зарегистрированные церкви и религиозные организации заключили такой договор с государством. Например, Христианские соборы в Словакии, Религиозное общество Свидетелей Иеговы в Словацкой республике, Новоапостольская церковь отказались от такого договора. Договор также не был подписан и с религиозными организациями, зарегистрированными после 2002 г. (церковью Иисуса Христа святых последних дней в Словацкой республике, зарегистрированной в 2006 г., общиной бахаистов в Словакии, зарегистрированной в 2007 г.).

в) Договор между Словацкой республикой и зарегистрированными церквями и религиозными организациями о религиозном воспитании и образовании от 13 июля 2004 г. за номером 395/2004 Свода законов (*Dohoda medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o náboženskej výchove a vzdelávaní*, publikovaná 13. júla 2004 pod č. 395/2004 Z.z.).

Словацкая республика признаёт право верующих зарегистрированных церквей и религиозных организаций воспитывать детей в соответствии со своей верой и религиозными убеждениями. Религиозным организациям предоставляется право учреждать свои церковные школы и образовательные учреждения всех видов в соответствии с законодательством Словацкой республики, причём государство обязуется финансировать церковные школы как государственные, так и частные³⁸. Договор предусматривает преподавание предмета Закон Божий (либо светской этики). В договоре рассмотрена поддержка государством церковных высших учебных заведений и разрешена организация при вузах пастырских центров.

г) Договор между Словацкой республикой и зарегистрированными церквями и религиозными организациями об осуществлении религиозной службы для верующих в вооружённых силах и воору-

37 Основной договор между Словацкой республикой и Священным престолом № 326/2001 Свода законов. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2001/326/20010823>.

38 Договор между Словацкой республикой и зарегистрированными церквями и религиозными организациями о религиозном воспитании и образовании № 395/2004 Свода законов, статья 1. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2004/395/20040713>.

жённых корпусах Словацкой республики опубликован 24 июня 2005 г. за номером 270/2005 (Dohoda medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o výkone pastoračnej služby ich veriacim v ozbrojených silách a ozbrojených zboroch Slovenskej republiky, publikovaná 24. júna 2005 pod č. 270/2005).

Зарегистрированным церквам и религиозным организациям уже в законе 308/1999 было предоставлено право осуществлять такого рода служение. Этот же договор уточняет виды и способы этого служения.

Заключение

Из корпуса приведённых выше документов видно, что в Словакии за истекшие полвека несколько раз кардинально менялось понимание властями роли и задачи религиозных структур в обществе. Напряжение отношений — процесс всегда непростой, тем более, когда речь идёт о взаимоотношениях государственно-религиозных. Последние изменения в словацком законодательстве показывают, что в настоящее время, благодаря законам и двухсторонним договорам, с учётом ошибок прошлого, отношения между государством и религиозными организациями в Словакии выстраиваются на демократической основе, как между двумя полноценными партнёрами.

Библиография

- Конституция Словацкой республики. [Электронный ресурс]. URL: http://psp.cz/eknih/1939ssr/tisky/t0020_00.htm (дата обращения 07.06.2019).
- Официальный сайт Министерства культуры Словацкой республики. [Электронный ресурс]. URL: <http://culture.gov.sk/registrovane-cirkvi-a-nabozenske-spolocnosti-f9.html> (дата обращения 07.06.2019).
- Свод Законов Словацкой республики. [Электронный ресурс]. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2004/395/20040713> (дата обращения 07.06.2019).
- Předpis č. 224/1949 Sb.Vládní nařízení o sčítání lidu v roce 1950 a soupisech s ním spojených (o národním sčítání), Praha 1949. [Электронный ресурс]. URL: <https://slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1949/224/19491029> (дата обращения 07.06.2019).
- Čikeš R. Vzťahy štátu a cirkvi na Slovensku. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2010.
- Juran J. Od kurately k spolupráci (Vývoj vzťahov štátu a cirkvi na území Slovenska) // Duchovné korene Európy a súčasnosť. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2002. P. 129–136.

Liška O. Církev v podzemí a společenství Koinótés. Brno: Sursum, 1999.

Nové církevní zákony. Praha, 1949.

Vnuk F. Náčrt dejín katolíckej cirkvi: s osobitým zreteľom na dejiny katolicizmu na Slovensku v 20 storočí. Bratislava: Cyrilo-metodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1995.

Church-State Relations in Slovakia in the Second Half of the Twentieth Century (Legal Aspect)

Hieromonk Alexander (Haluska)

MA in Theology,

Post-Graduate Student at the SS. Cyril and Methodius School

for Post-Graduate and Doctoral Studies

1 Budovateľska, Prešov 080 01, Slovakia

alexanderhaluska@gmail.com

For citation: Alexander (Haluska), hieromonk. "Church-State Relations in Slovakia in the Second Half of the Twentieth Century (Legal Aspect)". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 135–153 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-135-153

Abstract. The article discusses the features of relations between the state and religious organizations in Slovakia in the second half of the twentieth century. The focus is on state initiatives (laws, agreements) regulating the nature of church-state relations. Changes in the political situation in the country (independent Slovakia under the control of Nazi Germany, Slovakia as part of socialist Czechoslovakia, an independent state after the Velvet Revolution of 1989) significantly determined the dialogue between the state and the church – and, above all, at the level of legislation. This explains the periodization of church-state relations in Slovakia undertaken by the author. Such a periodization in turn determined the structure of work. So, talking about the life of religious organizations during the Second World War, the author dwells on the unrealized possibility of concluding a Concordat of Slovakia with the Holy See. In the next period, the Czechoslovak, it was shown how the state tried to use the church to its advantage, either by restricting freedoms or by allowing certain indulgences. In today's Slovakia, church-state relations are built on the dialogue between two equal partners, and their character is determined, on the one hand, by domestic laws, and on the other, by international treaties (agreements) and domestic treaties and agreements with registered churches and religious organizations. Not limited to only the relations of the state and the Orthodox Church, the author's research optics recreates wide panorama of religious life in the country. A special place in the work is given to the relationship of the Slovak government with the Vatican, since historically the Roman Catholic Church has occupied and continues to occupy a leading position in the life of the state. The author's observations are supported by a wide quotation of Slovak sources inaccessible to domestic researchers: state laws, statistical data and population census results.

Keywords: Church and state relations, Slovakia, state, church, religious organizations, legislation, Czechoslovakia, «Velvet Revolution», history of the Orthodox Church, history of the Roman Catholic Church, freedom of religion

References

- Čikeš R. (2010) *Vzťahy štátu a cirkví na Slovensku*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví (in Slovakian).
- Juran J. (2002) “Od kurately k spolupráci (Vývoj vzťahov štátu a cirkví na území Slovenska)”, in *Duchovné korene Európy a súčasnosť*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, pp. 129–136 (in Slovakian).
- Liška O. (1999) *Církev v podzemí a společenství Koinótés*. Brno: Sursum (in Slovakian).
- Vnuk F. (1995) *Náčrt dejín katolíckej cirkvi: s osobitým zreteľom na dejiny katolicizmu na Slovensku v 20 storočí*. Bratislava: Cyrilo-metodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského (in Slovakian).

АСКЕТИКА

УЧЕНИЕ ОБ УМНОМ ДЕЛАНИИ В ПИСЬМАХ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА К МОНАШЕСТВУЮЩИМ

Климент (Капалин)

митрополит Калужский и Боровский
кандидат богословия
доктор исторических наук
председатель Издательского совета Русской Православной Церкви
ректор Калужской духовной семинарии
119435, г. Москва, ул. Погодинская, д. 20/3, стр. 2
mit.kliment@yandex.ru

Для цитирования: *Климент (Капалин), митрополит Калужский и Боровский. Учение об умном делании в письмах святителя Феофана Затворника к монашествующим // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 154–167. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-154-167*

Аннотация

УДК 271.2-534.35

Цель данной статьи — выявить особенности представлений о внутренней молитве свт. Феофана Затворника, известного в Церкви аскета и учителя молитвы. Для этого изучаются его письма, поскольку епископ, уйдя в затвор, не только занимался богомыслием и изучением святых отцов Древней Церкви, но также вел активную переписку с разными людьми: и мирянами, и монашествующими. В переписке он поднимает разные темы, но особое внимание уделяет молитве. В настоящей статье дается анализ наставлений о молитве, содержащихся в письмах к восьми адресатам. Все эти лица проходили подвиг православной исихии и к святителю Феофану обращались с вопросами об умном делании. Епископ не излагает целостного понимания молитвы, а в каждом письме, отвечая на вопросы, раскрывает её отдельные стороны. Некоторые из изученных в статье писем уже были опубликованы в разных изданиях, а некоторые ещё не были изданы и хранятся в архиве Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Результатом исследования стал вывод: учение святителя Феофана о внутренней молитве, основанное на личном прохождении подвига исихии, не привносит ничего принципиально нового в учение древних аскетов, но актуализирует святоотеческую мудрость для современников.

Ключевые слова: Бог, Иисусова молитва, святитель Феофан Затворник, монах, ум, сердце, Афон.

Святитель Феофан (Говоров), Затворник Вышенский, известен в христианском мире прежде всего как духовный писатель и публицист, переводчик святоотеческого учения и толкователь Священного Писания¹. В его учении о спасении самое пристальное внимание уделяется обращению от жизни *по стихиям мира* к духовной жизни *по Христу* (Кол. 2, 8).

Эпистолярное наследие двух десятилетий, проведённых святителем в полном затворе, характеризует его и как наставника в Иисусовой молитве. Тонкий знаток святоотеческого учения об умном делании, исполнявший его на практике, святитель Феофан не мог оставить без наставлений тех, кто проходил подвиг православной исихии. По этому критерию из десятков адресатов святителя можно выделить восемь человек. К моменту начала переписки с Вышенским затворником семеро из них уже выбрали монашеский путь, однако в творении Иисусовой молитвы достигли разной степени опытности.

Одним из них был игумен Тихон (Ципляковский, 1841–1896)², которого многое связывало с епископом Феофаном. Как и последний, Иаков Ципляковский был сыном священника, особо почитал святителя Тихона Задонского, в честь которого получил имя при монашеском постриге. Также отец Тихон совершил паломничество на Святую Землю и был автором книг и журнальных публикаций. Детство и юность игумена Тихона прошли вблизи Вышенской пустыни, в которую он поступил в возрасте двадцати трёх лет, после обучения в семинарии. Летом 1866 г. он был рукоположен во иеродиакона, а святитель Феофан навсегда поселился в Вышенской пустыни.

Через два года отец Тихон был переведен на другое место служения и стал иеромонахом. В течение последующих восемнадцати лет он посетил Афон и Святую Землю, был настоятелем в двух монастырях. Все эти годы иеромонах поддерживал переписку с епископом Феофаном: одно из писем святителя, от 29 сентября 1874 г., полностью посвящено Иисусовой молитве. После увольнения на покой в 1886 г. игумен Тихон поселился в родной обители и вёл уеди-

- 1 См.: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, 1815–1894: в 5 томах. Т. 1, 2 / ред. совет: митрополит Климент (Капалин) и др. М., 2016; 2019 (изданные тома). Тома 3–5 готовятся к изданию под эгидой Издательского Совета Русской Православной Церкви.
- 2 Подробнее см.: Русский Афонский Отечник XIX–XX веков / глав. ред. серии иеромонах Макарий (Макиенко). Святая Гора, 2012.

ненный образ жизни. Святитель Феофан избрал игумена Тихона своим духовником.

Постоянным адресатом святителя на протяжении нескольких лет был и валаамский старец схимонах Агапий (Молодяшин; 1837–1905). Он родился в крестьянской семье и с двадцати двух лет подвизался в Валаамском монастыре. Подвиг Иисусовой молитвы он проходил под руководством преподобного Антипы Афонского³. Вскоре после облечения в схиму старец Агапий был назначен духовником братии. После блаженной кончины наставника в 1882 г. он обращался за духовным советом к епископу Феофану Затворнику. Краткое, но ёмкое по содержанию письмо святителя от 7 августа 1884 г. посвящено молитвенному деланию.

Также внимал духовным советам Феофана Затворника преподобный Герман (Гомзин, 1844–1923). Монашеский путь будущего строителя зосимовской школы старчества начался в 1868 г. с поступления в Черниговско-Гефсиманский скит Троице-Сергиевой лавры. В конце 1886 г., будучи иеромонахом, он обратился за духовным руководством к затворнику Вышенскому. В первом письме отец Герман сообщает, что прежде он в течение десяти лет жил под старческим руководством, но после смерти духовного наставника утратил молитвенное трезвение, и просит святителя Феофана научить его, как избежать пристрастия к миру и всей душой прилепиться к Богу. Результатом его просьбы стали более двух десятков писем святителя⁴, последнее из которых он написал за два с небольшим месяца до своей кончины, 1 ноября 1893 г. К тому времени иеромонах Герман уже более полутора лет был духовником братии Черниговско-Гефсиманского скита по благословению епископа Феофана. Основным предметом их семилетней переписки является умное делание.

К этой же теме обращается святитель Феофан в письмах к настоятелям Задонского и Свирского монастырей — архимандриту Димитрию и архимандриту Агафангелу.

Архимандрит Димитрий (Григорьев, 1793–1882) происходил из дворянского рода. Оставив в сорок два года армейскую службу

3 Преподобный Антипа Афонский и Валаамский (1816–1882) был родом из Молдавии, там же начался его монашеский путь; затем он подвизался на Афоне; прибыл в Россию для сбора средств; с 1865 г. жил в Валаамском скиту Всех Святых.

4 Они собраны в отдельной книге: Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Тамбов, 1894.

и желая посвятить остаток жизни Богу, он наделил землёй крепостных, дал им вольную и стал послушником Малоюрославецкого Никольского монастыря Калужской епархии. Пройдя школу монашества в нескольких монастырях, архимандрит Димитрий последние двадцать два года своей жизни был настоятелем Задонского Богородицкого монастыря. На второй год его настоятельства состоялось открытие мощей святителя Тихона Задонского. Письмо святителя Феофана от 22 января 1879 г. содержит ответы на вопросы архимандрита Димитрия.

Архимандрит Агафангел (Амосов, 1841–1909) был родом из крестьян. Двадцатилетним он ушёл в монастырь и пребывал в нём трудником одиннадцать лет, после чего стал штатным послушником Валаамского монастыря. Его духовным наставником был настоятель — игумен Дамаскин (Кононов). Впоследствии братия монастыря избрала отца Агафангела своим старцем. В 1892 г. вместо желанной схимы и затвора монах получил должность настоятеля Александровского монастыря. С этим назначением его поздравил святитель Феофан в письме от 7 апреля 1892 г. Второе письмо датировано 30 августа того же года. Оба послания, помимо советов по устройению обители, содержат советы по налаживанию в нём духовной жизни и введению старчества.

Особое место среди писем об Иисусовой молитве к монашествующим занимает корреспонденция святителя Феофана на Афон. Одно адресовано игумену Русского Пантелеимонова монастыря архимандриту Макарию (Сушкину, 1820–1889), который продолжал дело своего предшественника по восстановлению русского монашества на Святой Горе. Отец Макарий родился в семье купцов, почётных граждан Тулы. В возрасте тридцати одного года во время посещения Афона он тяжело заболел и принял великую схиму. После выздоровления остался в Свято-Пантелеимоновом монастыре и в тридцать семь лет был назначен духовником, а в пятьдесят пять лет — настоятелем этой обители.

Другие два письма на Афон представляют собой ответы святителя Феофана на вопросы монаха Денасия (Юшкова, 1859–1938), будущего автора книг и журнальных публикаций, известного русскому читателю под псевдонимом Святогорец и как автор «Записок русского инока-афонца о своем путешествии по святогорским обителям». Вышеупомянутый архимандрит Макарий (Сушкин) незадолго до своей смерти благословил его на посещение афонских монастырей,

скитов и калив для записи всего интересного и назидательного в жизни их обитателей.

Первое письмо святителя Феофана монаху Денасию датировано 27 декабря 1889 г., второе — 10 апреля следующего года. Это был первый год странствий молодого инока по Афону. Находясь в самом начале более чем тридцатилетнего подвига странствования ради изучения духовного опыта современных ему афонитов, монах Денасий собрал немало сведений о творении молитвы Иисусовой и о признаках её благодатного действия на подвижника. Не решаясь публиковать их без критического анализа, он обращается с вопросами о молитве к епископу Феофану, а также представляет на его суд свои сомнения. В частности, его беспокоили мысли, не является ли его труд разорительным для его собственной молитвы и дела спасения.

Святитель-аскет прокомментировал с точки зрения святоотеческого учения различные приемы и правила творения Иисусовой молитвы, зафиксированные монахом Денасием, а также адресовал ему ряд личных советов о созидании и хранении внутреннего строя духовной жизни. В отличие от большинства предыдущих писем, данные два письма прежде не публиковались. Они были обнаружены сравнительно недавно на Афоне в архиве Русского Пантелеимонова монастыря среди рукописей святителя Феофана (Говорова).

Также сравнительно недавно стали известны письма святителя, адресованные студенту Казанской духовной академии, будущему иеросхимонаху Феодосию Карульскому (1869–1937). По окончании высшей духовной школы он стал профессором богословия, но предпочёл оставить перспективную карьеру и даже родину, чтобы поселиться на Афоне и проводить строгую жизнь монаха-отшельника. Письма к нему святителя Феофана были опубликованы в 2001 г. в журнале «Русский паломник», который с 1990 г. издается в США братством преподобного Германа Аляскинского.

Эти письма епископ написал незадолго до своей кончины. Очевидно, по этой причине в них с неподдельной простотой отображена реальность вечного блаженства, уготованного всем, любящим Господа (ср. 1 Кор. 2, 9). Несмотря на то, что на момент написания данных писем их адресата формально нельзя отнести к монашествующим, святитель в них раскрывает молодому человеку духовную высоту православной исихии, и нетрудно предположить, что они во многом повлияли на выбор жизненного пути афонского старца.

Во второй половине XIX в. учение об Иисусовой молитве было известно благодаря возрождению в монастырях умного делания и связанного с ним старчества, а также переводческим и издательским трудам самого святителя Феофана. Содержание писем епископа-затворника указанным лицам дополняет и углубляет его учение о спасении. Оно содержит практические наставления святителя об умном делании, в которых можно выделить ряд общих правил и ключевых положений.

Далее разберем ряд позиций, на которые особо обращает внимание своих корреспондентов святитель Феофан.

- **Нужно добиваться внутренней молитвы**

Святитель подчёркивает, что самое важное, на чём следует сосредоточиться и к чему стремиться, — это «установиться в памяти Божией или ходить в присутствии Божиим»⁵. Этой цели должна быть подчинена вся деятельность христианина, особенно монаха, как всецело посвятившего себя Христу.

Для достижения этой цели подходят разные средства: не только творение молитвы Иисусовой, но и хождение в храм на богослужения, поклоны и вообще всё, что составляет строй христианской жизни. Главное, делать это не механически, не ради установленного порядка, а в неизменной памяти о Господе всеведущем и вседущем. Каждому христианину святитель говорит: «Что хочешь делай, только добейся до того, чтобы быть всегда в памяти Божией»⁶.

Он лично знал подвижников, которые достигали подобного состояния без каких-либо приёмов совершения молитвы и даже вообще не читали Иисусовой молитвы. Один такой подвижник, с которым святитель встретился в Киеве, утверждал, что не знает за что, но непрестанную память Божию ему дал Сам Господь. Именно такой Божий дар, по мысли Святителя, «иметь надо в цели»⁷. В древних монастырях для её достижения учили наизусть Псалтирь, чтобы в дороге или во время занятий рукоделием повторять отдельные стихи из псалмов. Также можно читать и другие краткие молитвы: например, евангельского мытаря (см. Лк. 18, 13) или двадцать четыре молитвы святителя Иоанна Златоуста⁸.

5 Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874 // Тамбовские епархиальные ведомости. 1894. № 36. С. 681.

6 Там же. С. 681–682.

7 Там же. С. 682.

8 Письмо епископа Феофана монаху Денасию (Юшкову) от 27 декабря 1889 // АРПМА. Оп. 24. Ед. хр. 4327. Л. 1013–1014.

Состояние, о котором упоминал ещё царь Давид: «*Всегда видел я пред собою Господа*» (Пс. 15, 8), святитель Феофан намеренно назвал внутренней молитвой. «Слово — “внутренняя молитва” невзначай мне пришло... Но оно очень хорошо выражает дело, — признается он отцу Тихону (Ципляковскому). — И его надо ставить там, где говорить стали — молитва Иисусова»⁹. Обрести её плоды можно «даже без всякой словесной молитвы — чрез одно ума и сердца к Богу устремление»¹⁰.

• **Прийти к внутренней молитве удобно через молитву Иисусову**

Как о хорошем способе научиться «ходить пред Богом» епископ Феофан неоднократно упоминает об Иисусовой молитве¹¹. Но вместе с тем он предостерегает от превращения её в самоцель. Произнесение слов Иисусовой молитвы в любой известной форме¹² является внешней, а не внутренней молитвой. Святитель признаёт оставившимся на половине пути того, кто приобрёл навык Иисусовой молитвы и посчитал это достаточным¹³.

Стоит отметить, что, по утверждению епископа-аскета, сила заключается не в самих по себе словах молитвы, а в том духовном настроении, которое они порождают — в «страхе Божиим, и в преданности Богу, и во всегдашнем внимании к Богу, и Ему предстоянии умном»¹⁴. Если ни одна из этих добродетелей не создается, то произнесение известных слов не приносит духовных плодов, и цель молитвенного подвига так и остаётся недостигнутой. «Хорошо, у кого навязло на языке имя Иисусово, — пишет святитель. — Но можно при этом совсем не помнить о Господе и даже держать мысли противные

9 Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874. С. 682.

10 Там же. С. 681.

11 См.: Письмо епископа Феофана валаамскому схимонаху Агапию от 7 августа 1884 // СПб ИИРАН. Ф. 3. Оп. 3. Ед. хр. 186а. Л. 1–2 об.; Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874. С. 681–683; Письмо епископа Феофана студенту Казанской духовной академии, а в будущем старцу Феодосию Карульскому от 15 декабря 1893 // Русский паломник. 2001. № 24. С. 105–107.

12 В одном из писем схимонаху Денасию (Юшкову) святитель отвечает: «Какими словами молиться? Ведь уж определено у старцев: когда всею молитвою Г. И. Х. С. Б. П. М., когда половинкою... Г. И. Х. П. М. или И. С. Б. П. М. Как находите лучше, так и молитесь» (Письмо епископа Феофана монаху Денасию (Юшкову) от 27 декабря 1889 // АРПМА. Оп. 24. Ед. хр. 4327. Л. 1010–1029.)

13 См.: Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874.

14 Письмо епископа Феофана валаамскому схимонаху Агапию от 7 августа 1884. Л. 1 об.

Ему»¹⁵. Молитва, как и любой другой аскетический подвиг, должна быть направлена на подготовку души молящегося принять благодать Святого Духа.

- **Желающему научиться внутренней молитве следует читать книгу «Невидимая брань» и следовать советам опытного наставника**

Чтобы избежать ошибок, тому, кто проходит подвиг молитвы, полезно сначала уяснить, а затем не упускать из виду общие положения по этому вопросу, изложенные в книге «Невидимая брань»¹⁶. Все, возникающие на практике вопросы, а также все мысли следует поверять опытному в молитве наставнику, особенно если практикуется «художественное творение сей молитвы»¹⁷.

- **Внутреннее делание требует соблюдения определенных условий и подготовки**

Обрести и удержать внутреннюю молитву невозможно без праведной, богоугодной жизни и искреннего покаяния во всём, в чём укоряет совесть¹⁸. Если остаются неизжитыми грубые страсти, если человек живет с лукавой совестью, оправдывая свои грехи и греховные навыки, но при этом творит Иисусову молитву, то это порождает глубокий внутренний «разлад, прогоняющий всякую мирность сердца»¹⁹ и может привести к помрачению рассудка.

Свидетельством о готовности к занятию Иисусовой молитвой являются умиление сердца и память Божия, в которые по временам приходит сердце во время совершения общих для всех молитв, будь то во время богослужения или при выполнении келейного правила. Святитель Феофан строго советует наставнику ждать, пока сердце инок не начнет «согреваться от обычных уставных молитв в церкви и в келии», и тогда только начинать учить его молитве Иисусовой.

15 Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874. С. 683.

16 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 26 февраля 1887 // Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инок относительно различных деланий монашеской жизни. Тамбов, 1894. С. 4.

17 Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874. С. 681.

18 См.: Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 22 октября 1887.

19 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 4 марта 1890. С. 33.

«Без соблюдения этого правила Вы скоро наделаете кукл»²⁰, — предупреждает святитель.

Относительно тела он советовал облегчать его «малоястием, и малоспанием, и преутруждением»²¹.

В отношении внешнего поведения также необходимо держаться правил, которые помогают сосредоточиться на памяти Божией: удаляться от общения, не вступать в разговоры и споры. Общее наставление святителя для желающих хранить внутреннюю молитву таково: «Наблюдайте, что вызывает изнутри (т. е. из предстояния Богу — *Митр. К.*) и удаляет от того»²², чтобы впредь не допускать охлаждения и невнимания.

• Творить внутреннюю молитву надо только в сердце

В полном согласии со святоотеческим учением об умной молитве святитель Феофан подчеркивал, что при её совершении ум должен находиться вниманием в сердце²³, и пояснял, что сердце находится там, «где отзывается и чувствуется печаль, радость, гнев и проч.»²⁴.

Признавая, что корнем доброго внутреннего строя всегда является «страх Божий»²⁵, епископ-аскет наставлял, что Господу нужно благоговейное сердце. Сущность непрестанной молитвы, по его словам, «в сем и состоит, чтобы всегда благоговейно стоять пред Богом»²⁶. Это основное правило необходимо соблюдать при любом способе совершения молитвы. Её можно читать порой вслух, порой беззвучно, но всегда прилагать всё старание, чтобы она «исходила из сердца»²⁷.

- 20 Письмо епископа Феофана архимандриту Агафангелу, настоятелю Александрo-Свирского монастыря от 30 августа 1892. Л. 28 об.
- 21 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 22 октября 1887. С. 7.
- 22 Письмо епископа Феофана студенту Казанской духовной академии, а в будущем старцу Феодосию Карульскому от 15 декабря 1893 // Русский паломник. 2001. № 24. С. 106.
- 23 См.: Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 24 марта 1888.
- 24 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 22 октября 1887. С. 6.
- 25 См.: Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 26 февраля 1887.
- 26 Письмо епископа Феофана настоятелю Задонского Богородицкого монастыря архимандриту Димитрию (Григорьеву) 9 марта 1880 // Собрание писем. Вып. III. С. 189.
- 27 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 15 октября 1889. С. 26.

- **Искусственные приёмы не всегда созидают внутреннюю молитву**

Письма, которые епископ Феофан получал в затворе, содержали немало вопросов о различных искусственных приемах её совершения. В ответах святителя неоднократно повторяется его наставление избегать человеческих измышлений на этот счёт, которые он мягко именовал «причудами»²⁸. Своим адресатам он неизменно советовал при совершении молитвы держаться простоты детской веры во Христа Спасителя²⁹, а «о дыхании, положении головы и прочем лучше не думать совсем»³⁰.

По мнению святителя, причиной надуманных молитвенных приемов является недостаток веры. В результате человек вместо самой молитвы — предстояния Господу, сосредотачивается на том, как ему совершать молитву, думает о второстепенных или посторонних вещах: «про язык, и про губы, и про дыхание, и про голову с бороною, и про сидение»³¹.

Духовная молитва «творится умным путём»³². Она не требует натиска внимания к сердцу, стеснённого дыхания и подобных телесных напряжений. Всё, что требуется от подвижника, — это возносить ум и сердце к Богу, иначе молитвы не будет, «какие слова ни будь, какое положение ни возьми»³³.

- **Следует избегать сухого формализма**

При занятии Иисусовой молитвой необходимо и богомыслие, «иначе это сухая пища»³⁴. Размышление о Боге должно удерживать ум от рассеяния, не давать уклониться в формализм. В этой связи

28 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры 31 июля 1891. С. 46.

29 См.: Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 15 октября 1889. С. 6.

30 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 26 февраля 1887. С. 4.

31 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 15 октября 1889. С. 26.

32 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры 7 июля 1889. С. 22.

33 Письмо епископа Феофана монаху Денасию (Юшкову) от 27 декабря 1889. Л. 1014.

34 Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874. С. 683.

святитель Феофан приводит совет стоять на молитве как на Страшном Суде и молить Судию о помиловании³⁵.

• **Опасно искать от молитвы псевдоблагодатных действий**

Особенно подробно об этом Святитель пишет монаху Денасию. В частности, он поясняет вред мнительности: «Воткнёт человек всё внимание в сердце — это телесное, и трубит: Г. I. X. С. Б. помилуй мя! По времени от этого показывается теплота, и не благодатная, а животная. Но делателю сему она показывается благодатною. Это заставляет его больше налегать на сердце и выжимать теплоту. Чем дальше, тем больше. От теплоты — раздражение нервов, а от этого — сотрясения и всхлипывания. И то и другое нравится. И по сей причине делается желательным и ищется. От частого повторения это обращается в привычку и обнаруживаться начинает неудержимо. Вот и всё. Это нервное раздражение, кровавое разгорячение... тоже, что бывает с кликушами»³⁶.

Монах Денасий выслал святителю книгу об Иисусовой молитве и признаках её действия в душе. Этой книгой руководствовались некоторые афонские иноки. В ответном письме епископ Феофан недвусмысленно осудил искание любых псевдоблагодатных действий от молитвенных трудов. «Молитва Иисусова велика и драгоценна, и навык в ней многоплоден. Не унижайте его, приплетая к ней дурачества в виде криков, кривляний, конвульсий и валяний по полу, как пишется в той дурацкой книге»³⁷.

Во время молитвы не надо ожидать появления даже особенных чувств и восторгов, довольствуясь теми, что посылает Господь, и самое лучшее из них — это «дух сокрушен»³⁸. Искать следует только одного — «живого осязаемого общения с Господом»³⁹, а это дар благодати.

35 См.: Письмо епископа Феофана настоятелю Задонского Богородицкого монастыря архимандриту Димитрию (Григорьеву) 22 января 1879 // Тамбовские епархиальные ведомости. 1894. № 34. С. 629–630.

36 Письмо епископа Феофана монаху Денасию (Юшкову) от 27 декабря 1889 // АРПМА. Оп. 24. Ед. хр. 4327. Л. 1011.

37 Там же.

38 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры 7 июля 1889. С. 22.

39 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры от 22 октября 1887. С. 4.

• **Следует различать благодатные плоды внутренней молитвы от естественных**

Проходя правильно подвиг внутренней молитвы, подвижник сначала ощущает на себе её естественные плоды. В их числе святитель Феофан называет собранность, благоговение, страх Божий, хранение языка, память смертную, мир помыслов и появление сердечной теплоты⁴⁰, предупреждая от гордости и самомнения тех, кто замечает таковые изменения в себе.

От естественных даров молитвы святитель отличает дар благодати — «молитву духовную»⁴¹. В другом письме он поясняет, что «благодатное действие молитвы мирно углубляет душу в Господа Спасителя, где она без слов молится или пребывает в молитвенном состоянии»⁴². Непрестанная молитва приносит внутреннюю свободу, отрадное состояние, неотступное зрение Бога, детское простосердечие, мир помыслов, огонь в сердце⁴³. А до тех пор пока не начнет действовать благодать Божия, «что бы мы ни делали, каких бы подвигов начать, что... мы — плёвые личности, на которые Бог и взглянуть не хочет»⁴⁴.

Таким образом, учение святителя Феофана о внутренней молитве, основанное на личном прохождении подвига исихии, не приносит ничего принципиально нового в учение древних аскетов, но актуализирует святоотеческую мудрость для современников.

Архивные документы

Письмо епископа Феофана архимандриту Агафангелу, настоятелю Александро-Свирского монастыря от 30 августа 1892 // СПб. ИИРАН. Ф. 3. Оп. 3. Ед. хр. 186а. Л. 28–29 об.

Письмо епископа Феофана валаамскому схимонаху Агапию от 7 августа 1884 // СПб. ИИРАН. Ф. 3. Оп. 3. Ед. хр. 186а. Л. 1–2 об.

Письмо епископа Феофана монаху Денасию (Юшкову) от 27 декабря 1889 // АРПМА. Оп. 24. Ед. хр. 4327. Л. 1010–1029.

40 См.: Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874. С. 4.

41 Письмо епископа Феофана Герману (Гомзину), иеромонаху Черниговско-Гецсиманского скита Троице-Сергиевой лавры 31 июля 1891. С. 47.

42 Письмо епископа Феофана монаху Денасию (Юшкову) от 10 апреля 1890 // АРПМА. Оп. 24. Ед. хр. 4327. Л. 1040.

43 См.: Письмо епископа Феофана студенту Казанской духовной академии, в будущем старцу Феодосию Карульскому от 1 ноября 1893.

44 Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874. С. 682.

Письмо епископа Феофана монаху Денасию (Юшкову) от 10 апреля 1890 // АРПМА. Оп. 24. Ед. хр. 4327. Л. 1037–1044.

Источники

- Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, 1815–1894: в 5 томах. Т. 1, 2 / ред. совет: митрополит Климент (Капалин) и др. М.: Издат. Совет РПЦ, 2016; 2019.
- Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Тамбов: Тип. Губ. прав., 1894. С. 3–47.
- Письмо епископа Феофана настоятелю Задонского Богородицкого монастыря архимандриту Димитрию (Григорьеву) 22 января 1879 // ТЕВ. 1894. № 34. С. 628–631.
- Письмо епископа Феофана настоятелю Задонского Богородицкого монастыря архимандриту Димитрию (Григорьеву) 9 марта 1880 // Собрание писем. Вып. III. С. 188–189.
- Письмо епископа Феофана о. Тихону (Ципляковскому) от 29 сентября 1874 // ТЕВ. 1894. № 36. С. 681–683.
- Письмо епископа Феофана студенту Казанской духовной академии, в будущем старцу Феодосию Карульскому, от 1 ноября 1893 // РП. 2001. № 24. С. 104.
- Письмо епископа Феофана студенту Казанской духовной академии, а в будущем старцу Феодосию Карульскому от 15 декабря 1893 // РП. 2001. № 24. С. 105–107.
- Русский Афонский Отечник XIX–XX веков / глав. ред. серии иеромонах Макарий (Макиенко). Святая Гора: Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне, 2012.

The Doctrine of Intelligent Doing in the Letters of Saint Theophan the Recluse to the Monastics

Clement (Kapalin)

Metropolitan of Kaluga and Borovsk

PhD in Theology

Doctor of Historical Sciences

Chairman at the Publishing Council

of the Russian Orthodox Church

Rector of Kaluga Theological Seminary

20/3, building 2 Pogodinskaya, Moscow 119435, Russia

mit.kliment@yandex.ru

For citation: Clement (Kapalin), metropolitan of Kaluga and Borovsk. "The Doctrine of Intelligent Doing in the Letters of Saint Theophan the Recluse to the Monastics". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 154–167 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-154-167

Abstract. The purpose of this article is to identify the features of the ideas of the inner prayer of the SVT. Theophanes the Recluse, a well-known ascetic and teacher of prayer in the Church. For this purpose, his letters are studied, since the Bishop, having gone into retirement, was not only engaged in divine thought and the study of the Holy fathers of the Ancient Church, but also conducted an active correspondence with various people: both laymen and monastics. In correspondence, he raises various topics, but pays special attention to prayer. This article provides an analysis of the teachings about prayer, contained in letters to eight recipients. All these persons were undergoing the feat of Orthodox hesychia, and they turned to Saint Theophanes with questions about intelligent work. The Bishop does not present a complete understanding of the prayer, but in each letter, answering questions, reveals its separate sides. Some of the letters studied in the article have already been published in various publications, and some have not yet been published and are stored in the archive of St. Panteleimon's monastery on mount Athos. The result of the research was the conclusion: the teaching of Saint Theophanes on inner prayer, based on the personal passage of the feat of hesychia, does not bring anything fundamentally new to the teaching of ancient ascetics, but actualizes patristic wisdom for contemporaries.

Keywords: God, Jesus prayer, Saint Theophanes, monk, mind, heart, Athos.

References

- Kapalin K. (ed.) (2016; 2019) *Letopis' zhizni i tvorenij svjatitelja Feofana, Zatvornika Vyshenskogo, 1815–1894: v 5 tomah [Chronicle of the Life and Works of Saint Theophan, The Recluse of Vyshensk, 1815–1894: in 5 volumes. Vol. 1, 2]. T. 1, 2.* Moscow: Izdat. Sovet RPC.
- Makienko M. (ed.) (2012) *Russkij Afonskij Otechnik XIX–XX vekov [Russian Athos Otrichnik of the XIX–XX Centuries].* Svjataja Gora: Russkij Svjato-Panteleimonov monastyr' na Afone.

ГОМИЛЕТИКА

ДУХОВНО- ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ТРУДЫ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА НА ВЛАДИМИРСКОЙ КАФЕДРЕ

«ВЛАДИМИРСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ
ВЕДОМОСТИ»

Питирим (Творогов)

епископ Звенигородский
ректор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pitirim@yandex.ru

Для цитирования: *Питирим (Творогов), епископ Звенигородский. Духовно-просветительские труды святителя Феофана на Владимирской кафедре. «Владимирские епархиальные ведомости» // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 168–178. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-168-178*

Аннотация

УДК 261.5 (281.93)

Основной целью исследования является описание трудов свт. Феофана по учреждению церковного периодического издания «Владимирские епархиальные ведомости». Для этого в первую очередь излагается история учреждения и развития «Епархиальных ведомостей» в Русской Православной Церкви в целом, а затем рассматривается подробный план конкретного издания Владимирской епархии, каким он виделся зачинателю этого важного дела, раскрывается его роль в жизни епархиального духовенства и паствы, показывается духовно-просветительское значение этого печатного органа. В итоге автор делает вывод, что целью трудов епископа было вовлечение местного духовенства в активную церковную жизнь совместно с паствой. В наше время выпуски данного журнала являются ценнейшим источником сведений об истории Владимирской епархии.

Ключевые слова: церковное просвещение, Русская Православная Церковь, святитель Феофан (Творогов), Владимирская епархия, «Владимирские епархиальные ведомости».

Двадцать второго июля 1863 г. Священный Синод высочайше утвердил доклад о назначении епископа Тамбовского Феофана на открывшуюся во Владимирской епархии архиерейскую вакансию.

Владимирская епархия к началу архипастырских трудов преосвященного Феофана включала 20 мужских монастырей и 8 женских, 1152 церкви, 270 духовных училищ. Предметом самых усердных забот нового владыки стали церковно-приходские школы и духовные учебные заведения епархии.

В «Слове при вступлении на Владимирскую кафедру», произнесенном 1 сентября 1863 г., Преосвященный отметил: «Христианство, предлагая нам образец высокого совершенства, подает к тому и все должные средства. Оно есть лествица, возводящая на небо, путь, ведущий в живот, врачевство, исцеляющее все немощи наши и несовершенства. Лествица сия уже утверждена и многих возвела на небо. Не перестраивать ее нужно, а восходить по ней. Путь сей уже испытан: он прост, для всех виден и верен. Было бы неразумно тратить время и труды на проложение нового пути или на исправление по своему уже проложенного. Пролагая новый путь, можно по близорукости направить его в пагубу, а переустроая — только испортить, наделавши рытвин и перекопов. Идти надо по указуемому пути, а не вопить без смысла: не лучше ли сюда пойти, не лучше ли туда уклониться, праздно вперив очи кто весть куда или бесполезно бегая взад и вперед. Врачевство христианства пред целым светом доказало и доказывает свою целительность на всех, кто пользуется им без всяких суемудрых умничаний. Было бы непростительной ошибкой покушаться отменить из его целительных составов то одно, то другое, то третье. Рецепт сей на небе составлен и исполняется из небесных веществ. Покушаясь его поправить, земнородные самонадеянно берут на себя дело, совершенно превышающее силы их и пагубное. Не исправлять лекарство, а пользоваться им надо в простоте веры, чтоб оздравиться его целительной силой. Понятно теперь вам, что значит в христианстве стоять и тещи»¹.

Имея богатый опыт окормления Тамбовской епархии, епископ Феофан как пастырь и учитель веры и благочестия определил широкую программу своего духовно-просветительского служения на Владимирской кафедре. Важное место в ней занимали «Влади-

1 От редакции Владимирских епархиальных ведомостей // Владимирские епархиальные ведомости. Владимир, 1865. № 1. С. 31–38.

мирские епархиальные ведомости»² – учреждение и развитие главного епархиального периодического издания, дающего более широкие возможности попечения о вверенной пастве.

«Епархиальные ведомости»³ были обязаны своим появлением в России свт. Иннокентию (Борисову). Его имя для свт. Феофана – как в молодости, так и в зрелые годы – неизменно оставалось на высоте и во многом определяло направление жизненных путей. Так было и в Орловской семинарии, воспитанниками которой в разные годы были оба иерарха; и в Киевской духовной академии, где в период ректората епископа Иннокентия обучался Георгий Говоров, будущий епископ Феофан. Идея свт. Иннокентия издавать «Епархиальные ведомости» была подхвачена епископом Феофаном сначала на Тамбовской, а затем и на Владимирской кафедрах.

Программу первых «Епархиальных ведомостей» свт. Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический, составил в 1853 г. Примером для нового издания послужили «Губернские ведомости» — официальная газета, начавшая выходить с 1838 г. сразу в сорока четырех губерниях. Но к изданию «Херсонские епархиальные ведомости» были разрешены Святейшим Синодом не сразу, а уже после кончины Преосвященного, в ноябре 1859 г. Состояли «Херсонские епархиальные ведомости» из двух частей: официальной и неофициальной, которая иногда получала подзаголовок «Прибавления».

- 2 См.: *Андреев Г. Л., Троицкий А., свящ.* Христианские периодические издания на русском языке: Библиографический обзор // Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 528–559. Отдельно о «Владимирских епархиальных ведомостях»: *Рункевич С. Г.* Владимирские епархиальные ведомости // ПБЭ. Петроград, 1902. Т. 3. С. 626–630; *Троицкий А., прот.* Владимирские епархиальные ведомости // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 64–65. Содержание ВЕВ в период взаимодействия с ними свт. Феофана указано в: *Извольский Д. И., свящ.* Алфавитный указатель статей духовно-нравственного и религиозного содержания, речей, слов и поучений, помещенных в неофициальной части Владимирских епархиальных ведомостей за 16 лет их издания, 1865–1880 гг. Владимир, 1882; *Смирнов А. В.* Указатель содержания неофициальной части Владимирских губернских ведомостей с 1838 по 1900 г. включительно и Владимирских епархиальных ведомостей, с 1865 по 1900 г. включительно. Владимир, 1902; *Экземплярский В. И.* Алфавитный указатель распоряжений и известий духовного и гражданского правительства, помещенных в официальной части Владимирских епархиальных ведомостей за 15 лет их издания, 1865–1879 гг. Владимир, 1881.
- 3 См.: *Рункевич С. Г.* Епархиальные ведомости. С. 451–454; *Троицкий А., прот.* Епархиальные ведомости // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 493–497; *Нетужилов К. Е.* Епархиальная периодическая печать в дореволюционной России // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2006. № 7 (21). С. 174–182.

Представление Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, об учреждении «Владимирских епархиальных ведомостей» было направлено в Святейший Синод 20 августа 1864 г.: «По примеру других епархий, желая учредить и во вверенной мне Владимирской епархии издание “Епархиальных ведомостей” и прилагая при сем программу на оные, покорнейше прошу Святейший Правительствующий Синод разрешить сие издание с дозволением и цензуре быть здесь же во Владимире. Издание берут на себя начальство и наставники семинарии»⁴.

В официальной части «Владимирских епархиальных ведомостей» планировалось, во-первых, помещать распоряжения и постановления правительства относительно церковной жизни: высочайшие манифесты и повеления, грамоты и рескрипты по духовному ведомству, указы и распоряжения Священного Синода: и общие, и относящиеся собственно к Владимирской епархии и не подлежащие тайне. Также в официальной части отводилось место указам и правительственным распоряжениям, прежде обнародованным, но имевшим особенную важность по местным и временным обстоятельствам для владимирского духовенства. И, наконец, в первом разделе официальной части было намечено публиковать распоряжения Владимирского епархиального начальства, касающиеся всей епархии или ее части.

В разделе «Известия» предлагалось создать пять рубрик.

Первая из них предназначалась для сообщений о новых духовных учреждениях, о перемене высших правительственных лиц духовного ведомства, о высочайших наградах, о изъявлении благословения и благодарности Священного Синода, епархиального и духовно-училищного начальства лицам духовным и светским, состоящим на службе в епархии и духовно-училищном ведомстве, а также оказавшим пользу Церкви и духовному образованию во Владимирской губернии.

Во второй рубрике «Известий» отражались новости о назначении и увольнении должностных лиц местной консистории, семинарии, духовных правлений, училищ и др.

Третья рубрика отводилась сообщениям об открытии новых приходов или упразднении прежних, об их увеличении или сокра-

4 Представление Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, в Святейший Синод об учреждении «Владимирских епархиальных ведомостей», 20 августа 1864 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 145. Ед. хр. 1608. Л. 1.

щении, о постройке, улучшении или освящении церквей, об учреждении монастырей и общин, о богоугодных подвигах и пожертвованиях в пользу церквей, монастырей и других духовных учреждений, об улучшении благосостояния духовенства, о замечательных происшествиях в епархии.

Четвертая рубрика посвящалась материалам о библиотеках при церквях, о состоянии существующих под руководством духовенства школ, о содействии духовенства народному образованию.

Наконец, в пятой рубрике «Известий» планировалось печатать выдержки из отчетов епархиального и училищного управлений: по консистории, семинарии, попечительству, приходским училищам, богадельням и прочее.

Раздел «Вызовы и объявления» должен был отличаться чрезвычайным разнообразием материалов, насущных и актуальных для повседневной жизни епархии. Здесь предполагалось размещать вызовы просителей и лиц духовного звания в консисторию, семинарское правление и проч. на основании существующих правил, а также объявления о праздных священно- и церковнослужительских местах, о постройках и подрядах по епархиальному ведомству; приглашения к участию в благочестивых предприятиях и на помощь страждущим; объявления семинарского правления по делам, касающимся епархиального духовенства; разрядные списки воспитанников, окончивших курс семинарии.

Неофициальная часть «Владимирских епархиальных ведомостей» предназначалась для широкого круга материалов экзегетического и аскетического характера, духовно-нравственных и гомилетических сочинений, публицистики, переводов творений святых отцов и др.

Читателям предоставлялись свод текстов Священного Писания на ту или другую мысль с изъяснениями относительно церковного праздника; объяснения паремий, Апостолов, Евангелий и по частям всего обрядового богослужения, переводов синаксарей, изложение служб церковных, *жития местночтимых святых*, а также выписки из творений святых отцов и писателей духовных, имеющих отношение к духовным нуждам паствы и к руководству пастырей по местным обстоятельствам.

Материал неофициальной части составляли оригинальные статьи догматического и нравственного содержания, востребованные религиозным состоянием епархии, и статьи общего духовно-лите-

ратурного содержания – лучшие образцы умственных трудов местного духовенства.

Поучения и беседы владимирского духовенства, особенно приспособленные к пониманию простого народа, также отбираемые для публикации в неофициальной части, могли быть примером пастырских простых наставлений при разных случаях жизни. В них указывались предметы, о которых в праздничные, воскресные и постные дни уместно было бы предлагать поучения народу, учитывая его нравственные недуги; излагались опыты и советы священнослужителям относительно успешного изложения в кругу прихожан истин веры и нравственности.

Просветительское значение имели материалы по истории и статистике: описания замечательных исторических событий и церковных древностей Владимирской епархии, церквей, монастырей, святых икон, утварей, крестных ходов и др.; статьи о церковной и нравственно-религиозной жизни народа и духовенства в прошлом и настоящем, о мерах к улучшению быта духовенства и развитию нравственного воспитания в народе.

Также в неофициальной части отводилось место актуальным для Владимирской епархии исследованиям о раскольниках и сектантах, об их религиозных воззрениях и жизни, о характере их отношений к православному духовенству и народу, а также материалам о поверьях и предрассудках простого народа. Уместными в этом отношении представлялись заметки с указанием мер и способов к обращению раскольников и искоренению народных суеверий.

Включались в неофициальную часть сообщения о событиях современной жизни, особенно важных по своему влиянию на Церковь и государство, замечательные в религиозном отношении известия, особенно важные для епархии.

Читателям планировалось предложить воспоминания о лицах, оставивших по себе добрую память во Владимирской епархии высокими чертами личного характера, христианской жизнью, служением на пользу ближнего и участием в деле местного духовного и народного развития. Эти материалы нередко сопровождали биографии или некрологи замечательных должностных лиц и священнослужителей епархии.

Анонсировались назидательные размышления, духовные советы, примеры благочестия в различных состояниях и обстоятельствах жизни, заимствованные из житий святых, также случаи особен-

ного действия благодати Божией в современной жизни и рассказы или воспоминания о знаменательных и назидательных событиях.

Важное место отводилось вопросам православной педагогики. В статьях должны были содержаться педагогические указания относительно физического, умственного и нравственного воспитания детей как в школах, так и в домах родителей; заметки о ходе домашнего и школьного воспитания детей духовенства и народа, о причинах его успеха или неуспеха, о влиянии домашнего учения на школьное образование и школьного образования на домашнюю жизнь.

Как неперменные рассматривались ответы на вопросы читателей, недоумения и нужды по разным предметам и случаям службы и деятельности духовенства, основанные на канонических, церковных и гражданских действующих законах.

Для расширения читательского кругозора предполагались перепечатки из духовных и светских журналов статей и заметок, которые могли интересовать духовенство и быть полезны ему и пастве, а также библиографические справки по наиболее важным вопросам.

Неофициальная часть «Владимирских епархиальных ведомостей» была призвана отражать общепользные сведения по естественным наукам, просто и доступно изложенные, в качестве подспорья к программным предметам семинарского курса и в помощь священникам в толковании предметов, суеверно воспринимаемых народом или необходимых духовенству в его домашнем быту и в его отношении к пастве.

Слушание Представления Преосвященного Феофана, епископа Владимирского, о разрешении на издание «Владимирских епархиальных ведомостей» прошло в Священном Синоде 7 сентября 1864 г. По его результатам было приказано: «Рассмотрев представленную преосвященным Феофаном программу “Владимирских епархиальных ведомостей” и находя неудобным помещать в оных исследования о раскольниках и иноверцах епархии, а также предрассудках простого народа с указанием мер и способов к обращению раскольников и искоренению народных суеверий (Неофициальная часть, п. V), Священный Синод определяет испрашиваемое преосвященным Феофаном издание “Владимирских епархиальных ведомостей” по представленной им, преосвященным, программе разрешить с тем, однако же, чтобы:

- 1) V пункт программы неофициальной части “Ведомостей”, в коем обозначены выше изъясненные исследования о расколе и народных суевериях, был исключен из оной программы;

- 2) жизнеописания местных святых, в полном виде и в первый раз предназначенные в печать, не иначе были помещаемы в неофициальной части “Ведомостей”, как по предварительном представлении оных на рассмотрение Священного Синода, на основании 257 ст. цен. устава (т. XVI изд. 1857 г.);
- 3) рассмотрение всех прочих статей, предназначенных для “Епархиальных ведомостей”, равно и составление сих статей поручено было вполне благонадежным лицам духовного ведомства по непосредственному усмотрению и под личным наблюдением преосвященного»⁵.

Одно из объявлений о предстоящем выходе первого номера нового церковного периодического издания вскоре было опубликовано на страницах «Тамбовских епархиальных ведомостей» 15 декабря 1864 г.: «Владимирские епархиальные ведомости» будут издаваемы два раза в месяц — 1 и 15 числа, тетрадями в восьмую долю листа, заключающими в себе от 3,5 до 4 печатных листов. По утвержденной Священным Синодом от сентября 21 дня 1864 г. программе»⁶.

1865 г. стал первым годом издания основанных епископом Феофаном «Владимирских епархиальных ведомостей», вскоре завоевавших популярность и, как показала практика, востребованных читателями. Между тем задача, поставленная епископом, предполагала активное вовлечение в духовно-просветительскую работу епархиального духовенства. Подводя итоги первого года, «Владимирские епархиальные ведомости» обратились к читателям с приглашением к посильному участию в трудах редакции «для собственной же пользы»: «Редакция должна сознаться, что в текущем году со стороны местного духовенства она очень мало видела деятельного сочувствия к издаваемому ею местному органу. Конечно, причиной этого не неспособность духовенства говорить о себе и нуждах своих или апатия к ним, а новость дела. И поэтому редакция надеется, что на втором году ее издание встретит более деятельное сочувствие к себе от местного духовенства, жизнь которого в настоящее время и сама в себе, и по своим отношениям к пастве и всему обще-

5 Указ Священного Синода по представлению Преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, о разрешении на издание «Владимирских епархиальных ведомостей», 7 сентября 1864 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 145. Ед. хр. 1608. Л. 5–6.

6 Об издании Владимирских епархиальных ведомостей в 1865 году // ТЕВ. 1864. № 24. С. 359.

ству настоятельно требует взаимного общения, разъяснения и общих сил»⁷.

При епископе Феофане вышло тридцать девять номеров «Владимирских епархиальных ведомостей». Издание продолжалось вплоть до 1917 г. и является ценнейшим источником сведений об истории Владимирской епархии Русской Православной Церкви.

Архивные документы

Представление Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, в Святейший Синод об учреждении «Владимирских епархиальных ведомостей», 20 августа 1864 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 145. Ед. хр. 1608. Л. 1.

Указ Священного Синода по представлению Преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, о разрешении на издание «Владимирских епархиальных ведомостей», 7 сентября 1864 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 145. Ед. хр. 1608. Л. 5–6.

Источники

Феофан (Говоров), еп. Владимирский и Суздальский. Слово при вступлении на Владимирскую кафедру // ВЕВ. 1865. № 1. С. 31–38.

Литература

Андреев Г. Л., Троицкий А., свящ. Христианские периодические издания на русском языке: Библиографический обзор // Христианство: Энциклопедический словарь. М.: Большая российская энциклопедия, 1995. Т. 3. С. 528–559.

Извольский Д. И., свящ. Алфавитный указатель статей духовно-нравственного и религиозного содержания, речей, слов и поучений, сказанных в разное время на разные случаи разными лицами; некрологов, библиографических очерков, известий и заметок, помещенных в неофициальной части Владимирских епархиальных ведомостей, за 16 лет их издания с 1865–1880 г. Владимир: Тип. П. Ф. Новгородского, 1882.

Нетужилов К. Е. Епархиальная периодическая печать в дореволюционной России // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2006. № 7 (21). С. 174–182.

Об издании Владимирских епархиальных ведомостей в 1865 году // ТЕВ. 1864. № 24. С. 359.

7 ВЕВ. 1865. № 22. С. 1236–1237.

- От редакции Владимирских епархиальных ведомостей // ВЕВ. 1865. № 22. С. 1236–1237.
- Рункевич С. Г. Владимирские епархиальные ведомости // ПБЭ. Петроград: Тип. А. П. Лопухина, 1902. Т. 3. С. 626–630.
- Рункевич С. Г. Епархиальные ведомости // ПБЭ. Петроград: Тип. А. П. Лопухина, 1904. Т. 5. С. 451–454.
- Смирнов А. В. Указатель содержания неофициальной части Владимирских губернских ведомостей с 1838 по 1900 г. включительно и Владимирских епархиальных ведомостей, с 1865 по 1900 г. включительно. Владимир: Тип. Губернского правления, 1902.
- Троицкий А., прот. Владимирские епархиальные ведомости // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 64–65.
- Троицкий А., прот. Епархиальные ведомости // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 493–497.
- Экземплярский В. И. Алфавитный указатель распоряжений и известий духовного и гражданского правительства, помещенных в официальной части Владимирских епархиальных ведомостей за 15 лет их издания, 1865–1879 гг. Владимир: Тип. П. Ф. Новгородского, 1881.

Spiritual-Educational Works of St. Theophanes at the Vladimir Cathedra. «Vladimir Diocesan Sheets»

Pitirim (Tvorogov) Bishop of Zvenigorod

Rector of Moscow Theological Academy

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

pitirim@yandex.ru

For citation: Pitirim (Tvorogov), bishop. "Spiritual-Educational Works of St. Theophanes at the Vladimir Cathedra. 'Vladimir Diocesan Sheets'". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 168–178 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-168-178

Abstract. The main purpose of the study is to describe the writings of St. Theophanes on the establishment of the church periodical «Vladimir diocesan sheets». Primarily I discuss the history and account of the emergence and development of the «Diocesan Vedomosti» that is described in the Russian Orthodox Church as a whole, and then display a detailed plan of the specific publication of the Vladimir diocese, which he saw as the initiator of this important matter. Its role in the life of the diocesan clergy and flock is revealed. The spiritual and educational significance of this printed organ is shown. As a result, the author concludes that the goal of the bishop's work was to involve the local clergy in active church life together with the flock. Nowadays, the issues of this journal are a valuable source of information about the history of the Vladimir diocese.

Keywords: Church Education, Russian Orthodox Church, St. Theophanes (Govorov), Vladimir Siocese, «Vladimir Diocesan Sheets».

References

- Andreev G. L., Troickij A. (1995) “Hristianskie periodicheskie izdanija na russkom jazyke: Bibliograficheskij obzor” [“Christian Periodicals in Russian: a Bibliographic Review”], in *Hristianstvo: Jenciklopedicheskij slovar’ [Big Russian Encyclopedia]*. Moscow: Bol’shaja rossijskaja jenciklopedija, vol. 3, pp. 528–559 (in Russian).
- Netuzhilov K. E. (2006) “Eparhial’naja periodicheskaja pechat’ v dorevoljucionnoj Rossii” [“Diocesan Periodical Press in Pre-revolutionary Russia”]. *Izvestija Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta im. A. I. Gercena [Proceedings of the Russian State Pedagogical University Named after A. I. Herzen]*, no. 7 (21), pp. 174–182 (in Russian).
- Troickij A. (2008) “Eparhial’nye vedomosti” [“Diocesan Bulletin”], in *Pravoslavnaja jenciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 18, pp. 493–497 (in Russian).
- Troickij A. (2005) “Vladimirskie eparhial’nye vedomosti” [“Vladimir Diocesan Bulletin”], in *Pravoslavnaja jenciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 9, pp. 64–65 (in Russian).

ФОРМИРОВАНИЕ ПАСТЫРСКОГО БОГОСЛОВИЯ КАК АКАДЕМИЧЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЫ НА ПРИМЕРЕ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (1814–1869 гг.)¹

Андрей Владимирович Дружинин

магистр теологии
аспирант богословского факультета ПСТГУ
заместитель начальника Учебного отдела ПСТБИ
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
head@pstbi.ru; andr.pstbi@gmail.com

Для цитирования: Дружинин А. В. Формирование пастырского богословия как академической дисциплины на примере Московской духовной академии (1814–1869) // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 179–201. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-179-201

Аннотация

УДК 27-46 (2-472) (271.22)

Цель статьи — проследить начальный этап развития одной из наиболее дискуссионных областей богословских наук — пастырского богословия — в учебном курсе духовных академий первой половины XIX в. на примере Московской духовной академии. Согласно уставу духовных училищ, академии должны были готовить преподавателей по семинарскому курсу пастырского богословия. Однако на практике в течение действия Устава 1814 г. преподавание и развитие данной дисциплины было сопряжено с рядом коллизий, зависящих как от внешних обстоятельств, так и от специфики

1 Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-90062.

концептуализации идеи пастырской подготовки. В историографии данный период развития пастырского богословия освещён скудно и тенденциозно. Мнение об отсутствии оригинальной пасторологической мысли в данный период складывается без учёта архивных источников, что является упущением. В связи с этим в докладе предлагается взгляд на генезис и содержание пастырского богословия на основании проработки материалов Московской духовной академии из архивных учреждений Москвы, датированных периодом с 1816 по 1869 г. Результаты исследования позволяют судить о значении пастырского богословия в дореволюционной духовной школе.

Ключевые слова: история богословского образования в России, духовная школа, пастырское богословие, пастырская подготовка, Московская духовная академия.

Введение

Сегодня перед нашими современниками стоит непростая задача: как в условиях изменяющихся духовно-учебных парадигм не ослабить пастырскую направленность образования, но придать ей новый импульс. На наш взгляд, эффективность решения проблем пастырской подготовки можно значительно увеличить, обращаясь к опыту наших предшественников. Особый интерес в этой связи представляет начальный этап концептуализации пастырской подготовки², который на данный момент скудно освещён в историографии³. Так, именно в начале XIX в. в России закрепляется

- 2 Определение хронологических рамок «начального этапа» обусловлено тем, что именно после преобразований реформы 1814 г. и построения иерархической системы духовных школ идёт детализация учебного курса в различных направлениях, в том числе и в направлении богословского осмысления деятельности пастыря.
- 3 Так, оригинальная историография по данному периоду представлена в основном магистерской диссертацией Иннокентия (Пустынского) об истории пастырского богословия в России (*Иннокентий (Пустынский), иером.* Пастырское богословие в России за XIX век. Сергиев Посад; ТСЛ, 1899), которая, однако, посвящена в основном семинариям и разборам более поздних курсов. Тот же уровень представлен в статье Н. К. Маккавейского (*Маккавейский Н. К.* Пастырское богословие и педагогика в курсе наук духовных академий // Труды Киевской духовной академии. 1898. № 2. С. 204–224). Наиболее полное современное исследование пастырского богословия в России заключено в работах Н. Ю. Сухой (*Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII – начало XIX в.) // Вестник ПСТГУ. 2009. № 1 (25). С. 25–43; *Сухова Н. Ю., Хондзинский П., свящ.* Пастырское богословие в системе дореволюционного духовного образования на примере Московской духовной академии // БВ. 2010. Т. 11/12. С. 291–341), в котором, однако, история дисциплины до 1869 г. в Московской духовной академии представлена

идея о специальной подготовке пастыря в рамках духовной школы, чему способствует реформа духовных училищ 1808–1814 гг. Богословская рефлексия пастырства в период действия Устава духовных училищ 1814 г. порождает проекты, которые конкретизировали идеи, заложенные реформой, и приближала духовно-учебный процесс к главной цели — воспитанию пастыря Церкви. Однако продуцируемые в рамках этой рефлексии проекты реализовывались непоследовательно и лишь отчасти. Одной из причин подобной ситуации можно считать медленное развитие пастырского богословия.

Положение пастырского богословия как учебной и научной дисциплины является одним из наиболее дискуссионных вопросов в российской духовно-учебной традиции. Несмотря на большое влияние латинских богословских парадигм в течение XVIII в., закрепление дисциплины в системе богословских наук в России происходит гораздо позже, чем в западноевропейском образовательном пространстве. В результате до сих пор не решён ряд вопросов о научном статусе пастырского богословия, о содержании дисциплины и её оптимальном нахождении в учебном курсе. Настоящая статья призвана пролить свет на столь малоисследованный период развития пастырского богословия, а использование при этом совокупности архивных источников о её преподавании составляет новизну исследования. Таким образом, целью данной статьи является определение значения пастырского богословия для развития пастырской подготовки в период действия Устава духовных училищ 1814 г. на примере МДА.

1. Характер архивных материалов по теме

Специфика исследования пастырского богословия в рассматриваемый период состоит в том, что нам доступно лишь два курса, опубликованных до 1869 г.⁴ Пастырское богословие, как и большинство дисциплин, преподавалось в духовных академиях преимущественно по рукописным конспектам, хотя и опиралось на рекомендованные классические книги. Таким образом, бóльшая часть богослов-

обзорно и без привлечения архивных источников. Всё это говорит о недостаточности существующих исследований.

4 Кирилл (Наумов), архим. Пастырское богословие. СПб., 1853; Пастырское богословие ректора Киевской духовной академии архимандрита Антония. Киев, 1851.

ской рефлексии о пастырстве, проведённой в рамках учебного курса, отражена только в архивных источниках.⁵

Учитывая малую сохранность лекций, наиболее информативными источниками, отражающими структуру и содержание учебных курсов, являются материалы делопроизводства внутреннего правления и конференции Московской духовной академии. Так, согласно Уставу 1814 г. по окончании полугодия каждый преподаватель должен был представить в правление отчёт о прочитанном курсе, а при окончании двухгодичного отделения представить полный конспект пройденного и темы, выносимые на испытания⁶. Таким образом, новизна представляемого исследования заключается в поиске и рассмотрении всех архивных источников, на основе которых можно реконструировать содержание курса пастырского богословия в Московской духовной академии в 1814–1869 гг.

Реконструкцию курса пастырского богословия в Московской духовной академии можно провести по материалам двух архивных фондов: фонда № 229 ЦГА Москвы и фонда № 172 НИОР РГБ. Оба фонда содержат материалы дореволюционного архива академии, который претерпел непростую судьбу и был разделён в 1920–1930-х гг. на две части⁷. В интересующий нас описи № 1 Ф. 172 НИОР РГБ сосредоточены дела конференции академии. Опись № 2 Ф. 229 ЦГА Москвы содержит дела внутреннего правления до 1869 г., однако в некоторых делах можно встретить части, относящиеся к делам конференции, не вошедшие в НИОР РГБ.

При этом необходимо учитывать сохранность и целостность архивных материалов относительно дореволюционного состояния. В ЦГА Москвы некоторые дела были более чем наполовину сформированы из россыпи: их отличало то, что часть листов содержала под-

5 Стоит также отметить, что до 1869 г. в отличие от других академий, в Московской духовной академии не было опубликовано курса пастырского богословия, что можно связать с позицией свт. Филарета относительно издания печатных курсов. Тем не менее отдельные части курсов Сергия (Ляпидевского) были опубликованы по его кончине, а отдельные тезисы курсов Платона (Фивейского) вошли в изданные в 1850–1860-х гг. книги пастырской направленности.

6 ПСЗРИ Т. XXXII. № 25673. § 183–201; 383–384.

7 Подробнее об истории архива и судьбе документов см.: *Сухова Н. Ю.* Из истории документального собрания Московской духовной академии // Отечественные архивы. 2001. № 4. С. 22–29.

писи ректоров, возглавлявших академию в совсем иные годы⁸, либо преподавателей иных лет⁹.

Сведения из ЦГА Москвы дополнялись архивными делами конференции МДА, хранящимися в фонде 172 НИОР РГБ. Согласно Уставу 1814 г. в архив конференции поступали дела, связанные с производством решительных испытаний за пройденный двухгодичный курс. Перечень архивных дел состоит из четырнадцати единиц хранения, фиксирующих производство испытаний за двухгодичный курс 1828–1830, 1836–1848 и 1852–1868 гг. Из этих архивных дел пастырского богословия касаются десять, из которых семь содержат конспекты по пастырскому богословию разной степени подробности. Из них пять являются полными двухгодичными. В совокупности для исследования доступно сорок четыре фрагмента с конспектом или частью конспекта по пастырскому богословию. С их помощью удаётся установить последовательность чтения и содержания учебного курса московской академии.

На основе исследования данных материалов можно сделать следующие общие замечания о преподавании пастырского богословия в МДА. В формировании курса пастырского богословия чётко выделяются три этапа:

- курс номинально числился в конспекте учебной программе и должен был читаться в составе деятельного богословия, но на практике не читался (до начала 1830-х гг.);
- курс в соединении с деятельным богословием или другими предметами читался инспектором (1830–1840-е гг.);
- пастырское богословие выделилось в самостоятельный курс, преподававшийся в последний год обучения (курсы иеромонаха Сергия (Ляпидевского) и протоиерея Филарета Сергиевского).

8 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ внутренних испытаний 1838–1839 учебного года // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 500. Л. 3–13. Эти листы обёрнуты в Л. 1–2 об., 13, на которых часть обозрения испытаний за другой учебный год.

9 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ 1834/36 учебного года // Там же. Д. 395. Заглавие дела некорректно отражает содержание. Так, на Л. 51–108 вставка конспекта «открытых испытаний за 1858 г. по окончании XXI учебного курса». Значит, приводимый на Л. 52 об. отрывок конспекта по пастырскому богословию не может быть отнесён к курсу арх. Филарета (Гумилевского) 1836 г.

В целом по хронологии эти периоды перекликаются с аналогичными рамками в других духовно-учебных округах, что позволяет говорить о схожих тенденциях в духовном образовании на уровне высшей школы.

Ключевые точки, как правило, связаны с авторами курсов. Последовательность их назначения, отражённую в историографии частично, также легко восстановить, исследуя соответствующие рукописи и автографы.

Таблица 1

Годы преподавания	Бакалавр/профессор
1833–1836 гг.	иером. Филарет (Гумилевский) (с 1835 г. — архим.)
1836–1842 гг.	иером. Платон (Фивейский) (с 1841 г. — архим.)
Весенняя треть 1842 г.	иером. Агафангел (Соловьёв)
1842–1844 гг.	иером. Иоанн (Соколов)
1844–1857 гг.	иером. Сергей (Ляпидевский) (с 1850 г. — архим.)
1857–1872 гг.	прот. Филарет Сергиевский

При исследовании архивных источников становится явным разрыв между предписанием 1814 г.¹⁰ о включении пастырского богословия в курс нравственного и фактическим началом преподавания. Так, при детальном исследовании конспектов по нравственному богословию и отчётов не удаётся найти какие-либо части, относящиеся к пастырю до 1830-х гг. Согласно отчётам, деятельное богословие завершается на части, посвящённой обязанностям христианина¹¹. По мысли святителя Филарета, в эту часть должны были включаться элементы пастырского богословия в качестве «обязанностей пастырских». Однако первый отчёт, в котором возникает сам термин «пастырское богословие» датируется 1832 г. В этом году после *theologia practica* включены листы пастырского богословия на рус-

10 По рассуждению комиссии духовных училищ о преподавании в духовно-учебных заведениях по печатным книгам // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 4016.

11 Следует отметить намерение инспектора Московской духовной академии архимандрита Евлампия (Пятницкого) читать «о пастырских обязанностях» в 1826 г. в составе деятельного богословия по «Богословию Феофилакта» (см.: ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 280. Л. 38–41).

ском¹², а не на латинском языке. Однако эта вставка не входит в дореволюционную нумерацию листов, листы не имеют подписи составителя, что создаёт впечатление о вставке части позднего курса из россыпи¹³.

Тем не менее прослеживается согласие курса деятельного богословия, читанного иеромонахом Феогностом, со структурой практического богословия 1814 г., при котором первые две части озаглавлены *moralis* и *practica*, а третья часть — *pastoralis* — подразумевается. Возможно, она не была прочитана и составитель архивного дела включил более поздний конспект для полноты картины, что можно установить, сравнив данный анонимный отрывок с позднейшими курсами. Однако данное наблюдение свидетельствует, что курс пастырского богословия должен был читаться уже для VIII курса Московской духовной академии в 1831/1832 учебном году.

В конспекте за осеннюю треть 1833/1834 г. пастырское богословие стоит второй частью в составе конспекта деятельного богословия¹⁴, читанного иеромонахом Филаретом (Гумилевским), и преподаётся на русском языке, что является первым опытом чтения курса в составе деятельного.

Также на основе архивных материалов можно проследить актуальные объём и периодичность преподавания до 1869 г. Особенностью периода 1814–1869 гг. является то, что курс духовных академий, в отличие от семинарий, гораздо реже регламентировался со стороны централизованных органов управления духовным образованием. Учитывая, что даже предписание конспекта богословских наук Комиссии духовных училищ (далее — КДУ)¹⁵ не выполнялось со всей строгостью, реальное расписание часов Московской духовной академии можно достоверно установить лишь на основе архивных источников. Так, отчёты о преподавании пастырского богословия распо-

12 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ 1831/32 учебного года // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 366. Л. 26–30.

13 Известно замечание свт. Филарета (Дроздова) новоназначенному ректору МДА архим. Филарету (Гумилевскому) о плачевном состоянии архива Московской духовной академии в 1830 г., что может объяснить ситуацию (см.: *Смирнов С. К., прот.* История Московской духовной академии (1814–1870). М., 1879. С. 251).

14 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ 1831/32 учебного года // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 366. Л. 90–92.

15 Комиссия духовных училищ при Святейшем Синоде — орган управления системой духовно-учебных заведений в Российской империи 26 августа 1808 г. по 22 февраля 1839 г.

лагаются в разном объёме в разных частях курса. Данный разброс может говорить как о динамике в расписании часов, так и о незавершённости курса. Тем не менее можно свидетельствовать, что к третьему периоду пастырское богословие закрепляется в последнем полугодии высшего отделения МДА.

Рассмотрев общие замечания, можно перейти к характеристике тенденций в преподавании пастырского богословия в каждый из установленных периодов.

2. Особенности преподавания пастырского богословия в трёх периодах

В первом периоде сложился ряд факторов, обусловивших дискуссионное положение пастырского богословия в учебном курсе духовных академий:

- 1) влияние иноконфессиональных систем пастырского богословия, берущих начало с Тридентского собора (1563)¹⁶;
- 2) специфика пастырской рефлексии в российской богословской традиции;
- 3) динамика понимания задач и содержания пастырского служения в обществе;
- 4) разнообразие инициатив деятелей духовно-учебной среды по преобразованию духовно-учебного процесса.

Дискуссии, вызванные этими особенностями, не были до конца завершены к 1860-м годам.

Учитывая отсутствие отчётов о преподавании пастырского богословия в курсе Московской духовной академии в данный период, судить о его содержании можно по конспекту свт. Филарета (Дроздова) в «Обзрении богословских наук...» 1814 г.¹⁷ Не участвуя в разработке основных положений реформы 1808–1814 гг., святитель (тог-

16 См.: Заметки К. С. Сербиновича о состоянии духовного образования в России (черновики) не ранее 1835 г. // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 670. Л. 9 об., где перечисляются следующие три книги: *Powondra T. J. Systema theologiae pastoralis*. Т. 1–3. Vienna: apud Joseph Geistinger, 1818; *Schenkl M. Theologiae pastoralis systema*. Ingolstadt: sumptibus ac typis Aloisii Attenkover, 1825; *Sailer J. M. Pastoraltheologie*. Т. 1–3. Munchen: ben Joseph Lentner, 1812.

17 Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб., 1885. Т. I. С.123–151.

да архимандрит) Филарет проводил окончательную редакцию уставов перед их утверждением, поэтому его проект был рекомендован Комиссией духовных училищ в качестве конспекта и расписания часов для академий, дополняющих положения Устава по учебной части¹⁸. В данном источнике заложена концепция, определяющая роль высшей духовной школы в формировании пастыря. Так, святитель впервые поставляет в чреду богословских наук «богословие пастырское» («*theologia pasteralis*»), но считает, что оно может быть соединено с богословием деятельным и не останавливается на нём подробно¹⁹. Однако в одном из разделов деятельного богословия — «христианское благоразумие» — святитель выделяет особый раздел для пастырей — «пастырское благоразумие» (очевидную кальку с «*Prudentia pastoralis*» католических авторов). Структура «пастырского благоразумия», приводимая святителем, совпадает со структурой книги «О должностях пресвитеров приходских...» 1776 г.²⁰, которую он почитает за «замечательный образец» классической учебной книги. В курсе пастырского благоразумия (*Prudentia pastoralis*) святитель сосредотачивается на: а) восприятии пастырского звания и б) исполнении оно — в учении, личном примере, совершении Таинств и молитве²¹. Эта схема является распространённой для конца XVIII в. и представляет адаптацию системы моральной теологии протестантского богослова Франца Буддея²² ректором Славяно-греко-латинской академии архимандритом Феофилактом (Горским) в 1770-х гг.

Таким образом, синтезировав опыт предшествующей эпохи, святитель Филарет (Дроздов) ввёл его в логику новых образовательных парадигм, дополнив собственным осмыслением пастырского служения.

В связи с авторитетом и влиянием, которое святитель оказывал в московском духовно-учебном округе, очевидно, что рецепция его идеи наиболее полно должна была осуществиться в МДА. Однако 1820-е гг. характеризовались противодействием членов Комиссии духовных училищ различным учебно-методическим инициативам,

18 РГИА. Ф. 802. Оп. 1 Д. 1214.

19 Собрание мнений и отзывов. СПб., 1885. Т. I. С. 128.

20 Дружинин А. В. «*Prudentia pastoralis*» как один из этапов развития пастырского богословия в Европе и России // Вера и наука: от конфронтации к диалогу. Материалы студенческой конференции. Смоленск, 2016. С. 41.

21 Собрание мнений и отзывов. СПб., 1885. Т. I. С. 143.

22 *Buddeus J. F. Institutiones theologiae moralis*. Lipsiae, 1711.

что привело к замедлению развития курса. Тем не менее в конце 1820-х гг. составлялись проекты по преобразованию различных аспектов духовного обучения²³, дисциплина развивалась в семинариях, поэтому было необходимо уточнить место богословия о пастыре в системе богословских наук.

Если предположить, что отсутствие отчётов о преподавании пастырского богословия не связано с утерей архивных дел, то можно сделать вывод: до какого-то момента оно не успевало прочитываться по нескольким причинам:

- 1) из-за назначения преподавателем инспектора академии, на которого ложилась таким образом слишком большая преподавательская и административная нагрузка;
- 2) из-за недостаточности классических книг;
- 3) из-за деятельности митрополитов Серафима (Глаголевского) и Евгения (Болховитинова), не позволявших создать в КДУ книги по новым дисциплинам курса²⁴.

Первую проблему старались решить привлечением бакалавров для чтения деятельного богословия: иеромонахи Григорий Левицкий, Моисей (Сахаров), Серафим (Азбукин) не были инспекторами, а начинавшие читать курс архимандриты Евлампий (Пятницкий) и Платон (Казанский), становившись инспекторами, стремились отдать чтение курса.

Несмотря на постоянное участие святителя Филарета в делах академии, в том числе по учебной части, о чём свидетельствует множество писем внутреннему правлению с замечаниями и предложениями, из архива не удаётся установить, каково было отношение свт. Филарета (Дроздова) к отсутствию в учебной программе пастырского богословия. Можно отметить лишь письмо 1828 г., в котором святитель отмечает слабость сочинений студентов по пастырским вопросам в связи с тем, что они сами себе назначают предмет рассуждения по какой-то иностранной книге, не имеющей отношения к российским реалиям, «приступая к делу без надлежащего руко-

- 23 Записка Московского Митрополита Филарета, с приложением письма к нему и мыслей архимандрита Макария об улучшении воспитания общественного в Духовном звании // РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 13005; *Филарет (Дроздов), митр.* Мнение «касательно лучшего устройства приходского духовенства» // НИОР РГБ. Ф. 316. П. 65. Ед. хр. 8.
- 24 По рассуждению комиссии духовных училищ о преподавании в духовно-учебных заведениях по печатным книгам // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 4016.

водства и утверждения ректора»²⁵. Очевидно, здесь можно увидеть отражение ситуации с засильем иноконфессиональных курсов по пастырскому богословию²⁶, имевших значительное распространение в семинариях. Однако возможности святителя Филарета (Дроздова) в этот период были существенно ограничены²⁷.

Отдельные элементы пастырского богословия реализовывались в этот период в других курсах. Так, обязанность пастыря «учить словом» развивалась в курсе церковного красноречия, разделённом на историю духовного витийства и церковной словесности²⁸.

Отчёты о преподавании нравственного богословия в этот период подтверждают, что, кроме иеромонаха Григория (Левицкого), преподаватели составляли курс по рукописи иеромонаха Иннокентия (Смирнова), изданной в 1821 г.²⁹ Таким образом, ни в одном из них преподавание не доходило до пастырских обязанностей. Характерной чертой является преподавание курсов на русском языке в 1823–1826 гг.³⁰, которое снова переходит на латынь после распоряжение Комиссии духовных училищ. Тем не менее в этот период становится очевидным запрос на решение церковно-практических задач со стороны академий, что обуславливает дальнейшее выделение пастырского богословия.

- 25 Внутреннее правление МДА. Дело о замечаниях Московского Митрополита Филарета к программам публичных испытаний студентов // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 300. Л. 9–9 об.
- 26 См., например: *Abelly L. Sacerdos Christianus seu ad vitam sacerdotalem piè instituentiam manuctio: Juxta Sacrorum Canonum normam, et sanctorum Patrum doctrinam. Parisiis, 1656.* Но также историографии известно широкое распространение курсов Венского университета, в т. ч. одна из переведённых в 1809 г. книг: *Giftschütz F. Institutiones theologiae pastoralis. Ticini, 1794.*
- 27 «М. Филарет, только по слуху и по письмам преосвященного Григория, узнавал, что делается в Комиссии. Мнения его в таком важном деле, как пересмотр учебной части в академиях, семинариях и училищах, не желали знать и о предполагавшейся реформе даже и не сообщили ему, хотя он и был членом Комиссии. Всё, что он с такою заботливостью и с таким трудом насаждал, растил, поднимал, разрушалось. Снова наступало царство латыни и латинских учебников» (*Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия.* СПб., 1894. С. 252).
- 28 См.: ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 72; Там же. Д. 100; Там же. Д. 112.
- 29 Внутреннее правление МДА. Дело о проведении публичных испытаний студентов за 1821 г. // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 112.
- 30 См., например: Внутреннее правление МДА. Конспекты экзаменационных вопросов внутренних испытаний студентов Академии // Там же. Д. 176. Л. 4.

Так, в конце 1820-х имеется несколько указаний на усиление пастырской подготовки в духовных школах. Издаются правительственные указы, появляются проекты, ориентирующие школу на церковно-практические нужды³¹. Схожие тенденции можно отметить в источниках личного происхождения — документах преподавателей академий³².

Всё вышеописанное позволяет выделить **второй период**, который характеризуется ростом интереса деятелей духовно-учебной среды к проблематике пастырской подготовки и необходимости преобразования учебного курса. Катализатором развития данной тенденции становится попытка преобразований духовно-учебной системы, инициированная графом Н. А. Протасовым³³. Из историографии известно, что именно в этот период пастырское богословие постепенно начинает выделяться в недрах смежных курсов³⁴. На практике же мы видим неустойчивость положения пастырского богословия как по кафедре, так и по расположению в учебном курсе в течение второго периода.

О первом целостном курсе архимандрита Филарета (Гумилевского) можно говорить лишь по темам, выносимым на публичные испытания в 1835/36 учебном году³⁵, и двум двухгодичным отчётам за 1834³⁶ и 1836 гг.³⁷. Части последнего были утеряны и не содержат листов с пастырским богословием. Из них мы можем установить лишь структуру курса.

- 31 О правилах, постановленных КДУ к успешному образованию духовных юношей // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 4843.
- 32 *Горский А. В., прот.* Записка особенно замечательных мнений о некоторых предметах и вопросах богословских // НИОР РГБ. Ф. 78. К. 13. Ед. хр. 11.
- 33 *Дьяконов К. П.* Духовные школы в царствование императора Николая I. Сергиев Посад, 1907. С. 55.
- 34 *Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII — начало XIX в.) // Вестник ПСТГУ. 2009. № 1 (25). С. 25–43.
- 35 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ внутренних испытаний студентов // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 416.
- 36 Конференция МДА. Дело о производстве испытаний студентов Московской духовной академии по окончании учебного курса и о возведении студентов высшего отделения в степени магистров и кандидатов // НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 19. Л. 48–49.
- 37 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ 1834/36 учебного года // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 395.

Лекции иеромонаха Платона (Фивейского) необходимо реконструировать по отрывкам из разных дел³⁸. Согласно отчёту за 1836/1837 г., может показаться, что пастырское богословие читалось уже в первый год высшего отделения³⁹. При этом фрагмент с конспектом, составленным бакалавром пастырского богословия иеромонахом Платоном, очевидно, является продолжением отчёта для КДУ в контексте работы комиссии по пересмотру классических книг при СПбДА, что видно при сопоставлении с соответствующим делом⁴⁰. С другой стороны, есть свидетельства, что первый год курс дочитывался отчасти по конспектам предшественника.

В 1838/1839 учебном году курс пастырского богословия содержал конспект церковного красноречия⁴¹, так как с этого года иеромонах Платон объединил две кафедры и, очевидно, решил включить церковное красноречие в курс пастырского богословия, последнее при нём преподавалось два года⁴². В наиболее целостном варианте его курс представлен в части обозрения предметов, читанных в 1841/1842 учебном году⁴³.

При сравнении архивного курса с опубликованными в 50–60 х гг. XIX столетия книгами преосвященного Платона⁴⁴ можно заключить, что автор не останавливается на достигнутом в годы преподавания МДА. В данных книгах видны существенные дополнения к отдельным частям курса, которые были сделаны за время ректорства в Казанской духовной академии.

Тем не менее в этот период продолжается употребление и католических изданий, о чём свидетельствует перечень книг для пере-

38 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ // Там же. Д. 442. Л. 9–10 об.; Д. 471. Л. 4; Д. 501. Л. 24, 57 об. – 58; Д. 525. Л. 19 об. – 20; Д. 501. Л. 67; Д. 500. Л. 7–7об.; Д. 547. Л. 4–5, 10–10 об.; Д. 583. Л. 1, 39; Д. 583. Л. 1–2 об.

39 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ 1836/37 учебного года // Там же. Д. 442. Л. 9–10 об.

40 Внутреннее правление МДА. Дело о выполнении предписания Комиссии духовных училищ об улучшении преподавания богословия // Там же. Д. 472.

41 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ внутренних испытаний 1838/1839 учебного года // Там же. Д. 500. Л. 7.

42 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ публичных и внутренних испытаний студентов // Там же. Д. 501. Л. 57.

43 Внутреннее правление МДА. Дело о правилах публичных и внутренних испытаний студентов с приложением конспектов и обзоров программ испытаний // Там же. Д. 585.

44 *Платон (Фивейский), еп.* Напоминание священнику об обязанностях его при совершении таинства покаяния. М., 1861; *Он же.* Памятная книжка для священника, или размышления о священнических обязанностях. М., 1860.

вода по классу немецкого языка в 1837 г. Помимо рекомендованных Комиссией духовных училищ, студенты были обязаны переводить главы из нравственного богословия И. М. Зайлера⁴⁵, поэтому для установления оригинальности курсов данного периода требуется сопоставление их с иноконфессиональными аналогами.

В 1841 г. ректором Казанской академии назначили архимандрита Платона (Фивейского). После этого пастырское богословие было отделено от церковного красноречия и передано для чтения инспектору академии. Заменивший архимандрита Платона иеромонах Агафангел (Соловьёв) успел лишь довершить начатое в последней трети, и в отчётах его оригинального вклада не отмечается. От него остались лишь темы, выносимые на испытания летом 1842 г.⁴⁶

Два года спустя, курс пастырского богословия вновь соединяется с кафедрой нравственного богословия, согласно отчёту 1844 г. На это очевидным образом влияет не только смена преподавателя, но и деятельность нового ректора иеромонаха Евсевия (Орлинского), проведшего реструктуризацию кафедр⁴⁷.

Первый бакалавр по новой кафедре иером. Иоанн (Соколов) успел прочитать свой курс лишь один раз. Конспект его курса доступен в единственном отрывке конспекта об испытаниях лета 1844 г.⁴⁸ В целом, данный курс по структуре соответствует книге «О должностях пресвитеров приходских», что является характерной особенностью МДА. Некоторые тезисы из лекций иеромонаха Иоанна были впоследствии опубликованы⁴⁹ и наличие в них элементов его пасторологического курса значительно дополнило бы представление о дисциплине в данный период. Интересным источником его периода является «Программа для испытания желающих обучаться в Московской духовной академии по классу о должностях пресвитеров». Очевидно, она была составлена при подаче конспекта для чтения нового

45 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ 1836/37 учебного года // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 442. Л. 7.

46 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры программ публичных испытаний студентов в 1842/1843 годах // Там же. Д. 599. Л. 42 об. — 43, 48 об-49 об.

47 Внутреннее правление МДА. Дело об изменении расписания в учебной программе академии // Там же. Д. 675.

48 Внутреннее правление МДА. Правила и расписания публичных и внутренних испытаний студентов 14 академического курса с приложением конспектов и обзором программ испытаний // Там же. Д. 685. Л. 6, 10–11.

49 Богословские академические чтения преосвященного Иоанна, епископа Смоленского. СПб., 1906.

курса пастырского богословия согласно Уставу⁵⁰ и содержит целиком конспект всё той же книги «О должностях пресвитеров приходских»⁵¹. Тем не менее загадку составляет формулировка заглавия. Приготовительный класс к священству формировался в семинариях согласно расписанию часов 1838 г.⁵² Однако упоминание об этом классе в академии может свидетельствовать о попытке выделения пастырской специализации и в высшей школе, что является важным свидетельством о пастырской подготовке как одной из её задач.

Таким образом, отличительной чертой развития пастырского богословия в данный период является соединение пастырского богословия с различными кафедрами в силу отсутствия собственной. При этом, в зависимости от варианта соединения, в курсе подробнее прорабатываются вопросы, смежные с данными дисциплинами. Однако, например, при соединении с красноречием вопросы относительно публичных и частных наставлений пастыря и обязанность пастыря «учить словом» выходят из состава пастырского богословия.

В рамках третьего периода в целом следует отметить стабильность в преподавании дисциплины, которая вновь закрепляется за инспектором и читается в последний год высшего отделения. В этом качестве архимандрита Сергия (Ляпидевского) по его назначении ректором в 1857 г. лишь однажды сменяет протоиерей Филарет Сергиевский.

В процессе работы с архивным фондом внутреннего правления Московской духовной академии за этот период удаётся установить не только расширение и детализацию четырёхгодичной учебной программы, но также процесс ориентации богословского курса в церковно-практическую сторону. Об этом свидетельствует процесс введения и развития дисциплин церковно-практической направленности: учение о святых отцах Церкви, церковное законоведение, учение о вероисповеданиях и расколе, миссионерский класс, — но учебный курс теряет целостность и систематичность. Перегруженность учебного плана губительно сказывается на реализации научных задач высшей школы — подготовки учёных и развития богословской науки.

50 ПСЗРИ Т. XXXII. №25673. §.119.

51 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ 1842/43 учебного года // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 647. Л. 6–7.

52 См., например: Правила насчёт усовершенствования устройства семинарий, постановленные определением бывшей КДУ 16 июня 1838 г. // НИОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Ч. 1. Д. 1011. Л. 4–11.

С кончиной обер-прокурора графа Н. А. Протасова в 1855 г. начинается рефлексия результатов эпохи современниками, которая часто сопровождается жёсткой критикой духовно-учебных преобразований. В этой связи переосмыляется идея богословского энциклопедизма, характерная для эпохи Устава 1814 г. Идут поиски концептуального решения для гармонизации учебной программы, чтобы оптимально распределить силы для решения задач высшей духовной школы. Вновь встаёт вопрос о том, является ли пастырская подготовка одной из задач академии. От его решения во многом зависит дальнейший ход реформ.

Одним из направлений мысли было оформление «пастырского» блока богословских дисциплин в одно из направлений специализации. Связующим звеном в блоке должно было стать пастырское богословие. Для этого нужно было обосновать присутствие этой дисциплины в высшей духовной школе, для чего определить её научную составляющую. Данные тенденции и новые вызовы обуславливают развитие пастырского богословия в каждой из духовных академий в 1850–1860-х гг.

В Московской духовной академии подобная рефлексия пастырского богословия как науки начинается с курса иеромонаха Сергия (Ляпидевского)⁵³. Во введении к его лекциям приводится соотношение пастырского богословия с прочими богословскими науками, а также необходимость систематического изучения богословских наук для пастыря в целом, хотя в Московской духовной академии этот раздел читался не так подробно, как в иных академиях. В остальных его лекции, особенно в начале преподавания, довольно схожи со структурой книги «О должностях пресвитеров приходских».

Во время преподавания курса происходит заочная дискуссия иеромонаха Сергия с архимандритом Кириллом (Наумовым), чью книгу «Сокращённое пастырское богословие для семинарий» конференция Санкт-Петербургской духовной академии направляет в Московскую духовную академию для рецензии перед напечатанием⁵⁴.

53 Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 706. Л. 38. Д. 789. Л. 15. Д. 858. Л. 27 об. – 33, 56. Д. 933. Л. 2 об. Д. 908. Л. 17 об. – 20. Д. 959. Л. 4. Д. 960. Л. 78 об. – 80 об.

Конференция МДА. Дело о производстве испытаний студентов высшего и низшего отделений Московской духовной академии // НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1. К. 10. Ед. хр. 8. Л. 81. К. 11. Ед. хр. 5. Л. 37. К. 11. Ед. хр. 15. Л. 5-6; К. 14. Ед. хр. 1. Л. 5.

54 Конференция МДА. Дело о рассмотрении книги «Сокращённое пастырское богословие», составленной архимандритом Кириллом, для определения возможности упо-

В ней отражено принципиальное несогласие архимандрита Сергия с позицией архимандрита Кирилла (Наумова) по нескольким вопросам и указываются некоторые недочёты, «которых можно было бы избежать», но, без решения которых нельзя пускать в ход данное сочинение. В частности, замечания касались узости значения термина «пастырское богословие» у архимандрита Кирилла и неточности в распределении вопросов по структуре системы⁵⁵. В целом это единственное свидетельство обсуждения вопроса о пастырском богословии в рамках корпорации и ориентации курса академии на подготовку пастырей.

Лекции протоиерея Филарета Сергиевского по структуре полностью совпадают с курсом архимандрита Сергия. Это отвечает тенденции тех лет читать новый курс по конспектам предшественника. Однако в течение преподавания до 1869 г. отмечается некоторая динамика в построении курса. Так, при сравнении первого курса 1858 г. с курсом 1866 г.⁵⁶ очевиден отход от традиционного построения части о поучениях. Но на состав курса пастырского богословия не повлияли процессы конца 1850–1860-х гг., подготовившие реформу духовных училищ, согласно которой пастырское богословие в академии было перенесено в церковно-практическое отделение. В то же время пастырское богословие в течение последнего периода становится дисциплиной, венчающей перечень дисциплин пастырски ориентированного блока.

Заключение

На основе обзора содержания и структуры курса пастырского богословия Московской духовной академии до 1869 г. можно сделать ряд выводов. Так, на примере Московской духовной академии удаётся систематизировать опыт преподавания дисциплины до 1869 г. и установить влияние пастырского богословия на церковно-практическую ориентацию духовно-учебного процесса.

требления её в виде учебника в духовных семинариях» // НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1. К. 13. Ед. хр. 20.

55 Там же. Л. 5–5 об.

56 Внутреннее правление МДА. Представление московскому митрополиту распорядка внутренних испытаний по окончании 1867/1868 года // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.). Ф. 229. Оп. 2. Д. 1205.

Несмотря на очевидную коллизию между предписаниями Комиссии духовных училищ и фактической учебной программой, отражённой в отчётах внутреннего правления и конференции академии, пастырское богословие начинает развиваться в недрах других дисциплин. Одной из причин, побудивших включить пастырское богословие в учебный курс академии, является подъём интереса к положению духовенства со стороны государства в конце 1820-х гг., что хронологически соответствует первым архивным отчётам о преподавании дисциплины. Кроме этого, можно выделить нужду семинарий в квалифицированных преподавателях и ряд проектов деятелей духовной-учебной среды, затрагивающих пастырскую подготовку. Дальнейшее развитие дисциплины связано с преобразованиями графа Н. А. Протасова. Главный пафос реформ — направление образования к подготовке пастыря, главной цели, — закрепляет дисциплину в учебном курсе семинарий, формирует пастырский блок дисциплин, придавая дисциплине связующее значение, что отражается на положении академического курса.

Активную роль на этом этапе играет свт. Филарет (Дроздов), ряд дополнений и замечаний которого в резолюциях на публичные испытания воспитанников представлен в архиве. Курсы 1830-х гг. представляют собой попытки синтеза пастырского богословия на основе книги «О должностях пресвитеров приходских» и того же предмета из иноконфессиональных учебников в рамках других курсов (нравственного богословия, церковного красноречия). Основой курса после 1830-х гг. постепенно становится книга «О должностях пресвитеров приходских», чему в том числе способствовало особое попечение об Московской духовной академии свт. Филарета (Дроздова), считавшего её лучшим образцом преподавания. Сравнение конспектов курсов 1850-х и 1860-х гг. свидетельствует о творческом подходе преподавателей, о учебно-методической динамике курса как вследствие преемственности по кафедре, так и при чтении курса одним преподавателем.

Можно сделать предположение, что ориентация учебного курса в церковно-практическое направление в Московской духовной академии происходила благодаря богословскому осмыслению представителями духовно-учебной среды вопросов, связанных с пастырской подготовкой, на что повлияли как общие тенденции в духовном образовании, так и отеческое попечение святителя Филарета, обладавшего собственным видением роли высшей духовной школы в подготовке пастыря. Именно это попечение составляет специфи-

ку пастырской подготовки в московском духовно-учебном округе, отличающую его от других.

В заключение можно отметить, что представленная в статье работа является частью более общего исследования, посвящённого рассмотрению концептуализации пастырской подготовки 1814–1869 гг. Оно предпринято для того, чтобы учесть опыт достижений и ошибок эпохи в сегодняшнем учебно-методическом и богословском дискурсе о пастыре. Сопоставление результатов исследования учебной программы Московской духовной академии с исследованием других духовно-учебных округов позволят определить место и значение пастырского богословия в высшей духовной школе и влияние, которое оно оказало на формирование оригинальной традиции пастырской подготовки. На основе полученных выводов можно увереннее говорить о месте и значении пастырского богословия в системе дореволюционного духовного образования и учесть положительный опыт наших предшественников для решения встающих сегодня проблем.

Архивные документы

- Горский А. В., прот.* Записка особенно замечательных мнений о некоторых предметах и вопросах богословских // НИОР РГБ. Ф. 78. К. 13. Д. 11.
- Филарет (Дроздов), митр.* Мнение «касательно лучшего устройства приходского духовенства» // НИОР РГБ. Ф. 316. П. 65. Ед. хр. 8.
- Конференция МДА. Дела о производстве испытаний студентов высшего и низшего отделений Московской духовной академии // НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1: К. 3. Ед. хр. 18. К. 4. Ед. хр. 11. К. 5. Ед. хр. 19. К. 7. Ед. хр. 10. К. 9. Ед. хр. 13. К. 10. Ед. хр. 8. К. 11, 5. К. 11. Ед. хр. 15. К. 14. Ед. хр. 1. К. 16. Ед. хр. 6. К. 17. Ед. хр. 6. К. 17. Ед. хр. 21. К. 18. Ед. хр. 20. К. 20. Ед. хр. 39.
- Конференция МДА. Дело о рассмотрении книги «Сокращённое пастырское богословие», составленной архимандритом Кириллом, для определения возможности употребления её в виде учебника в духовных семинариях» // НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1. К. 13. Ед. хр. 20.
- Правление МДА. Дело с программами и конспектами занятий со студентами Московской духовной академии // НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 2. К. 104. Ед. хр. 6.
- Правила насчёт усовершенствования устройства семинарий, постановленные определением бывшей КДУ 16 июня 1838 г. // НИОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Ч. I. Д. 1011. Л. 4–11.
- Записка Московского Митрополита Филарета, с приложением письма к нему и мыслей архимандрита Макария об улучшении воспитания общественного в Духовном звании // РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 13005.

- Дело о рассылке в новообразованные академии и семинарии расписания учебных часов, составленных ректором СПбДА архимандритом Филаретом // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 1214.
- По рассуждению комиссии духовных училищ о преподавании в духовно-учебных заведениях по печатным книгам // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 4016.
- О правилах, постановленных КДУ к успешному образованию духовных юношей // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 4843.
- Дело об изменении учебной программы духовных семинарии, о введении новых предметов // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 11039.
- Заметки Сербиновича К. С. о состоянии духовного образования в России (черновики) не ранее 1835 г. // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 670.
- Внутреннее правление МДА. Конспекты и обзоры учебных программ // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Оп. 2. Д. 13, 28, 46, 72, 100, 112, 175, 176, 256, 279, 297, 306, 308, 332, 334, 335, 353, 366, 395, 416, 417, 442, 471, 472, 500, 501, 525, 547, 583, 584, 585, 599, 603, 604, 607, 645, 647, 648, 655, 669, 670, 683, 684, 685, 706, 707, 753, 754, 755, 756, 788, 789, 809, 810, 811, 836, 846, 847, 848, 858, 870, 881, 908, 909, 933, 935, 937, 939, 953, 958, 959, 960, 978, 990, 995, 1021, 1032, 1033, 1047, 1060, 1061, 1066, 1086, 1087, 1094, 1107–1109, 1121, 1132, 1136, 1152, 1153, 1156, 1169, 1177, 1181, 1192, 1193, 1205.
- Внутреннее правление МДА. Дело о замечаниях Московского Митрополита Филарета к программам публичных испытаний студентов // ЦГАМ (ОХД до 1917 г.) Ф. 229. Оп. 2. Д. 300.

Источники

- Abelly L. Sacerdos Christianus seu ad vitam sacerdotalem pie instituendam manuductio: Juxta Sacrorum Canonum normam, et sanctorum Patrum doctrinam. Parisiis: apud G. Josse, 1656.*
- Buddeus J. F. Institutiones theologiae moralis. Lipsiae: apud T. Fritsch, 1711.*
- Giftschütz F. Institutiones theologiae pastoralis. Ticini: Typographeo Cominiano, 1794.*
- Богословские академические чтения преосвященного Иоанна, епископа смоленского. СПб.: Синодальная тип., 1906.
- Кирилл (Наумов), архим. Пастырское богословие. СПб.: в тип. Опекунского Совета, 1853.*
- Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб: Синодальная тип., 1885. Т. I. С. 123–151.
- Пастырское богословие ректора киевской духовной академии архимандрита Антония. Киев: в тип. Киево-Печерской Лавры, 1851.
- Платон (Фивейский), еп. Напоминание священнику об обязанностях его при совершении таинства покаяния. М.: тип. Александра Семена, 1861.*

- Платон (Фивейский), еп.* Памятная книжка для священника, или размышления о священнических обязанностях. М.: тип. Александра Семена, 1860.
- Полное собрание законов Российской Империи (в 55 томах). Собрание Второе. 12 декабря 1825 — 28 февраля 1881 г. СПб.: тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.
- Сергий (Ляпидевский), митр.* Из лекций по пастырскому богословию // БВ. 1900. Т. 2. № 8. С. 507–549; Т. 3. № 9. С. 45–58; № 10. С. 221–243; 1901. Т. 2. № 7/8. С. 518–541; 1902. Т. 3. № 9. С. 1–22.

Литература

- Дружинин А. В.* «Prudentia pastoralis» как один из этапов развития пастырского богословия в Европе и России // Вера и наука: от конфронтации к диалогу. Материалы студенческой конференции. Смоленск: Смоленская православная духовная семинария, 2016. С. 40–47.
- Дьяконов К. Л.* Духовные школы в царствование императора Николая I. Сергиев Посад.: СТСЛ, 1907.
- Ефимов А. Б.* Мысли преподобного Макария (Глухарёва) об улучшении воспитания в духовном звании. М.: ПСТГУ, 2008.
- Иннокентий (Пустынский), иером.* Пастырское богословие в России за XIX век. Сергиев Посад: СТСЛ, 1899.
- Конспект лекций А. П. Шостыгина и еп. Феодора (Поздеевского) по пастырскому богословию на 4 академическом курсе: 1909/10 учебный год // БВ. 2010. Т. 11/12. С. 794–818.
- Лютко Е.* Становление «церковной субъектности» в России на примере нормативных текстов о православном духовенстве (XVIII–XIX вв.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 3. С. 237–252.
- Мальшевский И. И.* Историческая записка о состоянии Киевской духовной академии в минувшее пятидесятилетие // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 11. С. 90–92.
- Смирнов С. К., прот.* История Московской духовной академии (1814–1870). М.: Унив. тип. (М. Катков), 1879.
- Сухова Н. Ю.* Из истории документального собрания Московской духовной академии // Отечественные архивы. 2001. № 4. С. 22–29.
- Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII — начало XIX в.) // Вестник ПСТГУ. 2009. № 1 (25). С. 25–43.
- Сухова Н. Ю., Хондзинский П., свящ.* Пастырское богословие в системе дореволюционного духовного образования на примере Московской духовной академии // БВ. 2010. Т. 11/12. С. 291–341.
- Титлинов Б. В.* Духовная школа в России в XIX столетии. Вильно: Тип. Русский Почин, 1908. Вып. 1. Время Комиссии Духовных Училищ. К столетию духовно-учебной реформы 1808 г.

Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вильно: тип. Русский Почин, 1909. Вып. 2. Протасовская эпоха и реформы 60-х годов.

Титлинов Б. В. Из истории духовного образования в первой половине XIX века // Странник. 1908. № 5. С. 678–694.

Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего (XIX) столетия. СПб.: Синодальная типография, 1894.

The Formation of Pastoral Theology as an Academic Discipline on the Example of Moscow Theological Academy (1814–1869)

Andrei V. Druzhinin

MA in Theology

Deputy Chief of the Department of Educational Affairs
at the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities

Moscow 127051, Likhov pereulok, 6/1

head@pstbi.ru; andr.pstbi@gmail.com

For citation: Druzhinin, Andrei V. “The Formation of Pastoral Theology as an Academic Discipline on the Example of Moscow Theological Academy (1814–1869)”. *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 179–201 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-179-201

Abstract. The following article is devoted to the history of one of the most debatable areas of theological sciences – pastoral theology. The report attempts to trace the initial stage of development of this discipline in the course of theological academies (1st half of the 19th century) on the example of Moscow Theological Academy. During the validity of the Charter of 1814, the teaching and development of pastoral theology was associated with a number of collisions, depending both on external circumstances and on the conceptualization of understanding the pastor in the spiritual and educational environment. In this regard, the article offers a look at the genesis and content of pastoral theology based on the elaboration of archival materials from Moscow Theological Academy from the archival institutions of Moscow dated 1816–1869. The results of the study make it possible to judge the significance of pastoral theology in the pre-revolutionary theological school.

Keywords: History of theological education, ecclesiastical school, pastoral theology, pastoral training.

References

Druzhinin A. V. (2016) “‘Prudentia pastoralis’ kak odin iz jetapov razvitija pastyrskogo bogoslovija v Evrope i Rossii” [“‘Prudentia Pastoralis’ as One of the Stages in the

Development of Pastoral Theology in Europe and Russia”), in *Vera i nauka: ot konfrontacii k dialogu. Materialy studencheskoj konferencii [Faith and Science: from Confrontation to Dialogue. Student Conference Materials]*. Smolensk: Smolenskaja pravoslavnaia duhovnaia seminariia, pp. 40–47 (in Russian).

- Efimov A. B. (2008) *Mysli prepodobnogo Makarija (Gluharjova) ob uluchshenii vospitanija v duhovnom zvanii [Thoughts of Rev. Macarius (Glukharev) on the Improvement of Education in the Ecclesiastical Rank]*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Ljutko E. (2019) “Stanovlenie ‘cerkovnoj sub’ektnosti’ v Rossii na primere normativnyh tekstov o pravoslavnom duhovenstve (XVIII–XIX vv.)” [“Emergence of ‘Church Subjectivity’ in Russia on the Example of Normative Texts about Orthodox Clergy (XVIII–XIX Century)”]. *Gosudarstvo, religija, tserkov’ v Rossii i za rubezhom [State, Religion, Church in Russia and Abroad]*, vol. 37 (3), pp. 237–252 (in Russian).
- Suhova N. Ju. (2001) “Iz istorii dokumental’nogo sobranija Moskovskoj duhovnoj akademii” [“From the History of the Documentary Assembly of the Moscow Theological Academy”]. *Otechestvennye arkhivy [Domestic Archives]*, no. 4, pp. 22–29 (in Russian).
- Suhova N. Ju. (2009) “Pastyrskoe bogoslovie v rossijskoj duhovnoj shkole (XVIII – nachalo XIX v.)” [“Pastoral Theology in the Russian Theological School (XVIII – the beginning of the XIX century)”]. *Vestnik PSTGU. Serija I: Bogoslovie. Filosofija [St. Tikhon’s University Review. Series I: Theology. Philosophy]*, no. 1 (25), pp. 25–43 (in Russian).
- Suhova N. Ju., Hondzinskij P. (2019) “Pastyrskoe bogoslovie v sisteme dorevoljucionnogo duhovnogo obrazovanija na primere Moskovskoj duhovnoj akademii” [“Pastoral Theology in the System of Pre-Revolutionary Theological Education on the example of the Moscow Theological Academy”]. *Bogoslovskij vestnik [Theological Herald]*, no. 11/12, pp. 291–341 (in Russian).

ПУТЬ ВСЕРОССИЙСКОЙ СВЯТЫНИ:

ИЗ ИСТОРИИ ЧУДОТВОРНОЙ ФЕОДОРОВСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ

Ферапонт (Кашин)

митрополит Костромской и Нерехтский
кандидат богословия
глава Костромской митрополии Русской Православной Церкви
156000 Кострома, ул. Богоявленская, 26а
ferapontk@ya.ru

Для цитирования: *Ферапонт (Кашин), митрополит Костромской и Нерехтский. Путь все-российской святыни: из истории чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 202–224. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-202-224*

Аннотация

УДК 27-526.62

В настоящей статье автор рассматривает историю чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери в тесной взаимосвязи с историей Костромского края периода XII–XIII вв., анализируя «Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы», а также другие источники. Основной вопрос статьи — дата явления в Костроме чудотворного образа. У некоторых исследователей, а также в официальном церковном календаре это событие датировано 1239 г., однако большинство поздних исследований склоняются к мнению, что Феодоровская икона явилась в Костроме в конце 50-х — начале 60-х гг. XIII в. Автор приводит свою аргументацию в пользу второй из указанных дат.

Ключевые слова: иконография, Феодоровская икона, Кострома, св. князь Андрей Боголюбский, св. князь Александр Невский, князь Василий Ярославович, вмч. Феодор Стратилат, Святое озеро, Ипатьевский монастырь, Костромской кремль, Костромская епархия.

Введение

Прошлое и настоящее Костромы, древнего города на реке Волге, неразрывно связаны с чудотворной Феодоровской иконой Божией Матери — святыней, ныне почитаемой всей полнотой Православной Церкви. И сейчас, как в прежние времена, посещающие Кострому паломники прежде всего направляются в кафедральный собор, чтобы поклониться чудотворному образу Богородицы, пред которым возносили молитвы великие князья и российские государи, священнослужители и военачальники, люди культуры и искусства, учёные и простолюдины. Почитание чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери обрело своё выражение в литургической традиции Церкви, в изобразительном искусстве и литературном творчестве. Особую роль в укреплении такого почитания играют труды церковных и светских историков, посвящённые костромской святыне.

Однако далеко не все этапы исторического пути Феодоровской иконы к настоящему времени исследованы и описаны специалистами, не на все вопросы о его прошлом даны однозначные ответы. Мы очень немного знаем о пребывании иконы до 1238 г. в Городце. Среди учёных нет единого мнения о времени и обстоятельствах строительства каменного Успенского собора второго Костромского кремля, в котором чудотворный образ пребывал до 1929 г. У некоторых современных исследователей вызывает сомнение сам факт участия Феодоровской иконы в событиях 14 марта 1613 г. в костромском Ипатьевском монастыре, когда Михаил Феодорович Романов принял избрание его Земским Собором на царский престол. Наконец, говоря о прославлении Феодоровской иконы как всероссийски чтимой святыни, мы традиционно обращаем внимание на XVII в. и начало царствования династии Романовых, но упускаем из виду, что общецерковное литургическое оформление такого почитания состоялось лишь в 1778 г. при активном участии выдающегося иерарха, известного всесторонней образованностью епископа Костромского и Галичского Симона (Лагова). В то же время история чудотворного Феодоровского образа в XIX–XXI вв. достаточно подробно исследована, нашла отражение и в научной, и в популярной литературе.

Один из основных дискуссионных вопросов, касающихся чудотворного образа, — дата его явления в Костроме. Сегодня большинство исследователей сходятся в том, что Феодоровская икона была чудесным образом обретаена костромским князем Василием

Ярославичем в конце 50-х — начале 60-х гг. XIII в. Однако 1239 г., как дата явления иконы в Костроме, не только встречается во множестве печатных и электронных публикаций, но и является официальной датой явления иконы в календарях, выпускаемых Московской Патриархией.

Вопросу датировки явления Феодоровской иконы в Костроме и посвящена настоящая статья. Также в ней кратко повествуется о чудесах и других событиях до 1613 г., связанных с Феодоровской иконой, и об истории каменного Успенского собора на территории второго Костромского кремля — месте многолетнего пребывания чудотворного образа.

1. История образа и дата его чудесного явления в Костроме

Феодоровская икона Божией Матери — древняя святыня Русской земли, прославленная бесчисленными чудотворениями. С ней связаны исторические события и судьбы великих людей нашего Отечества, она особенно почиталась царственным Домом Романовых. С XIII столетия чудотворная икона находится в Костроме, и даже в XX в., когда многие святыни были уничтожены или оказались в музеях, Феодоровская икона не покинула церковных стен. Ныне икона пребывает в костромском Богоявленско-Анастасиинском кафедральном соборе, расположенном на территории одноимённого женского монастыря.

Феодоровская икона — двухсторонняя: на её лицевой стороне изображена Пресвятая Богородица с Предвечным Младенцем, а на обороте написан образ святой великомученицы Параскевы Пятницы. Изображение Богоматери весьма сходно с Владимирской иконой Царицы Небесной (такой иконографический тип называется «Умиление»); самое заметное отличие — не прикрытая одеждой ножка Богомладенца на Феодоровской иконе. Исходя из сохранившихся фрагментов древней живописи и манеры письма Феодоровской иконы предлагались различные датировки его написания, начиная с первой четверти XII в. В настоящее время историки, искусствоведы и реставраторы полагают, что икона могла быть создана ростовскими или владимирскими иконографами, которые следовали иконописным традициям Византии, получившим широкое распространение на Руси в XII — первой половине XIII в.

Малочисленные письменные источники, дошедшие до нас от древнерусских времён, к сожалению, не сохранили сведений о костромской Феодоровской иконе. Известные на сегодняшний день летописные памятники не содержат известий о нашем чудотворном образе. Вероятно, первым документом о нём является Писцовая книга города Костромы 1627–1630 гг.¹ Главным же источником сведений по истории иконы в XIII–XVII вв. является «Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы» (далее — Сказание), составленное в XVII в. и имевшее три различные редакции, отличающиеся и объёмом, и точностью изложения некоторых фактов; каждая из редакций представлена большим или меньшим количеством письменных документов — списков. Четвертую редакцию Сказания составил игумен Макариево-Унженского мужского монастыря Леонтий в XVIII в. (выявлена исследователями лишь в наши дни).

История Феодоровской иконы прослеживается по старинным преданиям с XII в., когда этот образ Царицы Небесной, ещё не называвшийся Феодоровским, пребывал в Городце, небольшом городе на левом берегу Волги (ныне районный центр Нижегородской области).

Согласно древним сказаниям, в 1164 г. прибывший в Городец великий князь стал свидетелем чуда от находившейся здесь иконы Пресвятой Богородицы (будущей Феодоровской) и в память об этом основал в Городце монастырь. Старинные рукописи называли этого великого князя Георгием (Юрием) Всеволодовичем; но поскольку святой благоверный великий князь с таким именем жил позднее, историки XIX в. полагали, что в действительности речь идёт о великом князе Юрии Долгоруком, а описываемые события происходили около 1152 г.

«У жителей Городца (или Китежа) едва ли не со времени основания посёлка была деревянная часовня, стоявшая на кладбище, и в ней особенно чтимая местными жителями икона Божией Матери, называемая “Одигитрия” (Путеводительница). Жители просили князя Юрия перенести эту икону в город и поместить её в главном городском храме во имя святого архистратига Михаила. Юрий сам с духовенством крестным ходом пошёл к часовне за иконой, но икона, удерживаемая невидимой силой, осталась на своём месте недвижимой. Такое чудесное событие внушило князю благочестивую мысль устроить на том месте благолепный храм в честь Богоматери с обителью для иноков. Монастырь был устроен, и ико-

1 Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. Кострома, 2004. С. 21.

на осталась в монастыре, известном под именем Радиловского, чтимая далеко по Волге как чудотворная. Это и была та самая икона, которую и до сего времени имеют счастье лицезреть жители города Костромы и чтить под именем Феодоровской иконы Божией Матери»².

В наши дни исследователи полагают, что первое чудо от иконы (будущей Феодоровской) произошло всё же именно в 1164 г., а присутствовавшим при этом великим князем был святой благоверный Андрей Боголюбский, ранее принесший в северную Русь из киевских пределов чудотворный Владимирский образ Богоматери. Монастырь впоследствии (когда икона прославилась в Костроме и получила наименование Феодоровской) стал называться Богородице-Феодоровским.

Городецкий период истории чудотворной иконы завершился в скорбную эпоху монголо-татарского нашествия. В феврале 1238 г. войска Батыя захватили и сожгли Городец, а образ Царицы Небесной исчез из города. Четыре столетия спустя составитель Сказания напишет: «Не восхоте бо Пресвятая Владычица наша Богородица образу Своему чудотворному быти на пусте месте, но восхоте Господь Бог наш Иисус Христос прославити Матере Своея чудотворный образ, и еже изволи Пресвятая Владычица наша Богородица сему делу быти, и датися Ей во одержание град Кострому и пределы его во славу, честь и хвалу из Нея рождшемуся Господу Богу нашему Иисусу Христу»³. Собственно, с датой исчезновения иконы из Городца и связана датировка явления чудотворного образа в Костроме, определяемая Сказанием как 1239 г. Но об этом ниже.

В 1237 г. монголо-татарские захватчики, разорявшие города и веси Русской земли, дошли и до Костромы. Обращенный в руины, этот небольшой город на границе Владимирского княжества был восстановлен великим князем Ярославом Всеволодовичем, получившим в крещении христианское имя Феодор. В честь своего небесного покровителя, святого великомученика Феодора Стратилата, великий князь возвёл в Костроме деревянный соборный храм, посвящённый этому угоднику Божию. Первый Костромской кремль,

2 *Лебедев Д. И., прот.* История соборных храмов Феодоровского и Успенского в городе Костроме в связи с повестью о Феодоровской иконе Богоматери, краткой историей и топографией древнего города. Кострома, 2010. С. 32.

3 Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы Богоматери // Вестник археологии и истории, издаваемый Императорским Археологическим институтом. 1909. № XIX. С. 210.

также деревянный, был построен у места впадения в Волгу небольшой реки Сулы (здесь, на пересечении современных улиц Пятницкой и Островского, находится памятный знак, установленный в 1977 г. к официальному празднованию 825-летия Костромы).

В 1241 г. у Ярослава Всеволодовича родился младший (из девяти сыновей) сын Василий. В 1246 г. он, по кончине отца, был утверждён на княжение в Костроме. Но в свой удел юный князь Василий Ярославич прибыл лишь по достижении совершеннолетия, в конце пятидесятих годов XIII в. Несомненно, самой яркой запечатлевшейся в веках страницей истории костромского княжения Василия Ярославича стало явление ему чудотворной иконы Божией Матери, случившееся в конце 50-х — начале 60-х гг. XIII в., 16 августа (по ст. ст.), на следующий день после праздника Успения Пресвятой Богородицы.

В популярной литературе и сейчас можно встретить указание на то, что явление Феодоровской иконы в Костроме произошло в 1239 г. Но это, скорее всего, ошибка, допущенная ещё в XVII в. составителем второй, так называемой пространной, редакции Сказания (полагают, что этим составителем мог быть протопоп Феодор, служивший в 1636–1644 гг. в Успенском соборе Костромы). Затем ошибочная дата обретения иконы князем Василием (напомним, родившимся лишь в 1241 г.) перешла в третью, проложную, редакцию Сказания, печатавшуюся в различных изданиях начиная с 1662 г. Но уже в XVIII столетии была отмечена неправильность такой датировки, а в XIX–XX вв. практически все костромские историки отмечали, что явление чудотворной иконы в Костроме произошло не в 1239 году, а на рубеже 50-х — 60-х гг. XIII в. Такого же мнения придерживается и большинство современных исследователей. А в первой редакции Сказания, именуемой минейной, или проложной, и составленной вскоре после восшествия в 1613 г. на российский престол Михаила Феодоровича Романова, 1239 г. упоминается лишь в связи с нашествием Батыя, без каких-либо указаний на Кострому.

Приведём описание явления чудотворной иконы в Костроме, составленное в 1910 г. церковным учёным и публицистом, преподавателем Костромской духовной семинарии И. В. Баженовым на основании Сказания, но изложенное языком, понятным современному читателю.

«В 16[-й] день августа, помолившись в соборном храме по случаю церковного праздника перенесения Нерукотворённого Образа Христа Спасителя из Едессы в Царьград, князь Василий решил от-

правиться, по тогдашнему обычаю, на охоту. Город Кострома... был тогда довольно незначительный по пространству и народонаселению, окружён был дремучими лесами, в которых водилось много разных пушных зверей. Особенно ими богаты были наиболее лесистые северные окраины города, где ныне так называемая Запрудня, и южные окраины вблизи нынешней Воскресенской, что на Нижней Дебре, церкви.

На этот раз князь Василий Ярославич в сопровождении слуг и гончих собак отправился в северную окраину города и едва успел отъехать от него немного более версты, как услышал в лесной чаще усиленный лай своих собак. Князь поспешил к тому месту в предположении, что собаки выследили большого и ценного зверя и, сверх ожидания, увидел стоящий на сосне образ Божией Матери в чудном сиянии. Это чрезвычайное явление, с одной стороны, привело князя в недоумение относительно того, откуда мог бы быть вынесен образ, когда в этом пустынном месте не было вблизи ни храмов Божиих, ни людских жилищ, а с другой — это явление вызвало великое в князе удивление тем, что такой иконы, какая была на сосне, он ранее не видал ещё никогда. Предположивши чудесное явление образа, благочестивый князь Василий Ярославич в страхе и радости со слезами поспешно сошёл с коня своего и, помолившись, приблизился к иконе с намерением снять её с дерева и привезти в город. Но святая икона, к изумлению князя, невидимой силой поднялась по дереву выше прежнего своего места и оказалась недоступной для князя. Поражённый чудом и вместе опечаленный, он немного отступил от места явления иконы и с коленопреклонением, в сердечном сокрушении и со слезами стал умолять Матерь Божию о том, чтобы удостоила его принять в свои руки чудесную Её икону для принесения в город Кострому. Затем князь вторично подошёл к дереву с явленной иконой с прежним намерением снять её с дерева, но и на этот раз икона чудесно приподнялась выше и снова осталась для князя недоступной.

Уразумевши отсюда, что явление святой иконы даровано Промыслом Божиим не лично для него — князя, но и для всех жителей города Костромы, князь Василий Ярославич поспешно возвращается с охоты в город и здесь о столь дивном событии рассказал соборному протопопу и всему духовенству, также гражданам, усердием и благочестием которых в те времена были построены соборный и приходские храмы, и затем князь повелел тотчас устроить крестный ход с иконами на место явления ему иконы Божией Матери.

Немедленно, при звоне колоколов и пении клириков, костромское духовенство во главе с протопопом открыло величественное крестное шествие на Запрудню в сопровождении князя Василия, бояр и множества народа. Вот эта духовная процессия, осеняемая многочисленными хоругвями, наконец по указанию князя достигла того места в чаще лесной, где явилась ему икона, и теперь все прибывшие увидели чудную икону на сосновом дереве, держимую невидимой силой. Убедившись, что икона эта необычная, новоявленная, прибывшие все с умилением и слезами коленопреклоненно стали умолять Пресвятую Матерь Божию оказать им великую милость «пришествием», или принесением, явленной Ее иконы в город Кострому «на сохранение его и на заступление, и душам верующим на спасение, и болящим на исцеление, и бесам на прогнание». Совершенно было с особенным усердием молебное пение пред явленной святой иконой, и после того эта великая святыня допустила снять себя лишь священникам. Беспрепятственно на их же руках икона эта с великой честью в крестном ходе принесена в город Кострому и поставлена в соборной деревянной церкви во имя святого великомученика Феодора Стратилата — построение каковой церкви с вероятностью можно приписывать великому князю Ярославу Всеволодовичу в том предположении, что он, при святом крещении названный Феодором, воздвигнул её в честь своего ангела.

Стоустая молва о принесении новоявленной иконы Божией Матери в город Кострому быстро разносилась по окрестностям, и на другой же день в соборный храм снова стеклись на поклонение святой иконе многочисленные богомольцы не только из самого города, но и из ближайших к нему мест. Увидевши изображение пречистого лика Богоматери, многие из костромских граждан, не бывшие при встрече святой иконы в городе, теперь объявили князю, духовенству и всем богомольцам в храме, что ещё накануне, в праздник честного Успения Божией Матери, они были очевидцами того, что эту самую икону пронёс по городу Костроме некий воин в украшенной воинской одежде, подобный по изображению святому великомученику Феодору Стратилату. Это объявившееся важное обстоятельство привело всех к убеждению, что таким чудным воином был святой великомученик Феодор Стратилат, в храме имени коего была поставлена явленная икона Богоматери, и что он принес эту великую святыню в дар городу Костроме как покровитель его.

Отсюда-то и стала известна под названием Феодоровской та, особенно в Костроме многочтимая икона, которая так чудно явилась князю Василию Ярославичу»⁴.

Кто же этот Василий, который был и князем костромским, и великим князем владимирским? Князей с именем Василий на Руси было много. Если обратиться к истории Северо-Восточной Руси, то летописи и здесь упоминают восемь князей с именем Василий. Познакомимся с их жизнью.

Князь Василько (Василий) Юрьевич (Георгиевич), сын Юрия Долгорукого, — был князем суздальским и поросским, деятельность его проходила, до гибели в 1161 г., на юге Руси, вдали от северо-востока⁵.

О князе Василии Мстиславовиче, внуке Андрея Боголюбского, правнуче князя Юрия Долгорукого, известно, что он родился около 1170–1172 гг., однако события его дальнейшей судьбы до нас не дошли⁶.

Благоверный князь Василько (Василий) Константинович — сын великого князя владимирского Константина Всеволодовича, внук великого князя владимирского Всеволода Большое Гнездо. Родился Василий Константинович 7 декабря 1208 г. Согласно В. Н. Татищеву, в 1218 г. великий князь владимирский Константин Всеволодович перед смертью наделил сыновей землями, дав Василию «Ростов и Кострому со всюю областью Галицкою»⁷. Но летописные документы не подтверждают эти данные. Согласно Лаврентьевской летописи, Василько Константинович получает из рук отца один город Ростов без Костромы и Галича⁸. Сын Василька Константиновича, Борис, упоминается в летописях только как князь ростовский⁹. Таким образом, по летописям, Василько (Василий) Константинович, погибший в 1238 г. в плену у Батыя после поражения русской рати на реке Сити, никогда не был ни костромским князем, ни великим князем владимирским.

4 *Баженов И. В.* Костромские святые. Феодоровская икона Божией Матери в Успенском соборе и Нерукотворенный образ Христа Спасителя в Спасо-Запрудненском храме // *Баженов И. В.* Статьи 1887–1916 годов. Кострома, 2019. С. 257–259.

5 Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. СПб., 1846. Т. 1. С. 148.

6 Лаврентьевская летопись. С. 154.

7 *Татищев В. Н.* История Российская. М., 2003. Т. 2. С. 475.

8 Лаврентьевская летопись. С. 183.

9 Новгородские и Псковские летописи // ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 34.

Благодарный князь Василий Всеволодович — старший сын ярославского князя Всеволода, внук великого князя владимирского Константина. Он был одним из князей, «спасшихся от меча Батыя» в 1238 г., и до смерти в 1249 г. был ярославским князем¹⁰. От брака с женой Ксенией имел сына, Василия Васильевича, о котором нет никаких исторических данных.

Василий Андреевич, князь суздальский, упоминается лишь в Никоновской летописи в связи со смертью в 1309 г.¹¹

Князь Василий Александрович, старший сын великого князя владимирского благоверного Александра Невского, сидел на столе в Новгороде Великом. После 1257 г. и до своей кончины в 1271 г. князь Василий Александрович, потерявший доверие отца в связи с попыткой, встав во главе новгородцев, организовать сопротивление ордынским сборщикам дани¹², в летописях не упоминается.

Обобщая все известия об этих семи князьях, можно отметить, что ни один из них никогда не был костромским князем и великим князем владимирским. Единственный Василий с отчеством Георгиевич жил значительно раньше явления Феодоровской иконы, и его жизнь протекала далеко на юге Руси.

В истории великого Владимирского княжения остается только один князь с именем Василий, но не Георгиевич, а Ярославич. Что же нам известно о нём?

Князь Василий — сын великого князя владимирского Ярослава (Феодора) Всеволодовича, внук великого князя владимирского Всеволода Большое Гнездо, правнук ростово-суздальского и великого князя киевского Юрия Долгорукого, родной брат великого князя владимирского благоверного Александра Невского. Согласно Лаврентьевской летописи, родился князь Василий Ярославич в 1241 г.¹³ Вскоре он остался без матери и отца: в 1244 г. умирает мать Василия — Феодосия, а в 1246 г., возвращаясь из Орды «нужною смертью», как записал летописец, умер великий князь владимирский Ярослав Всеволодович¹⁴. В 1247 г., по завещанному отцом разделу княжеств, шестилетний Василий получает в удел Кострому¹⁵. В 1265 г., 24-летним

10 Лаврентьевская летопись. С. 202.

11 Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью // ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 177.

12 Новгородские летописи // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 56.

13 Лаврентьевская летопись. С. 201.

14 Лаврентьевская летопись. С. 201; Троицкая летопись // ПСРЛ. СПб., 1846. Т. 1. С. 226.

15 Лаврентьевская летопись. С. 201.

юношей, Василий женится на дочери литовского князя Витовта. Епископ Ростовский Игнатий венчал молодых в древней соборной церкви Великомученика Феодора Стратилата: «И бысть радость велика на Костроме»¹⁶.

В 1272 г. костромской князь Василий Ярославич становится великим князем владимирским¹⁷, а через год, после вооружённой борьбы со своим племянником Димитрием Александровичем, он утверждается в Новгороде Великом¹⁸. Летописи восхваляют Василия как князя, имевшего любовь к церквям и духовенству. При нём во Владимире в 1274 г. состоялся собор, посвящённый вопросам церковных правил и уничтожения в народе языческих обрядов и верований¹⁹. Недолго сидел князь Василий на Владимирском великокняжеском столе. В январе 1277 г. (на то время — конец 1276 г.) он умер, не оставив наследников, и был похоронен в костромском соборе во имя великомученика Феодора Стратилата²⁰.

Таким образом, единственным князем, который был и костромским, и великим князем владимирским, являлся, согласно летописным данным, Василий Ярославич. В литературе ему часто приписывают прозвище Квашня. Откуда оно взялось — неизвестно. Ни в одной из дошедших до нас летописей нет у Василия Ярославича такого прозвища. Они называют его Мизинным²¹ и Костромским. Именно о князе Василии Ярославиче идёт речь в «Сказании о явлении и чудесах чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери», и с именем этого же костромского князя связано чудо явления Феодоровской иконы в Костроме. Таким образом, все ошибки Пространной редакции «Сказания»: год 1239 — время явления иконы князю Василию, который в это время еще не родился; степень родства между князем Василием и Александром Невским; отчество князя; упоминание имени хана Бату в рассказе о битве на Святом озере²² — все эти противоречия опровергаются подлинными данными летописных источников. Первым костромским краеведом, правильно считавшим, что икона явилась князю Василию Ярославичу и с её помощью он побе-

16 Сimeoновская летопись // ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 72.

17 Там же. С. 74.

18 Летопись по Воскресенскому списку // ПСРЛ. СПб., 1856. Т. 7. С. 172.

19 Воробьев М. Н. Митрополит Кирилл и Владимирский собор 1274 года // Исторический вестник. 2000. № 1 (5). С. 29–32.

20 Сimeoновская летопись. С. 75.

21 Летопись по Воскресенскому списку. С. 173.

22 Хан Бату умер в 1256 г.

дил ордынский отряд на Святом озере, был протоиерей Павел Фёдорович Островский²³.

Именованная Феодоровской была присвоена чудотворной иконе и по обстоятельствам её явления (принесение святым великомучеником Феодором Стратилатом), и по её пребыванию в Феодоровском соборном храме Костромы. А вскоре, как повествует далее Сказание, стала известна и прежняя история этого образа Богоматери. Вместе с костромичами в соборный храм на поклонение новоявленной иконе пришли жители Городца, занимавшиеся в Костроме торговлей, как говорится в Сказании, «гостьбу и куплю деюще на Костроме граде». Они, «как только вошли в храм во имя святого великомученика Феодора Стратилата для поклонения явленной иконе Божией Матери, тотчас же признали её за свою чудотворную икону, которая как бы скрылась во время татарского погрома Городца, и об этом поведали открыто князю и костромичам, причём рассказали о многих преславных чудесах, бывших от этой иконы в их городе. Но явленная князю Василию, ранее городецкая, великая святыня теперь стала составлять уже неотъемлемое и драгоценное сокровище города Костромы. Не имея возможности возратить себе чудотворную икону Богоматери, жители Городца с восстановлением города вскоре же приобрели точный список своей святыни, переименованной в городе Костроме в Феодоровскую икону Божией Матери, который, несомненно, был уже в 1263 г., когда под сенью этой иконы [то есть списка — М. Ф.] принял схиму с именем Алексий великий князь Александр Ярославич Невский, на возвратном пути из татарской Орды на Русь скончавшийся 14 ноября в этом же году в Феодоровском Городецком монастыре, который устроен был на прежнем месте пребывания подлинной иконы в кладбищенской церкви»²⁴.

2. Чудесные знамения от Феодоровской иконы

Пребывание Феодоровской иконы в Костроме при княжении Василия Ярославича было ознаменовано рядом событий, описанных в Сказании, — и чудесных, и знаменательных для истории Костромской земли: Феодоровская икона дважды чудесно сохранялась от огня в пожарах, уничтоживших деревянный Феодоровский соборный храм.

23 Островский П. Ф., *прот.* Исторические записки о Костроме и её святыне, благочестиво-чтимой в императорском Доме Романовых. Кострома, 1864. С. 9–11.

24 Баженов И. В. Костромские святыни. С. 260.

«Немного прошло времени после чудесного явления Феодоровской иконы, как Пречистая снова явила Костроме чудесное знамение Своего к ней благоволения: деревянный храм, в котором была поставлена чудная икона, вскоре сгорел, а икона, никем не выносимая из храма, соблюлась невредима от огня неведомой силой; в непродолжительное время сгорел и вновь выстроенный деревянный храм, а святая икона также осталась невредимой, никем не вынесенная из храма. После первого пожара на третий день икона найдена совершенно невредимой в пепле пожарища; во второй пожар была видима выше пламени стоящей на воздухе»²⁵.

Вскоре после явления чудотворной иконы в Костроме, Пресвятая Богородица явила Свою милость к костромичам и в их ратном подвиге — чудесной помощью в битве с монголо-татарами при Святом озере. В этом году многие русские города — Владимир, Суздаль, Ростов, Переяславль-Залесский, Ярославль, Великий Устюг — одновременно выступили против сборщиков дани для Орды. Такую дань с русских земель собирали по откупам мусульманские (обычно бухарские и хивинские) купцы, которых на Руси называли бесерменами — отсюда и появилось слово «басурман». Монголо-татарский воинский отряд, сопровождавший бесермен (и, возможно, изгнанный вместе с ними из других русских городов), приступил к Костроме со стороны Ярославля, по левому берегу Волги, явно намереваясь захватить и разграбить город.

«Татары приближались к Костроме по одной из древнейших дорог северо-востока Руси. Эта дорога (трудно сказать, когда она возникла, но явно, что во второй половине XIII в. она уже в каком-то виде существовала) шла по левому берегу Волги и соединяла между собой Ярославль и Кострому. Старинное название этой дороги — «луговая» — объясняет раннее её появление: здесь, на низменных просторах вдоль Волги, не было сплошных массивов лесов, и, кроме весенних разливов, ничто не препятствовало движению по ней. Не доходя примерно двух вёрст до впадающей в Волгу реки Костромы, дорога упиралась в неширокое, но очень вытянутое в плане озеро, обойти которое было нельзя (видимо, ещё в древности через него был переброшен мост)»²⁶.

25 Островский П. Ф., *прот.* Исторические записки о Костроме. С. 15.

26 Зонтиков Н. А. На Святом озере // Костромская земля. Краеведческий альманах Костромского фонда культуры. Вып. 3. Кострома, 1995. С. 35.

Поскольку опасность для Костромы была чрезвычайно серьёзной, молодой князь Василий Ярославич и его небольшая дружина возложили упование не столько на воинскую силу, сколько на милость Божию и заступление Царицы Небесной. Костромичи взяли с собой на брань явленную икону Пресвятой Богородицы, усердно молились пред ликом Пречистой — и чудесная помощь не замедлила.

«И внезапно от чудотворнаго образа Пресвятыя Богородицы возсия божественныя и пресветлыя лучи, паче солнечных луч и яко огонь пополяющи, и нападающа на них и пожигая татарския полки. И от того озарения и луч божественных и опаления вси противныя полки смятошася, и мнози от них ослепоша и друг друга не познаша. И вниде в них страх и трепет, и оружие их вниде в сердца их, и луцы их сокрушишася. И нападоша на них россиястии полцы и побиша их многое множество»²⁷.

Хотя в этих строках составитель Сказания несколько преувеличивает масштаб сражения, исход битвы понятен: после переправы через озеро неприятели — ослеплённые и поражённые лучами, исходившими от иконы Богоматери (стоявшей в рядах костромичей на берегу озера, ближнем к городу), — в страхе бежали прочь, тонули в воде, гибли от рук русских воинов. Сокрушив врага, костромская дружина торжественно возвратилась в город, неся с собой прославленный новым чудом образ Пречистой Девы. В память об этой битве озеро стали именовать Святым. На месте, где стояли костромские воины с иконой, вначале установили дубовый столб с помещённым на нём списком Феодоровской иконы, а в XIX в. вместо столба построили каменную часовню. К тому времени на противоположном, дальнем от Костромы берегу озера уже стояла ещё одна часовня, воздвигнутая в память о другой битве: в 1609 г. здесь же войска царского воеводы Давыда Жеребцова разгромили поляков и сторонников «тушинского вора», Лжедмитрия II.

3. Датировка явления иконы

Когда же могло произойти чудесное явление Феодоровской иконы князю Василию Ярославичу? По «Сказанию» известно, что чудо явления иконы Божией Матери произошло во время княжеской охоты,

27 Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы Богоматери. С. 218–219.

когда князь Василий поехал в чашу на реку Запруденку «со псы ловчими веселиться»²⁸. Многие костромские исследователи правильно писали, что охотиться князь мог, лишь достигнув определённого взрослого возраста²⁹. И прибавляя к 1241 г. — рождению князя Василия Ярославича — 17–20 лет, высчитывали год обретения святой иконы — с 1258 по 1261 г. Но краеведы допускали ошибку, перенося современные XIX и XX вв. представления о совершеннолетию на древнерусские времена. В ту древнюю пору не признавали долгого взросления и отрок в 13–14 лет считался совершеннолетним, мог участвовать в военных походах, битвах, обращаться с оружием, самостоятельно княжить и жениться. Следовательно, самым ранним временем обретения иконы можно считать 1254–1255 гг., то есть самую середину 1250-х гг. Это ранняя граница времени чудесного явления Феодоровской иконы.

Позднюю границу даты появления иконы в Костроме можно выявить, сопоставляя события, описанные далее в «Сказании», с историческими реалиями. Благодаря помощи Богородицы через обретенный Феодоровский образ стала возможной победа костромской рати во главе с князем Василием Ярославичем над ордынским отрядом на Святом озере. «Сказание» относит эти события к началу 70-х гг. XIII в., когда Василий Костромской стал великим князем владимирским. Однозначно можно утверждать, что сражения князя Василия с ордынцами в этот период произойти не могло. Дело в том, что первый год великого княжения Василия Ярославича был наполнен острой вооруженной борьбой с племянником Дмитрием Александровичем за стол в Новгороде Великом. Летописи позволяют почти по месяцам проследить деятельность обоих князей и перипетии этой борьбы³⁰. Утвердиться на Новгородском столе великому князю помогли великий баскак Володимерский Шаргаман и князь

28 «Сказание о явлении и чудесах чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери» // ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 374

29 *Островский П. Ф., прот.* Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора. Москва, 1855. С. XII; *Сырцов И. Я., прот.* Сказание о Феодоровской чудотворной иконе Божией Матери, что в городе Костроме. Кострома, 1908. С. 6; *Баженов И. В.* Костромские святыни. С. 262; *Лебедев Д. И., прот.* История соборных храмов. С. 48.

30 *Виноградова С. Г.* Была ли Кострома столицей великого Владимирского княжества? // Становление и ранний этап истории города Костромы. Материалы к региональной программе по истории Костромского края. Кострома, 1998. С. 36–37.

Айдар, которые «со многими татарами царевыми воеваша Новгородские власти»³¹.

Вероятнее всего, сражение на Святом озере произошло в начале 1260-х гг., когда, согласно летописным документам, во многих русских городах произошли выступления против ордынских сборщиков дани: «Избави Бог от лютаго томленья бесръменьскаго люди Ростовския земля молитвами святыа Богородица, и вложи ярость христианом во сердце, не можаху бо уже трепети насилия поганых и созвонивше вече, а выгнаша их из градов: из Ростова, из Володимири, из Суждаля, из Ярославля, из Переяславля»³². Не последнее значение в этих выступлениях имели и религиозные мотивы. Откупщики дани, «бесермены», были мусульманами, и зло, творимое ими, воспринималось христианским населением русских городов особенно остро. Кроме того, вера христианская подверглась опасности: в это время при хане Берке в Орде утверждался ислам. В русских городах появились отступники от православия, как, например, в соседнем с Костромой Ярославле — Зосима, бывший монах, проповедовавший религию Магомета и поносивший святые иконы: «Бе бо пьяница и студословец, празднословец и кощионьник, конечное же отвержеса Христа и бысть бесурменин, вступив в прелесть лжаго пророка Махмеда. Егда люди на врагы своя двигашася на бесурмены, изгнаша, иных избиша, тогда и сего беззаконнаго Зосиму убиша в городе Ярославли, бе тело его яд псом и вороном»³³.

И хотя летописцы в списке восставших городов Кострому не называют, именно к этому времени можно отнести битву костромичей с бесерменским отрядом на Святом озере. Тем более что пришли ордынцы в Кострому из восставшего Ярославля с пленниками: «И подоша проклятии агаряне от Ярославля града Волгою рекою на Кострому град». И в результате победы костромичи «пленников же российских всех отполониша»³⁴.

Есть ещё одно датирующее обстоятельство — упоминаемое только в Никоновской и Устюжской летописях сообщение о княжеской инициативе в этих восстаниях: «И приде на Устюг грамота от вели-

31 Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью // ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 151.

32 Летопись по Воскресенскому списку. С. 162–163.

33 Лаврентьевская летопись. С. 204.

34 «Сказание о явлении и чудесах чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери» // ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 374.

кого князя Александра Ярославича, что татар бити»³⁵. Известно, что князь Александр Невский скончался 14 ноября 1263 г., возвращаясь из Орды.

Приведённые данные говорят в пользу того, что Кострома не стояла в стороне от общерусских исторических событий и битва костромичей во главе с Василием Ярославичем, удельным князем костромским, произошла в 6770 г. от сотворения мира, или 1262 г. от Рождества Христова.

Но так как до сражения на Святом озере, согласно «Сказанию», произошёл первый пожар в соборном храме во имя великомученика Феодора Стратилата, где хранился чудотворный образ, а затем на погоревшем месте по повелению князя «воздвигнути новую Соборную церковь» тоже деревянную, а «чудотворный образ Пресвятой Богородицы повеле украсити златом и серебром и камением драгим и бисером многоцветным и кивот устроити»³⁶, нижнюю границу явления чудотворного Феодоровского образа можно сдвинуть к 1261 г.

Таким образом, явление чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери в городе Костроме можно датировать временем между 1255 и 1261 гг.

В 1272 г. костромской князь Василий Ярославич стал великим князем владимирским, но во Владимир не переехал, а остался жить в дорогой его сердцу Костроме до самой смерти, последовавшей на рубеже 1276–1277 гг. Костромичи любили своего князя, доброго и благочестивого, и горько оплакивали его кончину. Летописцы впоследствии прославляли великого князя Василия за его личные добродетели, любовь и милость к церквам и духовенству. Некоторые исследователи полагают, что погребение Василия Ярославича состоялось в Феодоровском соборном храме первого Костромского кремля. «Он так любил Феодоровский соборный храм и такими крепкими духовными узами был с ним связан, что завещал и похоронить себя в этом храме под покровом великой святыни костромской — чудотворного образа Богоматери»³⁷.

На месте Феодоровского собора в 1771 г. был воздвигнут каменный Феодоровский храм, обычно именовавшийся Богоотцовским

35 Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. // ПСРЛ. Т. 37. Л., 1982. С. 70.

36 «Сказание о явлении и чудесах чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери» // ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 74.

37 *Лебедев Д. И., прот.* История соборных храмов. С. 61.

по посвящению одного из его приделов (во имя святых и праведных Богоотец Иоакима и Анны, родителей Пресвятой Богородицы). В 1936 году Богоотцовский храм закрыли и вскоре разрушили. На его месте (ныне угол улиц Пятницкой и Островского, ранее Мшанской) в начале 1950-х гг. построен жилой дом.

После пожара 1413 г., уничтожившего первый Костромской кремль и почти весь город, великий князь московский и владимирский Василий Димитриевич повелел устроить новый Костромской кремль на другом месте: ниже по течению Волги, на холме, где впоследствии был воздвигнут ансамбль Успенского и Богоявленского кафедральных соборов (соборы и величественная колокольня, разрушенные в 1934 г., сейчас восстанавливаются, а прилегающая территория именуется городским парком «Центральный»).

«Зная прежнюю сгущённость построек в месте прежнего кремля и опасность этого места в пожарном отношении как для глубоко чтимой костромской святыни, чудесно спасшейся в два первых пожара, так и для княжеских построек, он [великий князь московский и владимирский Василий Димитриевич — М. Ф.] позаботился о перенесении на будущее время кремля на новое, ещё более возвышенное место города, туда, где стоят и доныне каменные соборы, окружил это место валом и рвами и обнёс деревянной стеной»³⁸.

Духовным средоточием нового (второго) Костромского кремля стал каменный Успенский собор, под сводами которого Феодоровская икона пребывала на протяжении последующих веков, до 1929 г. Но вопрос о том, когда этот собор был построен, до сих пор не имеет однозначного ответа.

В Сказании повествуется, что каменный Успенский собор был воздвигнут великим князем (в большинстве редакций и списков при этом указывается на князя Василия Ярославича) после двух уничтоживших Феодоровский соборный храм пожаров и битвы при Святом озере — и этот собор созидался «внутри города»:

«И великий князь сотвори совет со горожаны, да поставит каменную церковь внутри города во имя Пречистыя Богородицы честнаго Ея Успения, еже на тот день прииде чудотворная икона от Городца на Кострому; великомученика Федора церковь да буде в приделе... И сию чудотворную икону сподобаше принесоша от церкви

38 Лебедев Д. И., прот. История соборных храмов. С. 83–84.

великомученика Федора в созданную церковь каменную во имя Ея и поставиша подле царских дверей против права клироса»³⁹.

Основываясь на Сказании, историки, прежде всего костромские, вплоть до начала XX в. считали, что каменный Успенский собор в Костроме был построен князем Василием Ярославичем в XIII столетии. Но почему же тогда самого князя похоронили не в воздвигнутом им соборе, а в Феодоровском деревянном соборном храме? Почему — если каменный Успенский собор появился на холме над Волгой в XIII в. — кремль на этом месте был основан лишь в 1416 г.? Мог ли храм, хранивший в своих стенах великую святыню, пребывать в то суровое время вне крепостных сооружений, без всякой защиты от различных неприятелей?

При всем уважении к Сказанию и основанным на нём традициям — литературной, иконографической, литургической — следует признать: некоторые описываемые в Сказании события (как и датировка явления иконы в Костроме 1239 г.) требуют критической оценки. Отдельные повествования Сказания отразили не реальные факты, а ту «народную память», о которой писал русский историк В. О. Ключевский: «У народной памяти своя хронология и прагматика, своя концепция исторических явлений». Это вовсе не удивительно: ведь Сказание составлялось в XVII столетии, а старинные документальные записи о Феодоровской иконе (которые, судя по всему, имелись в Костроме) погибли в годы Смутного времени. Современные исследователи полагают, что первоначальный Успенский собор, воздвигнутый в XV столетии во втором Костромском кремле, был деревянным и лишь в XVI в. сменился каменным храмом (при этом указывается и время постройки последнего — не ранее 1509 г. и не позднее середины XVI в., наиболее вероятный период с 1509 по 1533 г.). Дату строительства Успенского собора второго Костромского кремля не ранее XV в. подтверждают и археологические исследования, проведённые в 2016–2018 годах на месте уничтоженного в 1934 г. собора. Пока эти данные известны автору из личной беседы с руководителем археологической экспедиции — заведующим лабораторией археолого-этнологических исследований Костромского государственного университета. С. А. Кабатовым, они готовятся к публикации в ближайшее время.

39 Радеева О. Н. Сказание о Феодоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2011. С. 293.

В этом каменном Успенском соборе пребывала чудотворная Феодоровская икона, которая в XVII–XVIII столетиях станет святыней не только всероссийски чтимой, но и семейной, родовой для царственного Дома Романовых.

Заключение

Подводя краткий итог сказанному, автор предлагает считать основной и наиболее вероятной научной версией даты явления Феодоровской иконы в Костроме конец 50-х — начало 60-х гг. XIII в., а датой строительства каменного Успенского собора второго Костромского кремля — первую половину XVI в. (точнее, 1509–1533 гг.). Автор полагает резонным предложить изменить дату явления чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери и в официальном церковном календаре Русской Православной Церкви.

Источники

- Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. 1846. Т. 1. С. 1–209.
- Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью // ПСРЛ. 1885. Т. 10.
- Летопись по Воскресенскому списку // ПСРЛ. 1856. Т. 7.
- Новгородские летописи // ПСРЛ. 1841. Т. 3.
- Новгородские и Псковские летописи // ПСРЛ. 1848. Т. 4.
- Островский П. Ф., прот.* Исторические записки о Костроме и ее святыне, благочестно-чтимой в императорском Доме Романовых. Кострома: Типография Андроникова, 1864.
- Островский П. Ф., прот.* Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора. М.: Типография В. Готье, 1855.
- Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. / сост.: Л. А. Ковалева, О. Ю. Кивокурцева. Кострома: Костромаиздат-850; Промдизайн-М, 2004.
- Симеоновская летопись // ПСРЛ. 1913. Т. 18.
- «Сказание о явлении и чудесах чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери» // Государственный архив Костромской области. Ф. 558. Оп. 2. Д. 374.
- Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы Богоматери / публ. и предисл. И. В. Баженова // Вестник археологии и истории, издаваемый Императорским Археологическим институтом. 1909. № XIX. С. 187–260.
- Сырцов И. Я., прот.* Сказание о Феодоровской чудотворной иконе Божией Матери, что в городе Костроме. Кострома: Б. И., 1908.

- Татищев В. Н. История Российская. М.: АСТ, 2003. Т. 2.
Троицкая летопись // ПСРЛ. Т. 1. 1846. С. 210–235.
Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. // ПСРЛ. 1982. Т. 37.

Литература

- Баженов И. В. Костромские святыни. Феодоровская икона Божией Матери в Успенском соборе и Нерукотворенный образ Христа Спасителя в Спасо-Запрудненском храме // Статьи 1887–1916 годов. Кострома: Костромская епархия РПЦ, 2019. С. 257–259.
- Виноградова С. Г. Была ли Кострома столицей великого Владимирского княжества? // Становление и ранний этап истории города Костромы. Материалы к региональной программе по истории Костромского края. Кострома: Эврика-М., 1998. С. 36–37.
- Воробьев М. Н. Митрополит Кирилл и Владимирский собор 1274 года // Исторический вестник. 2000. № 1 (5). С. 29–32.
- Зонтиков Н. А. На Святом озере // Костромская земля. Краеведческий альманах Костромского фонда культуры. Вып. 3. Кострома, 1995. С. 29–76.
- Лебедев Д. И., *прот.* История соборных храмов Феодоровского и Успенского в городе Костроме в связи с повестью о Феодоровской иконе Богородицы, краткой историей и топографией древнего города. Кострома: Костромаиздат, 2010.
- Радева О. Н. Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: Б. И., 2011.

The Course of the All-Russian Shrine: from the History of the Miracle-Working Feodorovskaya Virgin Icon

Ferapont (Kashin) Metropolitan of Kostroma and Nerekhta

candidate of theology

head of the Kostroma Metropolia of the Russian Orthodox Church

26a, st. Bogoyavlenskaya, Kostroma 156000, Russia

ferapontk@ya.ru

For citation: Ferapont (Kashin), metropolitan of Kostroma and Nerekhta. "The Course of the All-Russian Shrine: from the History of the Miracle-Working Feodorovskaya Virgin Icon". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 202–224 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-202-224

Abstract. In this article, the author considers and sets out the history of the miraculous Feodorovskaya Virgin icon in close relationship with the history of the Kostroma region of the

12th–13th centuries, analyzing the «Legend of the Appearance and Miracles of the Feodorovskaya Virgin Icon», as well as other sources. The main issue of the article is the date of the appearance of the miraculous image in Kostroma. Some researchers, as well as the official church calendar, indicate this date as the year of 1239, but the majority of the more recent researches are inclined to believe that the Feodorovskaya Virgin icon appeared in Kostroma in the late 50s and early 60s of the 13th century. The author presents his argument in favour of the second of these dates.

Keywords: iconography, Feodorovskaya Virgin icon, Kostroma, St. Prince Andrei Bogolyubsky, St. Prince Alexander Nevsky, Prince Vasily Yaroslavovich, Great Martyr Theodore Stratilat, Holy Lake, Ipatievsky Monastery, Kostroma Kremlin, Kostroma Diocese.

References

- Bazhenov I. V. (2019) “Kostromskie svjatyni. Feodorovskaja ikona Bozhiej Materi v Uspenskom sobore i Nerukotvorennyj obraz Hrista Spasitelja v Spaso-Zaprudnenskom hrame” [“Kostroma Shrines. Theodore’s Icon of the Mother of God in the Assumption Cathedral and the Uncreated Image of Christ the Saviour in the Spaso-Zaprudnensky Church”], in *Stat’i 1887–1916 godov [Articles of 1887–1916]*. Kostroma: Kostromskaja eparhija RPC, pp. 257–259 (in Russian).
- Kazakova N. A., Serbina K. N. (ed.) (1982) *Ustjuzhskie i vologodskie letopisi XVI–XVIII vv. [Ustyuzhsky and Vologda Chronicles of the XVI–XVIII centuries]*. Leningrad: Nauka (Polnoe sobranie russkih letopisej; vol. 37) (in Russian).
- Kovaleva L. A., Kivokurceva O. Ju. (ed.) (2004) *Piscovaja kniga g. Kostromy 1627/28–1629/30 gg. [Scribal Book of the City of Kostroma 1627/28–1629/30]*. Kostroma: Kostromaizdat-850; Promdizajn-M (in Russian).
- Lebedev D. I. (2010) *Istorija sobornyh hramov Feodorovskogo i Uspenskogo v gorode Kostrome v svjazi s povest’ju o Feodorovskoj ikone Bogomateri, kratkoj istoriej i topografiej drevnego goroda [History of the Cathedral Churches of Feodorovsky and Uspensky in the City of Kostroma in Connection with the Story of the Feodorovsky Icon of the Mother of God, a Brief History and Topography of the Ancient City]*. Kostroma: Kostromaizdat, 2010 (in Russian).
- Radeeva O. N. (2011) *Skazanie o Fedorovskoj ikone Presvjatoj Bogorodicy v knizhnoj kul’ture Rossii XVII–XVIII vv. Dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk [The Story of the Fyodorov Icon of the most Holy Theotokos in the Book Culture of Russia of the XVII–XVIII centuries. Dissertation for the Degree of Candidate of Historical Sciences]*. Moscow (in Russian).
- Tatishhev V. N. (2003) *Istorija Rossijskaja*. Moscow: AST, vol. 2 (in Russian).
- Vinogradova S. G. (1998) “Byla li Kostroma stolicej velikogo Vladimirskogo knjazhestva?” [“Was Kostroma the Capital of the Great Vladimir Principality?”], in *Stanovlenie i rannij jetap istorii goroda Kostromy. Materialy k regional’noj programme po istorii Kostromskogo kraja [Formation and Early Stage of the History of the City of Kostroma. Materials*

- for the Regional Program on the History of the Kostroma Region*. Kostroma: Jevrika-M., pp. 36–37 (in Russian).
- Vorob'ev M. N. (2000) "Mitropolit Kirill i Vladimirskij sobor 1274 goda" ["Metropolitan Kirill and Vladimir Cathedral of 1274"]. *Istoricheskij vestnik [Historical Bulletin]*, no. 1 (5), pp. 29–32 (in Russian).
- Zontikov N. A. (1995) "Na Svjatom ozere" ["On the Holy lake"]. *Kostromskaja zemlja. Kraevedcheskij al'manah Kostromskogo fonda kul'tury [Kostroma land. Local History Almanac of the Kostroma Culture Foundation]*, issue 3, pp. 29–76 (in Russian).

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

БОГОСЛОВСКАЯ
ТРАНСФОРМАЦИЯ
СИМВОЛОВ
ПРИСНОДЕВСТВА ДЕВЫ
МАРИИ В СИМВОЛЫ
НЕПОРОЧНОГО
ЗАЧАТИЯ ДЕВЫ
МАРИИ НА ПРИМЕРЕ
ИКОНОГРАФИИ
«ТОТА PULCHRA»

Евгения Юрьевна Суворова

старший преподаватель кафедры истории
и теории церковного искусства
Московской духовной академии
старший научный сотрудник Сергиево-Посадского
государственного историко-художественного музея-заповедника
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
suvevgeniya@mail.ru

Для цитирования: *Суворова Е. Ю.* Богословская трансформация символов Приснодевства Девы Марии в символы непорочного зачатия Девы Марии на примере иконографии «Tota Pulchra» // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 225–243. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-225-243

Аннотация

УДК 7.046.3 (27-312.47)

Статья посвящена одной из актуальных проблем — иконографическому, культурному и богословскому развитию догмата о непорочном зачатии Девы Марии в запад-

ноевропейской культуре. Автор статьи поднимает и изучает вопрос о происхождении и развитии иконографии Девы Марии «Tota Pulchra» и «Tota Pulchra с символами литании» в XV–XVII вв. в культуре Европы. Сначала подробно описывается иконографический памятник «Часослов Девы Марии» и его гравюра «Tota Pulchra», получившая широкое распространение во фламандской и испанской живописи с XVI в., а затем даётся описание символических изображений, сопровождавших образ «Tota Pulchra». Автор изучает развитие иконографии «Tota Pulchra с символами литании» в Испании, Франции, а также в Италии, развитие осмысления символических библейских изображений в период критики католичества и Реформации вплоть до формулировки концепции и рассматривает включение этих изображений во вновь создаваемый образ «Непорочного зачатия Девы Марии».

Ключевые слова: история искусства, иконописание, икона, Дева Мария, «Tota Pulchra», символы Приснодевства, догмат о непорочном зачатии.

Иконография Девы Марии «Tota Pulchra» является одной из иконографий, которая была использована как образная формула учения о непорочном зачатии Девы Марии. Историк искусства Эмиль Маль¹ связывает возникновение, развитие и распространение в католической культуре этой иконографии данного типа икон с широкой популярностью гравюр с начала XVI в. Он опубликовал самый ранний известный ему пример этой иконографии — гравюру из «Часослова Девы Марии»², употреблявшегося в Руане и напечатанного в Париже в мастерской Антуана Верара³ в 1503 г. Затем, по его предположению, эта же композиция была воспроизведена на гравюре из «Часослова Девы Марии» — использовавшегося в Риме парижского издания 1505 г. Тильмана Кервера⁴. Не так давно в научный оборот была введена шкатулка, на внутренней крышке которой клеены четыре самостоятельные ксилографии: одна из них с композицией Девы Марии «Tota Pulchra». Французский ученый Северин Лепап⁵ предположила, что в шкатул-

1 *Mâle É.* L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France: étude sur l'iconographie du Moyen Âge et ses sources d'inspiration. Paris, 1949. P. 214.

2 «Часослов Девы Марии» использовался для домашнего правила и включал в себя молитвословия суточного круга, был чрезвычайно распространён в быту. Состав текстов молитвословий был обусловлен регионом бытования. См.: *Roger Wieck.* Time Sanctified: The Book of Hours in Medieval Art and Life. New York, 1988.

3 Гравюра на металле «Tota Pulchra». 1503 г. Париж. («Часослов Девы Марии», употреблявшийся в Руане. Париж. Издание Антуана Верара).

4 Гравюра на металле «Tota Pulchra». 1505 г. Париж. («Часослов Девы Марии», употреблявшийся в Риме. Париж. Издание Тильмана Кервера).

5 Северин Лепап (Séverine Lerape) — хранитель фондов отдела графики и фотографий Национальной библиотеки Франции, специалист по гравюре XV вв.

ке был вклеен чуть более ранний «рабочий» вариант композиции «Tota Pulchra»⁶. Он был выполнен в технике ксилографии в мастерской фламандского скульптора и резчика Жана д'Ипре для издательства Тильмана Кервера, готовившего новый цикл графических иллюстраций для «Часослова Девы Марии», который использовался в Риме⁷. Этот Часослов вышел значительным тиражом в декабре 1502 г.⁸ Следует сделать оговорку: разница в два–три года в датировке первого графического варианта композиции Девы Марии «Tota Pulchra» для нашего исследования непринципиальна, поэтому на гравюру из «Часослова Девы Марии» парижского издания 1502 г. Тильмана Кервера⁹ мы будем ориентироваться как на самое раннее известное изображение, именуя его в дальнейшем гравюрой из «Часослова Девы Марии» парижского издания Тильмана Кервера.

На изучаемой нами гравюре представлена композиция небесного видения, в центре которой — парящая в рост Дева Мария с распущенными по плечам волосами и сложенными перед грудью в католическом жесте моления руками. Над Девой Марией в небесном сегменте, усыпанном звёздами, — поясное изображение Бога-Отца с державой в левой руке, благословляющего правой рукой. Внизу небесный сегмент окаймляет бандероль с текстом на латыни, как бы произносимым Богом-Отцом: «*Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*» («*Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе (порока нет в Тебе)*») (Песн. 4, 7), из-под которой исходят сияющие лучи. Вокруг фигуры Девы Марии изображены ветхозаветные символические прообразы с поясняющими текстами на латыни. Справа от Девы сверху вниз представлены солнце и персонифицированная луна (Песн. 6, 10), надписанные «*Electa ut sol*» («Светлая, как солнце») и «*Pulchra ut luna*» («Прекрасная, как луна») соответственно.

- 6 Ксилография «Tota Pulchra». 1502 г. Париж (23,0x16,0 см. Шкатулка. Мастерская фламандского скульптора и резчика Жана д'Ипре для издательства Тильмана Кервера. Позже Жан д'Ипре работал в Португалии как скульптор).
- 7 Гравюра на металле «Tota Pulchra». Декабрь 1502 г. Париж («Часослов Девы Марии», употреблявшийся в Риме. Издание Тильмана Кервера. Центр графических искусств Грюнвальда, Музей Хаммера, Лос-Анджелес, США).
- 8 Гравюра на металле «Tota Pulchra». 1502 г. («Часослов Девы Марии», употреблявшийся в Риме. Париж. Издание Тильмана Кервера. Национальная библиотека, Мадрид, Испания). См. *Stratton, Suzanne. La Immaculada Concepcion en el arte Español. Madrid, 1988. Ил. 25.*
- 9 Гравюра на металле «Tota Pulchra». 1502 г. Париж. («Часослов Девы Марии», употреблявшийся в Риме. Издание Тильмана Кервера).

Два символических изображения на рассматриваемой нами гравюре связаны в католической культуре с видением лестницы Иаковом. Первое — «Porta coeli» («Небесные врата») (Быт. 28, 12–17) — представлено на гравюре в виде прекрасных врат с башнями. Второе — «Scala Iacob» («Лестница Иаковло изображалось какившее видирокойая ияющейая лтница, уходящейая в небо, отсутствуетеё изображения нет. Прообраз «Plantatio rosae in Jericho» («Роза Иерихонская») (Сир. 24, 15) представлен как куст роз¹⁰, а «Cedrus exaltata sum in Libano» («Возвышенный кедр (ливанский)») (Сир. 24, 14) — в виде мощного кедра. «Puteus aquarum viventium» («Колодезь (Кладезь) живых вод») (Песн. 4, 15) представляли в виде круглого колодца с желобом для воды. «Virga Iesse floruit» («Процветший жезл (ветвь) Иессея») (Ис. 11, 1) — изображался в качестве символа Девы Марии как высокая ветвь с цветами¹¹. Нижнюю часть композиции завершает образ «Hortus conclusus» («Запертый сад», «Вертоград заключенный») (Песн. 4, 12) в виде огороженного красивой изгородью участка с клумбами-грядками.

Слева от Девы изображена «Lilium inter spinas» («Лилия между тернами») (Песн. 2, 2) в виде ветки белых лилий, ставшая к этому времени атрибутом Богоматери в иконографии «Благовещения». «Oliiva speciosa in campis» («Олива красивая») (Сир. 24, 16) — в виде прекрасного оливкового дерева. «Turris David» («Столп Давидов») (Песн. 4, 4) представлен как неприступный средневековый замок с башнями. «Speculum sine macula» («Чистое зеркало (зерцало)») (Прем. 7, 26) изображено в виде типичного для культуры Северной Европы круглого «фламандского» выпуклого зеркала. «Fons hortorum» («Садовый источник») (Песн. 4, 15) — в виде фонтана. «Civitas Dei» («Град Божий») (Пс. 86, 3) представлен внизу гравюры как идеальный небесный город.

В отличие от всех вышеупомянутых прообразовательных символов Девы Марии, имеющих в качестве источника тексты Священного Писания¹², образ «Stella Maris» («Морская Звезда»), расположенный на гравюре сверху, слева от Девы Марии, напротив изображений солнца и луны, возник как символ Богоматери ещё в ранней

10 В католической культуре роза носит также название «Mistica Rosa» («Таинственная роза»).

11 Хотя традиционно «Древо Иессеево» в западноевропейском искусстве было представлено иконографией генеалогического древа Христа, произраставшего от Иессея, отца Давида.

12 Книги Песнь Песней Соломона, премудрости Иисуса, сына Сирахова, пророка Исаии, Псалтирь.

Церкви¹³. Этому послужили либо транскрипционная ошибка перевода имени Мариам¹⁴ с еврейско-арамейского на латынь, либо сознательная игра фонетической близостью латинского варианта имени *María* и латинского слова *maria* (мн. ч. «морья» от лат. *Mare* — море). В первой половине IX в. бенедиктинец Пасхазий Радберт, игумен монастыря Корби в Пикардии, начал уподоблять Богоматерь Морской звезде (так в Европе называли Полярную звезду, путеводную для всех мореплавателей с древнейших времён), ориентируясь на которую христиане следуют через житейское штормовое море по пути ко Христу. В это же время получает распространение гимн «*Ave Maris Stella*» («Радуйся, Звезда морская»)¹⁵. Текст гимна присутствует во всех сборниках «Часослова Девы Марии».

Иконография гравюры «Часослова Девы Марии» 1502 г. Тильмана Кервера получила название по первым словам Песни Песней Соломона, расположенным на бандеролях гравюры: «*Tota pulchra es amica mea et macula non est in te*» (Cant. 4, 7) («**Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе**») (Песн. 4, 7). Первым, кто стал славословить Деву Марию этими строками, был Бернард Клервосский.

Композиция Девы Марии «*Tota Pulchra*», благодаря гравюре из «Часослова Девы Марии» Тильмана Кервера, с начала XVI в. получила широкое распространение и популярность в гравюре и миниатюре, которые чаще всего украшали «Часословы Девы Марии». Композиция гравюры «Часослова Девы Марии» Тильмана Кервера была воспроизведена в нескольких парижских изданиях «Часослова Девы

13 Блаженный Иероним Стридонский при создании «Книги о еврейских именах» («*Liber de nominibus hebraicis*») на основе аналогичного сочинения Филона Александрийского и новозаветных толкований Оригена на латыни применял этот эпитет к Богородице. См.: *Eusebii Hieronymi. Liber de nominibus hebraicis* // PL. 23. Col. 886.

14 *Uittenbogaard A.* Etymology and meaning of the name Miriam. Abarim Publications // URL: <http://www.abarim-publications.com/Meaning/Miriam.html#WLRqBoVOKM>.

15 См.: *Lausberg H.* Der Hymnus «*Ave maris stella*». Köln: Westdeutscher Verlag, 1976. «...вся средневековая Европа совершала паломничества в Испанию, в Сантьяго-де-Компостела (лат. «*Campus Stellae*», «Место, обозначенное звездой»). В 813 г., как гласит церковное предание, живший в этой местности монах-отшельник Пеллайо, следуя за некоей путеводной звездой, обнаружил ковчег с мощами, которые оставались нетленными. Традиция идентифицирует их с мощами св. апостола Иакова. Паломники, следовавшие по этому пути, пели гимны к Пресвятой Деве Марии, и поскольку город находится не так уж далеко от побережья, в завершение пути они могли увидеть яркую звезду, сияющую на небосклоне над величественным морем». См.: Буко А. (*OFMConv*). Путешествие по саду Марии // Брат Солнце. 2012. № 1 (25). С. 24.

Марии» издательств Тильмана Кервера, Антуана Верара¹⁶, Симона Востра¹⁷ и других¹⁸. В 1513 г. гравюра была опубликована как фронтиспис¹⁹ к первому изданию книги Йоссе Кличтове²⁰ «De puritate Sanctae Virginis» (Чистота Пресвятой Девы). В 1519 г. Тильман Кервер повторил гравюру в чуть ином варианте в «Бревиарии»²¹, добавив надпись: «De conceptione virgínea», тем самым указав, что иконография «Tota Pulchra» является изображением Девы Марии с символами Приснодевства (лат. *Virginalis Conceptio*). На протяжении всего XVI в. композиция с небольшими изменениями повторяется в католическом искусстве. Если миниатюра «Tota Pulchra»²² второй половины XVI в. фламандского происхождения является точной копией первой гравюры Тильмана Кервера, то автор миниатюры «Tota Pulchra» «Часослова Девы Марии»²³ Этьена Алёма второй половины

- 16 Гравюра на металле «Tota Pulchra». 1503 г. Париж. («Часослов Девы Марии», употреблявшийся в Руане. Издание Антуана Верара).
- 17 Гравюра на металле «Tota Pulchra». 1510 г. Париж («Часослов Девы Марии», употреблявшийся в диоцезе Анже. Издание Симона Востра). Гравюра сопровождается текстом из Книги Притчей Соломоновых: «*Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram...*» («Я родилась, когда еще не существовали бездны...») (Притч. 8, 24). «Это было связано, конечно, с тем, что очень рано (может быть уже с XII в.) на службе в день Зачатия Богородицы, 8 декабря, полагалось “чтение” именно из Притч. 8, 22–30... Это предрасполагало видеть в Премудрости именно Богоматерь — “окончательную цель вечного совета”...» (Флоровский Г., *прот.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Альфа и Омега. 1995. № 4. С. 160).
- 18 Гравюра «Tota Pulchra». 1527 г. Париж («Часослов Девы Марии», употреблявшийся в Риме. Издание Жермена Гардуэна). «Tota Pulchra» 1526–1541 гг. Париж (Гравюра, живописно раскрашенная под миниатюру. «Часослов Девы Марии», употреблявшийся в Риме. Издание Жермена Гардуэна, на латыни и французском языке).
- 19 Гравюра «Tota Pulchra». 1513 г. Париж (Фронтиспис книги Йоссе Кличтове. *De puritate Sanctae Virginis*. (Чистота Пресвятой Девы)).
- 20 Йоссе ван Кличтове (*Josse van Clichtove*), латинизированная форма — Юдокус Кличтовеус (*Jodocus Clichtovaeus*), (1472–1543) — известный деятель Контрреформации, фламандский богослов, родом из Ньюпорта (Фландрия), профессор Наваррского коллежа в Париже.
- 21 Гравюра на металле «Tota Pulchra». «Бревиарий». 1519 г. Париж (Издание Тильмана Кервера).
- 22 Миниатюра «Tota Pulchra». Вторая половина XVI в. («Часослов Девы Марии» (*Sarum*). Фландрия, на латыни. Библиотека Хоутона Гарвардский Университет, Кембридж, Великобритания).
- 23 Миниатюра «Tota Pulchra». Вторая половина XVI в. Париж. («Часослов Девы Марии», принадлежавший Этьену Алёма, владельцу Верней-сюр-Сен, на латыни и французском языке. Ms-1175, F. 59r. Библиотека Арсенала, Национальная библиотека Франции, Париж, Франция).

XVI в. повторил оригинал чуть более свободно, попытавшись изобразить символы более живописно, реалистично, вписав их в некий условный пейзаж.

Параллельно композиция Девы Марии «Tota Pulchra» получила популярность в католической фламандской живописи. Эмиль Маль отмечал, что фламандские художники создавали образы Девы Марии «Tota Pulchra» на витражах и на стекле²⁴. Фламандский мастер Адриан Изенбрандт в 1535 г. написал живописный триптих²⁵, в центральном пространстве которого он в мельчайших деталях повторил композицию Девы Марии «Tota Pulchra» гравюры «Часослова Девы Марии» Тильмана Кервера. Питер Классенс Старший при создании живописной панели в третьей четверти XVI в. переработал традиционную композицию Девы Марии «Tota Pulchra» полностью²⁶, превратив её в живописный пейзаж. В его ландшафт соразмерно вписаны реалистически изображённые символы, которые сопровождаются пояснительными надписями на латыни. Прообразовательные символы «Plantatio rosae in Jericho» («Роза Иерихонская») и «Lilium inter spinas» («Лилия между тернами») изображены растущими в ограде «Hortus conclusus» («Вертограда заключённого»), в центре которого бьёт «Fons hortorum» («Садовый источник») в виде фонтана. «Speculum sine macula» («Чистое зеркало») принимает форму настольного овального зеркала на ножке. Он вводит новые иконографические детали: ниже взирющего с небес Бога-Отца изображены два парящих ангела, коронуемых Деву Марию венцом.

Франко-фламандская книжная миниатюра и графика сыграли важную роль в распространении иконографии Девы Марии «Tota Pulchra» в испанском искусстве. Фламандские художники, работавшие в Испании, как и привозная фламандская графика, оказывали сильнейшее воздействие на развитие испанского искусства со второй половины XV в. Речь идёт не только об испано-фламандском стиле, но и об испано-фламандской иконографической традиции. Живописными иконографическими копиями гравюры

24 M^{al}e É. L'art religieux après le Concile de Trente, étude sur l'iconographie de la fin du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècles en Italie, en France, en Espagne et en Flandre. Paris, 1932. P. 44.

25 Адриан Изенбрандт. «Tota Pulchra». 1535 г. Брюгге (Габсбургские Нидерланды. Дерево, масло. Музей Варшавы, Польша).

26 Питер Классенс Старший (1500–1576). «Tota Pulchra». 1550–1575 гг. Брюгге. (Габсбургские Нидерланды. Дерево, масло. Боннефантенмузеум. Маастрихт. Нидерланды).

1502 г. Тильмана Кервера являются панель ретабло в церкви Сан-Сатурнино мастеров школы Педро Диаса²⁷ и одна из двадцати восьми живописных панелей большого ретабло²⁸, созданного в 1528–1530 гг. испанским живописцем Педро де Апонте. Об использовании франко-фламандской графики в качестве иконографических образцов испанскими художниками свидетельствуют произведения, композиции которых зеркальны по отношению к гравюре 1502 г. Тильмана Кервера. Например, резная панель²⁹ хора, выполненная в 1541–1548 гг. из фламандского дуба Эстебаном де Обреем, его тестем Хуаном де Морето и Николасом Лобато, и гравюра «Tota Pulchra» на фронтисписе книги Жауме Рочи «Libre de cofells...»³⁰, изданной в Барселоне в 1561 г.

Количество прообразовательных символов в произведениях разнилось³¹. Так, например, образ «Tota Pulchra», выполненный с обеих сторон в технике лицевого шитья на шёлковой казуле³², окружён четырнадцатью символами, в то время как изображение «Tota Pulchra»³³ на левой части триптиха XVI в. из Кастилии — девятью символами. На всех вышеупомянутых образах иконографии «Tota Pulchra» Дева Мария изображена по-прежнему без полумесяца под ногами.

Иконография Девы Марии «Tota Pulchra» возникла и получила распространение до Реформации, во время которой М. Лютер, Ж. Кальвин и их последователи³⁴ подвергли резкой критике устройство, доктрину и религиозную культуру Римо-католической церкви. Защит-

27 Школа Педро Диаса. «Tota Pulchra». Середина XVI в. (Ретабло. Церковь Сан-Сатурнино, Артахона, Наварра, Испания).

28 Педро де Апонте. «Tota Pulchra». 1528–1530 гг. (Панель ретабло. Церковь Санта-Мария ла Реал. Олите, Наварра, Испания).

29 Эстебан де Обрей, Хуан де Морето, Николас Лобато. «Tota Pulchra». 1541–1548 гг. (Фламандский дуб, резьба. Резная панель хора. Базилика Девы Марии Пилар, Сарагоса, Испания). См.: *Stratton S. La Inmaculada Concepcion en el arte Español. Madrid, 1988. Ил. 30.*

30 Гравюра «Tota Pulchra». 1561 г. Барселона. (Фронтиспис книги Жауме (Jaume Roig) «Libre de cofells...»).

31 См.: *Mâle É. L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. P. 214.*

32 «Tota Pulchra». XVI в. Каталония, Испания. (Шёлк, лицевое шитьё. Изначально вышивка предназначалась для алтаря аббатисы Терезы де Кардона (1521–1562). В XX в. детали вышивки переложены на казулу. Монастырь Санта-Мария-де-Педральбес, Барселона, Испания).

33 Левая створка триптиха «Tota Pulchra». Кастилия. XVI в. (Дерево, масло. Монастырь Санта-Мария-де-Педральбес, Барселона, Испания).

34 *Mâle É. L'art religieux après le Concile de Trente. Paris, 1932. P. 44.*

ной реакцией Католической церкви на нетерпимость и обвинения протестантов стало движение Контрреформации, отправной точкой которого был Тридентский собор (1545–1563). Помимо догматических постановлений, на сессии Тридентского собора 1563 г. были приняты решения о священных изображениях, после которых Иоанн Моланус³⁵, образованнейший католический богослов своего времени, приступил к разработке иконографических рекомендаций. Иоанн Моланус в «Трактате о священных изображениях» (1570 г.) первым превратил краткие постановления Тридентского собора о священных изображениях (1563 г.) в подробные и четкие иконографические предписания для художников, впоследствии активно применявшиеся в католическом искусстве Европы. Осудив ряд иконографий³⁶, источником которых были тексты «Золотой Легенды» Якова Ворагинского, он не колебался при создании новых иконографий собственной интерпретации³⁷. Благодаря рекомендациям Иоанна Молануса в этом трактате была выработана и уточнена иконография Девы Марии в католическом искусстве. Так, он, поясняя привычные иконографии, отражавшие на тот момент учение о непорочном зачатии Девы Марии: «Встреча у Золотых ворот», «Вознесение Девы Марии», указывал на то, что, согласно видению Иоанна Богослова на Патмосе³⁸, учение о непорочном зачатии Девы Марии должно быть представлено как образ Девы в окружении символов. Ветхозаветные символические прообразы Приснодевства Девы Марии он смело интер-

35 Иоанн Моланус (1533–1585), латинский вариант имени Яна Вермюлена (Jan Vermeulen или Van der Meulen), — фламандский богослов, известный деятель Контрреформации, ректор Лувенского (Лёвенского) университета. Автор ряда полемических и рекомендательных работ. Самая актуальная для нас «De Picturis et Imaginibus Sacris...» («Treatise on Sacred Images» («Трактат о священных изображениях»)), изданная в 1570 г. и впоследствии пять раз дополненная и переизданная после смерти автора. См.: De Historia SS. Imaginum et Picturarum. Leuven, 1594. Book IV, cap. 24.

Современный французский перевод «Трактата о священных изображениях» Иоанна Молануса был осуществлён в 1996 г. См.: *Molanus J. Traité des saintes images*. Paris, 1996.

36 Поцелуй в иконографии «Встреча у Золотых ворот» как непорочное зачатие Девы Марии. Изображение единорога в иконографии «Хортус конклюдус», изображение Девы Марии, отдыхающей после рождения младенца Христа.

37 *Blunt A. Artistic Theory in Italy, 1450–1660*. Oxford, 1985. P. 127.

38 В середине XIII в. францисканский богослов Бонавентура (1218–1274) связал образ Апокалиптической Жены с Девой Марией. В XIV в. при усилении богословских споров об учении о непорочном зачатии произошло дальнейшее отождествление этих образов.

претировав как символы непорочного зачатия Марии Её родителями. Иоанн Моланус в главе, объясняющей учение о непорочном зачатии, предписывает, чтобы изображение Девы Марии было окружено символами Её чистоты, взятыми из Книги Песнь Песней и сопровождавшимися пояснительными надписями³⁹. При разработке рекомендаций он, естественно, ориентировался в первую очередь на произведения франко-фламандских мастеров, и в частности на гравюру «Tota Pulchra» 1502 г.

Гравюра «Часослова Девы Марии» 1502 г. Тильмана Кервера представляет иконографию Девы Марии с образами⁴⁰ традиционных для Католической церкви того времени ветхозаветных символических пророчеств о Приснодевстве Богоматери (непорочное зачатие Девой Марией Христа). Путем ввода в иконографию «Tota Pulchra» изображения полумесяца под ногами Девы Марии произошла трансформация символов непорочного зачатия Девой Марией (лат. *Virginalis Conceptio*)⁴¹ в символы непорочного зачатия Девы Марии (лат. *Immaculata Conceptio*)⁴².

Трансформированная иконография сохранила объясняющие латинские надписи на бандеролях, получив название «Tota Pulchra с символами литании». В католическом богослужбном творчестве с конца XV — начала XVI в. славословие ветхозаветных прообразов

39 «Porro sicut Canticorum Liber recte applicatur Beatae Virgini: sic etiam suavis adinventio est ea Virginitatis imago, in qua ei appinguntur, sol, stella, luna, porta caeli, lilium inter spinas, speculum sine macula, hortus conclusus, fons signatus, civitas Dei et similia, ascriptis etiam verbis: «Tota pulchra es amica mea et macula non est in te; electa ut sol; pulchra ut luna; stella maris; porta caeli; sicut lilium inter spinas» («Более того, образы Книги Песнь Песней правильно применить к Пресвятой Деве. Так приятно представлять образ Девы, около которой написаны солнце, звезда, луна, небесные врата, лилии между тернами, зеркало без пятна, вертоград заключенный, фонтан запечатанный, град Божий и тому подобное, написаны также слова: «*Вся ты прекрасна, любовь моя, и пятна нет на тебе; так ярко, как солнце; красивая, как луна; звезда моря; врата небесные; как лилия между тернами*»») (*Molanus J. Traité des saintes images. T. I. P. 471–472*).

40 Образы использовались в песнопениях Деве Марии и текстах богослужений на Богородичные праздники.

41 Учение о Приснодевстве Богоматери (в католической традиции — догмат о непорочном зачатии Иисуса Христа) было утверждено III Вселенским Собором (431 г.) в Эфесе. Согласно учению о непорочном зачатии Девой, Дева Мария, оставаясь Приснодевой, сверхъестественным образом зачала Иисуса Христа от Святого Духа.

42 Согласно учению о непорочном зачатии Девы Марии, Дева Мария была зачата от обычных родителей, но её природа не была повреждена первородным грехом.

Приснодевства⁴³ Богоматери получило наименование «Литания Деве Марии»⁴⁴. Происхождение символов иконографии Девы Марии «Tota Pulchra» связано не с текстом литании⁴⁵, которая развивалась и формировалась одновременно с самой иконографией. Непосредственным источником вдохновения стали сами библейские тексты: Песнь Песней Соломона, Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книга пророка Исайи, Псалтири. Ветхозаветные прообразовательные символы в качестве эпитетов вошли в чин литании⁴⁶, впоследствии благодаря ей символическая образность проросла в религиозном сознании католиков.

Одним из первых художников, внявших иконографическим рекомендациям Иоанна Молануса, был испанский художник Хуан де Хуанес⁴⁷. Он тут же отреагировал, создав несколько вариантов иконографии «Tota Pulchra с символами литании». В первый вариант⁴⁸, наиболее близкий к иконографической схеме гравюры из «Часослова Девы Марии» Тильмана Кервера 1502 г., художник внёс изменения с учётом рекомендаций Иоанна Молануса, изобразив Деву Марию облечённой в солнце, с двенадцатью звёздами по краю нимба. Хуан де Хуанес в пандан символу солнца, надписанному «Electa ut sol» («Светлая, как солнце»), расположил слева от Девы Марии символ путеводной звезды с надписью «Stella Maris» («Морская Звезда»), тогда как символ луны (полумесяца) и бандероль с надписью на латыни «Pulchra ut luna» (Песн. 6, 10) («Прекрасная, как луна») разместил под

43 В русской культуре эти прообразовательные символы Богоматери начинают присутствовать с середины XVI в., например, в иконах Богоматери «Купина Неопалимая», «Гора Нерукосечная», «Похвала Богоматери», «Акафист Богоматери».

44 Litania происходит от греческого λιτή — молитва, прошение. Молитвенный чин, напоминающий восточно-христианский акафист, возносимый в форме диалога между духовенством и хором, в котором принимали участие прихожане.

45 Часть эпитетов входила в разновременные редакции литании.

46 К концу XV в. существовало несколько вариантов чина литании. Самая известная Лоретанская литания, оформившаяся в середине XVI в., получила наименование в честь города Лорето, в который совершались самые многочисленные паломничества к дому Девы Марии, перенесенному из Назарета.

47 Хуан де Хуанес (Joan de Juanes, Хоан де Хоанес), настоящее имя — Хуан Винсенте Масип (1523–1579) — известный испанский художник из Валенсии. См.: *Соловьева Е. И.* Вновь определённая картина Хоана де Хоанеса в собр. Эрмитажа // Из истории мирового искусства и культуры. СПб., 2003. С. 54–64.

48 Хуан де Хуанес. Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1570-е гг. (Дерево, масло. Приход святого апостола Фомы в Валенсии. Музей изящных искусств, Валенсия, Испания).

ногами Девы. На основе первого варианта иконографии, убрав изображение благословляющего Бога-Отца и сократив количество символов с пятнадцати до девяти, Хуан де Хуанес скомпоновал краткий извод⁴⁹, получивший распространение в произведениях⁵⁰ небольшого формата.

Также, используя первый вариант разработанной им же иконографии, Хуан де Хуанес сформировал композицию⁵¹, в которой Дева Мария представлена в солнечном сиянии, в окружении двенадцати звёзд, в рост на полумесяце, с припадающими в коленопреклонённом молении святыми Иоакимом и Анной. В верхней части иконы, по сторонам от Девы расположены символы и бандероли с сопроводительными текстами на латыни. В самом верху, на небесах Бог-Отец с державой в левой руке благословляет Деву. Этот образ явился контаминацией новой иконографии «Tota Pulchra с символами литании» и усечённого варианта «Древа Иисусова», в котором изображено, как из груди святых Иоакима и Анны вырастают стебли и дают плод — Деву Марию. Данная контаминация усилила семантику непорочного зачатия этого образа.

В дальнейшем в Испании наибольшую известность и популярность⁵² получил разработанный Хуаном де Хуанесом вариант иконографии «Tota Pulchra с символами литании»⁵³, в котором мастер заменил образ благословляющего Бога-Отца изображением Святой Троицы, коронующей Деву Марию, которое окаймляется бандеро-

- 49 Хуан де Хуанес. Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1570-е гг. (Дерево, масло. 27,0x20,5 см. Монастырь клариссок Сан Паскуаль Байлон, Вильярреал, Кастильон, Испания).
- 50 Кристобаль Льоренс. Картина «Tota Pulchra с символами литании». 1570-е гг. (Холст, масло. 86,36x80,01 см. Частное собрание. Санта-Фе, Гранада, Испания); Николас Боррас Фалько. Панель «Tota Pulchra с символами литании». Конец XVI в. (Дерево, масло. Приходская церковь Пурисима и апостола Петра, Бениса, Валенсия, Испания).
- 51 Хуан де Хуанес. Панель «Tota Pulchra с символами литании, со свв. Иоакимом и Анной». 1570-е гг. (Дерево, масло. 180,0x140,0 см. Приходской храм. Сот-де-Феррер, Кастильон, Испания).
- 52 Художник круга Хуана де Хуанеса. Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1570-е гг. (Дерево, масло. 92,0x67,0 см, Частная коллекция, Барселона, Испания); Панель «Tota Pulchra с символами литании». Конец XVI в. Испанская школа. (Холст, масло. 78,5x58,0 см. Частная коллекция, Испания); Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1783 г. Мастера Валенсии. (Керамическая плитка, живопись по керамике. Музей Альмойна, Валенсия, Испания).
- 53 Хуан де Хуанес. Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1568 г. (Дерево, масло, золото. Коллекция фонда Сантандер банка, Мадрид, Испания).

лями с текстом: «*Tota pulchra es, arnica mea, et macula non est in te*» («*Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе (порока нет в Тебе)*») (Песн. 4, 7). Деву, облечённую в солнце, в окружении двенадцати звёзд стоящую на полумесяце, художник стал изображать со слегка склонённой к правому плечу головой и потупленным взором. По сторонам от Девы Марии, иногда на облаках⁵⁴, расположены реалистически изображённые символы с пояснительными надписями на латыни.

Параллельно создавались иконографические варианты «Тота Пульхра с символами литании» с изображениями благословляющего Бога-Отца⁵⁵ и Святого Духа, нисходящего в виде голубя⁵⁶.

Хуан Хуанес, учтя рекомендации Иоанна Молануса, положив в основу иконографию «Tota Pulchra», разработал максимально простую иконографию «Tota Pulchra с символами литании», наглядно объясняющую верующим учение о непорочном зачатии.

Богословская программа, раскрывающая данное учение, пронизывает снизу вверх по вертикали панели ретабло⁵⁷ церкви в Трасобаресе. Панели «Встреча у Золотых ворот», «Tota Pulchra» и «Рождество Девы» раскрывают историю зачатия Девы святыми Иоакимом и Анной, Ее прославление Богом-Отцом, как бы произносящим текст на бандероли: «*Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*» («*Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе (порока нет в Тебе)*») (Песн. 4, 7), и Её чудесное Рождество.

- 54 Хуан де Хуанес. Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1576 г. (Дерево, масло. 285,0x195,0 см. Часовня «Непорочного Зачатия», Церковь де ла Компанья, Валенсия, Испания).
- 55 Панель «Tota Pulchra с символами литании». Конец XVI в. Лимож, Франция. (Лиможская эмаль на меди. Музей искусств Лойольского Университета (LUMA), Чикаго, США); Неизвестный испанский художник. Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1600г. (Дерево, масло. Частная коллекция, Севилья, Испания); Франциско Мартинес. «Tota Pulchra с символами литании, со св. Агатой, Франциском и доном Андре де Вега». 1609 г. (Холст, масло. 291,0x166,0 см. Из монастыря Сан-Бенито. Национальный музей скульптуры, Вальядолид, Испания); Микель Бестард. Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1614 г. (Церковь монастыря Монти-Сион, Пальма де Майорка, Испания).
- 56 Микель Бестард. Панель «Tota Pulchra с символами литании». 1615 г. (Приходской храм. Пальма де Майорка, Испания).
- 57 Неизвестный художник. Панели ретабло «Встреча у Золотых ворот», «Tota Pulchra с символами литании» и «Рождество Девы Марии». XVI в. (Приходская церковь, Трасобарес, Сарагоса, Испания).

Стремительному распространению нового образа, разработанного Иоанном Моланусом на стыке иконографий «Tota Pulchra» и «Видение Апокалиптической Жены» и воплотившего в себе учение о непорочном зачатии Девы Марии, способствовало создание вариантов новой иконографии фламандскими мастерами и гравёрами Мартином де Восом⁵⁸, Иоанном, Иеронимом и Антонием Вириксами. Печатники Антверпена были тесно связаны с испанскими заказчиками, в том числе благодаря деятельности ордена иезуитов. В качестве примера можно привести создание иллюстрированного издания «*Evangelicae historiae imagines*», известного как «Евангелие Иеронима Наталиса»⁵⁹. Первоначально идея издания иллюстрированного Евангелия была высказана основателем ордена иезуитов Игнатием Лойолой. Иероним Наталис⁶⁰, возглавивший проект, который финансировался орденом иезуитов, заказал основную часть подготовительных рисунков⁶¹ Бернардино Пассари, часть — Мартину де Восу, часть же гравюр была выполнена самостоятельно гравёрами братьями Вириксами⁶² и Адрианом Коллартом. Дальнейшее творческое общение отцов иезуитов и братьев Вириков, которые оставались тайными католиками, финансовое обеспечение этим орденом совместных проектов и поразительная работоспособность семейства

- 58 Мартин де Вос (1532–1603) — ведущий художник фламандской живописи и графики второй половины XVI в., выполнявший для испанских заказчиков из Севильи большие живописные полотна. См.: *Faggin, Giorgio T. Pittura ad Anversa nel Cinquecento. Firenze, 1968. P. 54.*
- 59 Данные экземпляра из собрания РФБ: «Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosancto missae... toto anno leguntur... Accessit et Index... [- *Evangelicae historiae imagines...*]. Secunda editio. Auctore Hieronymo Natali... — Antverpiae [Antwerpen]: excudebat Martinus Nutius, 1595/1596. — [4] л., 636 с., [10] л., 153 л. ил.: ил.; 2°. «*Evangelicae historiae imagines...*» имеет отд. грав. тит. ит. л. с год. изд. 1596 и отд. нумерацию Ил. в тексте и «*Evangelicae historiae imagines...*» — грав. на меди Adriaen Collaert, Jan Collaert, Karel van Mallery, Antonie Wierix, Hieronymus Wierix, Johan Wierix по рис. Bernardino Passeri, Marten de Vos MK Antwerpen Nuyts 1595/1596 2°».
- 60 Иероним Наталис (Jerónimo Natalis) (1507–1581) — испанский богослов, участник Тридентского собора, доверенное лицо и секретарь основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы.
- 61 См.: *Buser T. Jerome Nadal and Early Jesuit Art in Rome // Art Bulletin. 1976. № 58. P. 424–433.*
- 62 Эти гравюры были впервые изданы в 1593 г. См.: *Бусева-Давыдова И. Л. Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М., 2008. С. 102; Библейский театр Мартина Энгельбрехта. Сюжеты Священной Истории в западноевропейской книжной гравюре: [Каталог выставки]. М., 2017. Кат. № III.*

Вириксос дали ощутимый результат⁶³ в виде огромного количества авторских гравюр⁶⁴, использовавшихся иезуитами для контрреформационной проповеди и миссионерской деятельности на грани прозелитизма.

Многочисленные иезуитские издания гравюр новой иконографии Девы Марии, на которые, например, ориентировались приверженцы испано-фламандской традиции при создании живописных полотен и панелей ретабло в Испании, свидетельствует об использовании орденом иезуитов гравюры как инструмента наглядной проповеди. Так, живописной копией гравюры Иеронима Вирикса⁶⁵ является картина 1621 г. неизвестного испанского художника⁶⁶. На гравюре и картине изображено облачное явление Девы Марии, стоящей на полумесяце, в солнечной мандорле, над головой венец из двенадцати звёзд, в окружении двенадцати херувимов, которые щитами защищают Деву от стрел нечистой силы, расположившихся под полумесяцем, вокруг рыкающего дракона. На небосводе — изображение Святой Троицы иконографии «Сопрестоліе», персонифицированных луны и солнца. С каждой стороны от Девы Марии по четыре медальона с символами литании.

Иконография «Tota Pulchra с символами литании», прежде всего, явление фламандской и испанской иконографической культуры. В Италии иконография «Tota Pulchra с символами литании»⁶⁷, представляющая учение о непорочном зачатии после Тридентского собора, встречается в отдельных памятниках так же, как и иконография «Tota

63 Особенно после возвращения Антверпена в состав Габсбургских Нидерландов испанским полководцем Александром Фарнезе в 1585–1586 гг.

64 См.: *Mauquooy-Hendrickx M. Les étampes des Wierix. Bruselas, 1978. V. 1. P. 24.*

65 Иероним Вирикс. Гравюра «Tota Pulchra с символами литании». До 1619 г. Антверпен. (По рисунку Иеронима Вирикса. Издание Иоахима де Бушера. 15,4×10,7 см.: № РП-П-1904–772. Рейксмузеум, Амстердам, Нидерланды. Holl. 908–2(2). Надпись внизу гравюры «Quae est ista quae, progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?» («Кто эта, блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце, грозная, как полки со знаменами?») (Песн. 6, 10). «Кто эта, блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце, грозная, как полки со знаменами?» (Песн. 6, 10)).

66 «Tota Pulchra с символами литании». Неизвестный испанский художник. 1621 г. (Кафедральный собор, Севилья, Испания).

67 Федерико Цуккари. «Tota Pulchra с символами литании и предстоящими Сан-Теренцио и Франциском». 1592 г. (Церковь Санта-Мария дель Грацие, Пезаро, Марке, Италия); Винченце Кардучо. «Tota Pulchra с символами литании». Начало XVII в. (31,0×24,0 см. Холст, масло. Частная коллекция, Севилья, Испания).

Pulchra» с символами Приснодевства⁶⁸. На протяжении нескольких десятилетий символы литании, изображённые вокруг Девы Марии, служили наглядной проповедью учения о непорочном зачатии. После массового приятия католиками этого учения, острая необходимость в структурном, схематическом расположении символов литании для придания им большей наглядности исчезла. Фламандские⁶⁹, а затем и испанские⁷⁰ художники, живописно вписав символы литании

- 68 Джулиано ди Якопоне Панчатики. Панель «*Tota Pulchra*». 1532 г. (Ризница церкви Сантиссима Аннунциата, Пистойя, Италия).
- 69 Адриан Изенбрандт. «*Tota Pulchra*». 1535 г. Брюгге. Габсбургские Нидерланды. (Дерево, масло. Музей Варшавы, Польша); Питер Классенс Старший (1500–1576). «*Tota Pulchra*». 1550–75 гг. Брюгге. Габсбургские Нидерланды. (Дерево, масло. Боннефантенмузеум, Маастрихт, Нидерланды); Гравюра «*Tota Pulchra* с символами литании». До 1611 г. Антверпен. (По рисунку Ян ван дер Страта (Иоанн Страданус). Издание Михаэля Снейдерса. 20,8х15,6 см. № 1868,0612.393. Британский музей, Лондон, Великобритания. Holl. 909. Надпись внизу гравюры «*Quae est ista quae, progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?*» («*Кто эта, блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце, грозная, как полки со знаменами?*») (Песн. 6, 10)); Гравюра «*Tota Pulchra* с символами литании». До 1632 г. Мюнхен. (По рисунку Рафаэля Саделера I. Издание Рафаэля Саделера I. 13,8х9,4 см. № РП-П-Об-7655. Рейксмузеум, Амстердам, Нидерланды. Holl. 75. Надпись на нижнем поле:
*«Concipitur sine labe deum genitura coronant
 Et bisseña caput sijdera, luna pedes.
 Accurrit superum coetus viteq parenti
 Non Eva, at verso nomine dicit Aue».*
*«Без греха зачинается Та, Которая Бога готова родить,
 И главу Ее звезды венчают виссоном, а подножьем Ей служит луна.
 Стекается вышний собор и Родившей нам Жизнь
 Не "Ева", а "Аве", то имя в обратном порядке читая, он Ей говорит».*
- 70 Хуан Пантоха де ла Круз. «*Immaculata Conceptio*». 1603 г. (Национальный музей скульптуры, Вальядолид, Испания); Эль Греко. «*Immaculata Conceptio*». 1608–1614 г. (Холст, масло. 108,0х82,0 см.: № 170 (1930.29). Национальный Музей Тиссена-Борнемиса, Мадрид, Испания); Диего Веласкес. «*Immaculata Conceptio*». 1618–1619 гг. (Музей Прадо, Мадрид, Испания); Франсиско Пачеко. «*Immaculata Conceptio* с поэтом Мигелем де Сидом». 1619 г. (Собор в Севилье, Испания); Франсиско Пачеко. «*Immaculata Conceptio* с предстоящим Васкесом де Лека». 1621 г. (200,0х150,0 см. Холст, масло. Коллекция маркиза Новой Испании, Севилья, Испания); Франсиско Пачеко. «*Immaculata Conceptio*». 1621 г. (Архиепископский дворец Севильи, Испания); Франсиско Пачеко. «*Immaculata Conceptio*». 1624 г. Испания. (Происходит из капеллы Концепсьон. Капелла Крещения Господня прихода Сан-Лоренцо, Севилья, Испания); Франсиско Эррера Старший. «*Immaculata Conceptio*». 1625–1630 гг. (Холст, масло. 252,0х166,0 см.: Музей изящных искусств в Севилье, Испания); Франсиско де Сурбаран. «*Immaculata Conceptio*». 1630 г. (Музей Диоцеза Сигуэнса,

в пейзаж, выработали более востребованный вариант иконографии, впоследствии получивший в Европе наименование «Непорочное Зачатие» («Immaculata Conceptio»).

Источники

Hieronymi Stridonensis. Liber de nominibus hebraicis // PL. T. 23. Col. 771–934.

Литература

- Blunt A.* Artistic Theory in Italy, 1450–1660. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Buser T.* Jerome Nadal and Early Jesuit Art in Rome // Art Bulletin. Turner, Jane Ed. Grove Dictionary of Art. 1976. № 3 (58). P. 424–433.
- Lausberg H.* Der Hymnus «Ave maris stella». Köln: Westdeutscher Verlag, 1976.
- Mâle É.* L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France: étude sur l'iconographie du Moyen Âge et ses sources d'inspiration. Paris: Armand Colin, 1949.
- Mâle É.* L'art religieux après le Concile de Trente, étude sur l'iconographie de la fin du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècles en Italie, en France, en Espagne et en Flandre. Paris: Librairie Armand Colin, 1932.
- Mauquoy-Hendrickx M.* Les estampes des Wierix. Bruselas: Bibliotheque Royale Albert I, 1978. Vol. 1.
- Molanus J.* Traité des saintes images / ed. and trans. F. Boespflug, Olivier Christin and Benoît Tassel. 2 vols. Paris: Le Cerf, 1996.
- Stratton S.* La Immaculada Concepcion en el arte Español. Madrid: Fundacion Universitaria Espanola, 1988.
- Wieck R. S.* Time Sanctified: The Book of Hours in Medieval Art and Life. New York: George Braziller, 1988.

Гвадалахара, Испания); Франсиско де Сурбаран. «Immaculata Conceptio». 1628–1630 гг. (Музей Прадо, Мадрид, Испания); Франсиско де Сурбаран. «Immaculata Conceptio». 1630 г. (Кафедральный собор, Севилья, Испания); Франсиско де Сурбаран. «Immaculata Conceptio». 1632 г. (Холст, масло. 252,0x168,0 см. Национальный музей искусства Каталонии, Барселона, Испания); Франсиско де Сурбаран. «Immaculata Conceptio». 1661 г. (Холст, масло. 138,0x102,0 см. Музей изобразительных искусств, Будапешт, Венгрия); Хусепе де Рибера. «Immaculata Conceptio». 1635 г. (Холст, масло. 502,0x329,0 см. Монастырь Августинцев и Церковь Пуриссимы, Саламанка, Испания); Хусепе де Рибера. «Immaculata Conceptio». 1637 г. (Холст, масло. Замок Харрах, Рорау, Австрия); Хуан де Вальдес Леаль. «Immaculata Conceptio». 1659–1660 гг. (Холст, масло. 410,0x252,0 см. Церковь Санта-Мария-Магдалена, Севилья, Испания); Хасинто Херонимо де Эспиноса. «Immaculata Conceptio». 1660 г. (Коллекция Университета, Валенсия, Испания).

- Алехина Л. И. Библейский театр Мартина Энгельбрехта. Сюжеты Священной Истории в западноевропейской книжной гравюре: [Каталог выставки]. М.: Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева, 2017.
- Буко А. Путешествие по саду Девы Марии // Брат Солнце. 2012. № 1 (25). С. 15–26.
- Бусева-Давыдова И. Л. Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М.: Индрик, 2008.
- Флоровский Г., прот. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // АО. 1995. № 4. С. 145–161.

Theological Transformation of the Symbols of the Ever-Virgin Mary in Symbols of the Immaculate Conception of the Virgin Mary on the Example of Iconography «Tota Pulchra»

Evgenia Yurievna Suvorova

Senior Teacher at the Department of Church Arts
at the Moscow Theological Academy
Senior Researcher at the Sergiev Posad
State Historical and Art Museum-Reserve
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
suvegeniya@mail.ru

For citation: Suvorova, Evgenia Yu. "Theological Transformation of the Symbols of the Ever-Virgin Mary in Symbols of the Immaculate Conception of the Virgin Mary on the Example of Iconography "Tota Pulchra". Theological Herald, № 1 (36), 2020, pp. 225–243 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-225-243

Abstract. The article is devoted to one of the topical problems – the iconographic, cultural and theological development of dogma of the Immaculate Conception of the West European culture in the XV – XVII centuries. The author of the article studies the question about the origin of a new iconography of the Virgin «Tota Pulchra» and «Tota Pulchra with the symbols of the Litany» of the European culture in the XV – XVII centuries.

Keywords: history of art, iconography, icon, Madonna, «Tota Pulchra», Virginalis Conceptio, Immaculata Conceptio.

References

- Алехина Л. И. (2017) *Biblejskij teatr Martina Jengel'brehta. Sjuzhety Svjashhennoj Istorii v zapadnoevropejskoj knizhnoj gravjуре: Katalog vystavki* [The Biblical Theater of Martin Engelbrecht. Scenes from Sacred History in Western European Book Engraving: Exhibition Ca-

- talogue].* Moscow: Central'nyj muzej drevnerusskoj kul'tury i iskusstva im. Andreja Rubleva (in Russian).
- Blunt, A. (1985) *Artistic Theory in Italy, 1450–1660*. Oxford: Oxford Academ.
- Buko A. (2012) “Puteshestvie po sadu Devy Marii” [“Pilgrimage in the Garden of the Virgin Mary”]. *Brat Solnce [The Sun Brother]*, no. 1 (25) (in Russian).
- Buser, Th. (1976) “Jerome Nadal and Early Jesuit Art in Rome”. *Art Bulletin*, no. 3 (58), pp. 424–433.
- Buseva-Davidova I. L. (2008) *Kul'tura i iskusstvo v jepohu peremen: Rossija semnadcatogo stoletija [The Culture and Art in the Reform Epoch: Russia in XVII century]*. Moscow: Indrik (in Russian).
- Florovsky G. (1995) “O pochitanii Sofii, Premudrosti Bozhiej, v Vizantii i na Rusi” [“On the Veneration of the Sophia, the Wisdom of God, in Byzantium and Russia”]. *Al'fa i Omega [Alpha and Omega]*, no. 4 (in Russian).
- Lausberg H. (1976) *Der Hymnus “Ave maris stella”*. Opladen (Köln): Westdeutscher Verlag.
- Mâle, É. (1932) *L'art religieux après le Concile de Trente, étude sur l'iconographie de la fin du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècles en Italie, en France, en Espagne et en Flandre*. Paris: Armand Colin.
- Mâle É. (1949) *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France: étude sur l'iconographie du Moyen Âge et ses sources d'inspiration*. Paris: Armand Colin.
- Mauquoy-Hendrickx, M. (1978) *Les étampes des Wierix*. Bruselas: Bibliotheque Royale Albert I, vol. 1.
- Boespflug F., Christin O., Tassel B. (eds.) (1996) *Molanus. Traité des saintes images, 2 vols*. Paris: Le Cerf.
- Stratton S. (1988) *La Immaculada Concepcion en el arte Español*. Madrid: Fundacion Universitaria Espanola.
- Wieck, R. (1988) *Time Sanctified: The Book of Hours in Medieval Art and Life*. New York: George Braziller, 1988.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ М. М. БАХТИНА

Священник Димитрий Барицкий

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Д., свящ.* Герменевтическая теория М. М. Бахтина // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 244–263. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-244-263

Аннотация

УДК 801.73 (81-119)

Основная цель, которую ставит перед собой автор статьи, — привлечь внимание к герменевтической теории М. М. Бахтина и указать на её актуальность в рамках такого направления филологического анализа текста, как религиозное литературоведение. В статье в систематическом виде изложены основные положения герменевтической теории учёного. В начале рассматривается общая теория познания М. М. Бахтина, важное место в которой занимают понятия «монологизм» и «диалогизм». После особое внимание направляется на его концепцию структуры содержательной стороны произведения, и здесь изучаются понятия «знак», «значение» и «смысл». Отдельно выделяются критерии, которые, по мнению М. М. Бахтина, сообщают смыслу текста стабильную форму, а также приводится критика учёным литературоведческого структурализма. Помимо этого, автор обращает внимание на ту методологию интерпретации произведения, которая складывается на основе предложенной теории текста. В заключение даётся оценка тому эвристическому потенциалу, которым может обладать герменевтическая теория М. М. Бахтина в контексте анализа произведений мировой классической литературы.

Ключевые слова: М. М. Бахтин, герменевтика, интерпретация, смысл, текст, «религиозное литературоведение».

Постановка вопроса

С древнейших времён ключевым вопросом, стоявшим перед научным сознанием, являлся вопрос о методе познания. Как мы познаём окружающую нас действительность? В какие отношения вступают познающий субъект и объект познания? Что собой представляет результат познавательного акта? И т. д. Филологическая наука исключением здесь не является. Вопросы гносеологического порядка интересуют её не в последнюю очередь. Она ставит их относительно текста в соответствии со своими задачами. Какова природа того смысла, который он содержит, как этот смысл возможно извлечь, а также какую роль в процессе интерпретации занимают автор и читатель — основные из этих вопросов. Именно от ответов на них зависит та стратегия прочтения, которую выберет толкователь, а соответственно и то, к каким конкретным выводам он придёт в результате своей работы с литературным памятником.

Особую актуальность решение этих проблем приобретает в контексте отечественного литературоведения и в первую очередь при изучении русской классической литературы. Здесь в настоящий момент мы наблюдаем отказ от той герменевтической парадигмы, которая господствовала в советской науке и напряжённый поиск ответа на вопрос: как же нам читать текст художественного произведения, чтобы воспринять его смысл как можно глубже и полнее? Как нам увидеть в тексте не единственно отпечаток классово-борьбы и постановку вопросов исторического и социального порядка, но выйти на более глубокий уровень, уровень философской, а может, даже и религиозной проблематики? Ведь именно попытка решить вечные вопросы на страницах художественной литературы при помощи художественных образов и делают эти тексты непреходящими, отличными от тех, что пишутся, как говорится, на злобу дня. Именно это качество — важная составляющая того, что мы называем классической литературой.

Отечественное литературоведение предлагает различные варианты ответов на эти вопросы. Однако при всём многообразии решений можно выделить две крайние точки, к которым тяготеет та или иная теория.

С одной стороны, утверждается, что смысл художественного произведения постичь невозможно. Это положение, которое мы встречаем уже у немецких романтиков (Ф. Шеллинг), со всей силой было

развито в теориях А. А. Потебни и его учеников. По их мысли, «понимание... есть, собственно, не постижение чужой идеи, а генерирование своей»¹. Соответственно, между интерпретацией и текстом существуют предельно свободные отношения. Смыслов литературного произведения оказывается бесконечное множество, а само оно становится неисчерпаемым. Девизом этой группы исследователей можно считать высказывание А. Г. Горнфельда: «Понимать — значит вкладывать свой смысл»². Эта крайность герменевтического субъективизма привела к тому, что вопрос о верном и неверном толковании просто снимался. Любая интерпретация получала законный статус и претендовала на истинность. Чрезмерное поощрение интуитивного, творческого начала в работе с текстом имело закономерным результатом семантический плюрализм.

Реакцией на концепцию А. А. Потебни стала статья выдающегося отечественного литературоведа А. П. Скафтымова «К вопросу о соотношении теоретического и исторического рассмотрения в истории литературы». В ней он выступает за научное литературоведение и утверждает, что художественный смысл принципиально доступен познающему сознанию. Он объективно присутствует в тексте произведения и может быть извлечен из него при помощи «единственно правильной интерпретации»³. Возможно, сейчас такую интерпретацию и невозможно осуществить, но теоретически в определённый момент она возможна и стоит перед литературоведением как задача, как идеал, к которому необходимо стремиться. Подход Скафтымова содержит в себе изрядную долю позитивизма и сводит процесс анализа художественного текста к той работе, которую осуществляет исследователь-естественник. Здесь совершенно не играет роли личность толкователя. Здесь важен метод и наиболее благоприятный этап исторического развития общества. Своим следствием такой подход имеет семантический монизм и догматизм.

Как первый, так и второй подходы — крайности, которые препятствуют адекватному прочтению художественного произведения. Они норовят свести процесс интерпретации или к хаотичному, неорганизованному полету мысли, который игнорирует объективно существующие в тексте структурные связи (крайность аллегоризации), или, напротив, к работе сродни той, которую проделывал с ля-

1 *Есин А. Б.* Принципы и приемы анализа литературного произведения. М., 2015. С. 171.

2 Там же. С. 168.

3 Там же. С. 171.

гушкой пренебрегавший всяким духовным началом герой романа Тургенева «Отцы и дети».

Существует ли иной путь? Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы и хотели бы обратиться к наследию выдающегося русского философа и филолога первой половины XX в. М. М. Бахтина. На наш взгляд, ему удалось преодолеть вышеуказанные крайности коллег и предложить очень гибкую и продуктивную герменевтическую модель.

Объектом нашего исследования являются четыре работы М. М. Бахтина, имеющие методологический характер: «К методологии гуманитарных наук», «К методологии литературоведения», «К философским основам гуманитарных наук», «Проблема текста».

1. Теория познания М. М. Бахтина

Свою теорию толкования текста Бахтин развивает, опираясь на положение, которое выдвинул ещё Вильгельм Дильтей. Как мы помним, немецкий философ противопоставил естественные науки («науки о природе») наукам гуманитарным («наукам о духе») на том основании, что у них разные предметы и методы познания окружающей действительности. Предметом естественных наук является неодушевленный космос. Для его познания используются методы эмпирического анализа. Предметом «наук о духе» является сам человек. Поскольку он является существом духовным, его невозможно познать при помощи методов эмпирического анализа. Однако, по мысли Дильтея, добиться определённых успехов на этом пути можно, прибегнув к методу понимания. Отсюда основной тезис немецкого философа: «природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем»⁴.

В этом же направлении развивается и мысль Бахтина. По его словам, точные науки занимаются познанием вещи. «...Интеллект созерцает *вещь* и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только *безгласная вещь*»⁵. В этом случае никаких свободных личностных отношений между объектом и субъектом познания быть не может. Вещь пассивна и безгласна, она неспособна

4 Косиков Г. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 2. М., 2012. С. 261.

5 Бахтин М. М. К методологии литературоведения // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М., 1975. С. 206.

отвечать, поэтому, согласно Бахтину, такую форму познания можно назвать **монологической**.

Совсем иначе, по Бахтину, выглядит процесс познания в науках гуманитарных. В этом случае речь идёт не о познании безгласной вещи, но о взаимодействии двух личностных начал, одно из которых — познающее, а другое — познаваемое. В своём пределе это форма познания представляется Бахтиным как «мысль о Боге в присутствии Бога»⁶, Который есть некий возможный личностный предел. По словам Бахтина, необходимо учитывать, что «субъект (личность) как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, быть *безгласным*»⁷. Отсюда Бахтин определяет эту форму познания как **диалогическую**, в отличие от монологической формы познания. Это встреча двух живых сознаний, которые вступают друг с другом в свободный диалог, общение. «Активность познающего сочетается с активностью открывающегося... умение познать — с умением выразить себя... Кругозор познающего взаимодействует с кругозором познаваемого. Здесь “я” существует для другого и с помощью другого»⁸.

Монологическая форма познания предполагает, что объект познания может быть до конца понят, исчерпан в своей смысловой глубине. Это «чистая мёртвая вещь», которая существует исключительно для другого (познающего) и обречена на то, чтобы быть «раскрытой вся сплошь и до конца односторонним актом этого другого (познающего)»⁹, поэтому о точности познания в буквальном смысле Бахтин предлагает говорить лишь тогда, когда речь идёт о познании вещи. Точность, в его понимании, есть не что иное, как «совпадение вещи с самой собой»¹⁰. Результатом точного познания становится то, что познающий субъект овладевает познаваемым объектом, делает его вещью для себя. Такая точность необходима для практического овладения познаваемым предметом.

В отличие от естественных наук, цель которых познать вещь, до конца понять её смысл, чтобы в итоге приручить её, использовать в собственных практических нуждах, сделать её вещью «для себя»,

6 Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук // Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 227.

7 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 206.

8 Там же. С. 205.

9 Там же. С. 204.

10 Там же. С. 205.

это принципиально невозможно, когда речь идёт о науках гуманитарных. Ведь в таком случае диалог прекратился бы и перед нами оказался бы не другой, а другое, мёртвая вещь, а потому необходимо признать, что смысловой потенциал познаваемого субъекта остаётся неисчерпаем. «Здесь есть внутреннее ядро, которое нельзя поглотить, потребить (здесь сохраняется всегда дистанция), — ядро, в отношении которого возможно только чистое бескорыстие; открываясь для другого, оно всегда остаётся и для себя»¹¹. По этой причине Бахтин вслед за Дильтеем предпочитает говорить не об объяснении познаваемого субъекта, но о его понимании. Ведь «при объяснении — только *одно* сознание, один субъект; при *понимании* — *два* сознания, два субъекта. К объекту не может быть диалогического отношения, поэтому объяснение лишено диалогических моментов (кроме формально-риторического). Понимание всегда в какой-то мере диалогично»¹². Следовательно, и выражение «точность познания» применительно к гуманитарным наукам можно использовать очень условно. Ведь в отличие от наук естественных здесь точность — это «преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто свое...»¹³. Более подходящим здесь будет термин «глубина проникновения». Это «необходимость добраться, углубиться до творческого ядра личности, в котором она продолжает жить, то есть бессмертна»¹⁴. Причём поскольку познание направлено на неповторимое, это всегда «область открытий, откровений, узнаний, сообщений. Здесь важна и тайна, и ложь (а не ошибка)»¹⁵.

Итак, согласно Бахтину, всё наше познание явлений окружающей действительности — явление комплексное. Оно совмещает в себе и монолог, и диалог. Оно колеблется между этими двумя пределами, пределами «мёртвой вещи» и «личностного предела», никогда этих пределов не достигая¹⁶.

11 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 204.

12 Бахтин М. М. Проблема текста // Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 308.

13 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 206.

14 Там же.

15 Там же. С. 204–205.

16 «Наша *мысль* и наша *практика*, не техническая, а *моральная* (то есть наши ответственные поступки), совершаются между двумя пределами: отношениями к *вещи* и отношениями к *личности*... Одни наши акты (познавательные и моральные) стремятся к пределу овеществления, никогда его не достигая, другие акты — к пределу пер-

Учитывая это, согласно Бахтину, монолизм неприемлем не только как гносеологическая установка, но и как установка этическая и шире, как образ самого бытия субъекта. Он есть не что иное, как стремление «окружить себя несловесною жизнью... Один я выступаю как творческая говорящая личность, всё остальное вне меня только вещные условия, как *причины*, вызывающие и определяющие моё слово. Я не беседую с ними — я *реагирую* на них механически, как вещь реагирует на внешние раздражения...»¹⁷. Это эгоистическая позиция, которая замыкает всё на себе, стремиться овеществить и потребить, использовать всё окружающее только в своих корыстных целях. А потому диалогизм для Бахтина — не только методологическая установка, которая помогает глубже проникнуть в исследуемый объект. Это ещё и жизненная позиция. Открытость к миру. Способность жить не для себя, а для него и для другого. По словам мыслителя, «задача заключается в том, чтобы *вещную* среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, то есть раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить её в смысловой контекст мыслящей, говорящей и поступающей (в том числе и творящей) личности»¹⁸.

2. Критика структурализма

Свою теорию текста, а также его интерпретации М. М. Бахтин развивает в полемике с крайностями формализма и структурализма. По мнению последних, текст подобен структуре, которая, как некая скорлупа, содержит в себе авторский замысел. Зная, как устроена эта структура, мы претендуем на то, чтобы извлечь из неё тот самый смысл, который вложил в неё автор. Структуралисты предполагали, что текст может быть до конца понят, если представить себе некоего идеального читателя, который понял структуру текста настолько, что до конца разгадал авторский замысел.

На это Бахтин делает следующее замечание: «При таком понимании... идеальный слушатель является зеркальным отражением автора, дублирующим его. Он не может внести ничего *своего*, ничего нового в идеально понятое произведение и в идеально понятый

сонификации, до конца его не достигая» (Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 371).

17 Там же. С. 366.

18 Там же.

замысел автора»¹⁹. Бахтин совершенно справедливо замечает, что между автором художественного произведения и таким идеальным читателем не может быть совершенно никаких активных драматических отношений, никакого взаимодействия. Как первый, так и второй превращаются в «равные себе и друг другу абстрактные понятия», «механические или математизированные, пустые тавтологические абстракции»²⁰.

Помимо этого, Бахтин указывал ещё на один недостаток такого подхода к тексту. В сознании структуралистов, теоретически в процессе интерпретации произведения можно будет однажды поставить точку, после того как будут выявлены все объективно присутствующие в нём связи и отношения. Великие произведения мировой литературы станут познанными, а потому наскучившими, устаревшими. Им больше нечего будет нам сказать. Таким образом, подобный подход лишает произведение глубины. «Полное, предельное овеществление неизбежно привело бы к исчезновению бесконечности и бездонности смысла (всякого смысла)»²¹, — пишет Бахтин.

Теперь обратимся непосредственно к теории интерпретации текста, которую предлагает М. М. Бахтин.

3. Интерпретация текста

Для Бахтина текст (как письменный, так и устный) — первичная данность всего гуманитарно-филологического мышления, которое, по его словам, в своих истоках богословское и философское²². «Где нет текста, там нет и объекта для исследования и мышления»²³, — утверждает он. В широком смысле текст — «всякий связанный знаковый комплекс»²⁴. В узком смысле, если говорить о тексте, как первичной данности для филологии, лингвистики, литературоведения и т. п. дисциплин, это в первую очередь произведение словесного творчества.

Бахтин указывает, что состав любого текста неоднороден. В нём можно выделить два полюса. С одной стороны, каждый текст — по-

19 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 204.

20 Там же.

21 Там же. С. 207.

22 См.: Бахтин М. М. Проблема текста. С. 299.

23 Там же.

24 Там же.

нятная для всех (в рамках конкретного социума) система знаков. По словам Бахтина, к этой системе знаков, или же языку, относится «всё повторённое и воспроизведённое и повторимое и воспроизводимое, всё, что может быть дано вне данного текста (данность)»²⁵. Речь идёт как о материальной стороне текста (чернила, формы знаков и т. п.), так и о его содержательной стороне (узнаваемые и повторяемые значения слов, образов, объективные синтагматические и парадигматические связи между ними и т. п.). Относительно текста это и есть тот самый предел, который Бахтин обозначает словами «мёртвая вещь», та самая вещная реальность, которая может быть рассмотрена в процессе познания как безгласный объект. Её можно препарировать, вскрывать, описывать.

Однако вместе с тем каждый текст имеет субъектное начало. Ведь каждый текст — это ещё и живой голос другого «Я». С этой стороны он содержит в себе нечто уникальное, неповторимое, единственное в своём роде. «Это то в нём, что **имеет отношение к истине, правде, добру, красоте, истории** (п/ж мой. — *свящ. Д. Б.*). По отношению к этому моменту всё повторимое и воспроизводимое оказывается материалом и средством...»²⁶.

Оба полюса имеют непосредственное отношение к содержательной стороне текста. Однако у каждого собственные характеристики. Говоря о первом полюсе, Бахтин использует термин «значение», говоря о втором — термин «смысл»²⁷. В результате, используя понятийно-терминологический аппарат семиотики, Бахтин следующим образом описывает, как познаётся смысл текста. Он предлагает умозрительно разделить этот процесс на следующие акты²⁸: «1. Психологическое восприятие физического знака (слова, цвета, пространственной формы). 2. *Узнание* его (как знакомого или незнакомого). Понимание его повторимого (общего) *значения* в языке.

25 Бахтин М. М. Проблема текста. С. 301.

26 Там же. С. 301–302.

27 Одним из первых в отечественной филологии ещё в 30-е гг. XX в. об этом различии заговорил Л. С. Выготский. По его словам, «если “значение” слова является объективным отражением системы связей и отношений, то “смысл” — это привнесение субъективных аспектов значения соответственно данному моменту и ситуации» (Валгина Н. С. Теория текста. М., 2003. С. 160).

28 По его словам, они «неразрывно слиты в единый процесс понимания, но каждый отдельный акт имеет идеальную смысловую (содержательную) самостоятельность и может быть выделен из конкретного эмпирического акта» (Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. С. 361).

3. Понимание его *значения* в данном контексте (ближайшем или более далеком). 4. Активно-диалогическое понимание (спор-согласие). Включение в диалогический контекст. Оценочный момент в понимании и степень его глубины и универсальности»²⁹.

Как мы можем видеть, Бахтин считает, что на уровень смысла толкователь выходит не тогда, когда он выяснил, в каком из своих словарных значений употреблено слово в том или ином тексте. Ведь, по сути, на это способен и «робот-переводчик», который зачастую выполняет эту работу без особого труда. Смысл рождается лишь тогда, когда познающий проявляет к определённому значению (выбранному из массы других) личное отношение. Делает его значением «для себя», то есть пропускает его через свой опыт, помещает в контекст своей жизни. В этот момент значение приобретает определённую коннотацию. Эта коннотация, собственно смысл, рождается в результате диалога, которые есть «спор-согласие» с автором текста. Попытка проникнуть в его замысел. Она и есть то неповторимое, уникальное что открывается толкователю в момент интерпретации, «ответ на духовный запрос личности», «возможность нового интерпретационного поворота в пространстве текста»³⁰.

Бахтин прекрасно осознаёт, что сам момент перехода от значения к смыслу зафиксировать трудно. О том, что он не понимал процесс интерпретации механистически, ярко свидетельствует выделение им следующих рубрик в рамках данной темы: «Различные виды и формы понимания. Понимание *языка* знаков, то есть понимание (овладение) определённой знаковой системы (например, определённого языка). Понимание произведения на уже известном, то есть уже понятном языке. **Отсутствие на практике резких границ и переходы от одного вида понимания к другому... Можно ли говорить, что понимание языка как системы бессубъектно и вовсе лишено диалогических моментов?** (п/ж мой. — *свящ. Д. Б.*)»³¹. Исходя из этого, очевидно, что он мыслил переход от одного содержательного уровня к другому как процесс, динамику, живую диалектику опыта и мысли. Используя его же терминологию, движение от предела мёртвой вещи к личностному пределу.

29 Бахтин М. М. Проблема текста. С. 301–302.

30 Лаксина Е. Б. Концепция диалога в работах М. Бахтина и В. Библера. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=19949>.

31 Бахтин М. М. Проблема текста. С. 309.

Таким образом, мы видим, что для Бахтина смысл не хранится в тексте подобно тому, как сокровище хранится в сундуке. Смысл текста нельзя извлечь из него раз и навсегда. Скорее текст хранит стабильное значение, которое можно познать как вещь. Однако при этом текст является открытой знаковой структурой. «...Каждое слово (каждый знак) текста выводит за его пределы»³², даёт старт, импульс к диалогу с другим. С тем, кто создал этот текст. В результате этого собеседования и рождается смысл, который в своей глубине неисчерпаем в той степени, в какой неисчерпаема личность самого автора текста.

4. Метод интерпретации

Исходя из вышеизложенной теории текста, Бахтин предлагает и метод его интерпретации. Он утверждает, что если познание значения требует от толкователя эрудиции и способности к определённым логическим операциям³³, то познание смысла требует от человека особой интуиции, чуткости, таланта, способности вести диалог, поэтому подлинная интерпретация — это всегда «осмысление как открытие наличного путём узрения (созерцания) и прибавления путём творческого созидания»³⁴.

Именно по этой причине, когда мы говорим об извлечении из текста того или иного смысла, речь не может идти о каких-либо так называемых генерализирующих методах. Ведь перед нами не мёртвая вещь, не повторяемое, перед нами живая личность. «Чем глубже личность, то есть ближе к личностному пределу, — пишет Бахтин, — тем неприложимее генерализирующие методы»³⁵.

С одной стороны, такие методы гарантировали бы конкретный результат. Каждый, изучив определённый алгоритм действий, мог бы извлечь из текста тот или иной смысл, но это стирало бы границы между гением и бездарностью³⁶.

32 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 206.

33 «...Лингвистический анализ, — говорит Бахтин, — в известных пределах может и во все отвлечься от авторства», то есть не предполагать диалога с познаваемым субъектом (Бахтин М. М. Проблема текста. С. 282).

34 Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. С. 362.

35 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 205.

36 «...Генерализация и формализация стирают границы между гением и бездарностью» (Там же).

С другой стороны, формальный метод, делая смысл предсказуемым, делал бы предсказуемым и его автора. Но это невозможно при познании субъекта. Ведь «...самораскрывающееся бытие не может быть вынуждено и связано. Оно свободно, и потому не представляет никаких гарантий»³⁷.

Резюме Бахтина следующее: подлинная интерпретация «не может быть научной, но она глубоко познавательна»³⁸. При этом он ссылается на С. С. Аверинцева, который утверждал, что подобное толкование есть «*инонаучная* форма знания, которая имеет «свои внутренние закономерности и критерии точности»³⁹.

Хорошо поясняет эту мысль А. Р. Лурия. В монографии «Язык и сознание» он пишет: «Способность оценивать внутренний подтекст представляет собой совершенно особую сторону психической деятельности, которая может совершенно не коррелировать со способностью к логическому мышлению. Эти обе системы — система логических операций при познавательной деятельности и система оценки эмоционального значения или глубокого смысла текста, — являются совсем различными психологическими системами»⁴⁰.

Итак, чем дальше толкователь от предела мёртвой вещи, чем ближе к личностному пределу, или говоря иначе, чем глубже он способен интегрировать значение в свою жизнь, чем интенсивнее диалог между ним и автором текста, тем глубже и шире ему открывается смысл текста. При этом данный процесс не обусловлен формальным методом. В результате каждый подлинный диалог порождает новый, уникальный и неповторимый смысл.

5. Форма смысла

Чем же обусловлена форма этого смысла? Неужели она произвольна и зависит исключительно от таланта интерпретатора и его субъективного состояния в момент толкования? Существует ли фактор, который сообщает смыслу объективность, стабильность? Или, в итоге, Бахтин стоит на тех же позициях, что и вышеупомянутые представители семантического плюрализма (такие как А. А. Потенбня)? Согласно Бахтину, помимо того, что смысл укоренён в текстовых зна-

37 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 205.

38 Там же. С. 210.

39 Там же.

40 Лурия А. Р. Язык и сознание. М., 1998. С. 258.

чениях, которые вполне объективны и задают конкретный вектор направления мысли толкователя, существует несколько факторов, которые также сообщают его форме определённую стабильность.

5.1. Личностный контекст

По Бахтину, диалог между двумя субъектами осуществляется «в цепи текстов»⁴¹, с которыми интерпретируемый текст связан «особыми диалогическими... отношениями»⁴² через читателя. Приступая к толкованию конкретного текста, толкователь отталкивается от существующего контекста и создаёт своим толкованием новый контекст. Вот как Бахтин описывает этапы этого «диалогического движения понимания»: «исходная точка — данный текст, движение назад — прошлые контексты, движение вперёд — предвосхищение (и начало) будущего контекста...»⁴³.

Необходимо отметить, что в концепции Бахтина контекст — это не просто сумма текстов (словесных и иных) как «мёртвых вещей», которые читатель соотносит друг с другом (сознательно или бессознательно). Иными словами, это не результат механического соединения текстовых значений, которые остаются, когда диалог прекратился. Ведь «если мы превратим диалог в один сплошной текст, т. е. сотрём разделы голосов... то глубинный (бесконечный) смысл исчезнет (мы стукнемся о дно, поставим мёртвую точку)... Полное, предельное овеществление неизбежно привело бы к исчезновению бесконечности и бездонности смысла (всякого смысла)»⁴⁴.

Напротив, контекст «всегда персоналистичен»⁴⁵. Это живое многоголосие, полифония, вечно звучащий хор множества голосов, пульсирующая, как лава, среда, которую Г. Косиков определял термином «интерсубъектность» (по аналогии с более поздним понятием Ю. Кристевой «интертекстуальность»), поэтому под контактом текстов (контекстов) понимается «контакт личностей, а не вещей (в пределе)»⁴⁶.

Итак, «Я» познающего является своеобразной точкой пересечения, где все голоса, образующие контекст, сходятся воедино, диало-

41 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 207.

42 Бахтин М. М. Проблема текста. С. 302.

43 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 207.

44 Там же.

45 Там же. С. 208.

46 Там же. С. 207.

гически переосмысляются, преломляются через сознание познающего и вступают в новый диалог с автором познаваемого текста.

Таким образом, тот смысл, который является результатом конкретного диалога, — это ещё и результат тех диалогов, которые читатель вёл, ведёт и будет вести с авторами других текстов⁴⁷. Отчасти этот смысл обусловлен этими диалогами, поэтому Бахтин и говорит, что смысловой полюс «осуществляется *чистым* (курсив мой. — *свящ. Д. Б.*) контекстом»⁴⁸, то есть в конечном счёте личностным опытом читателя, который ставит границу извлекаемому смыслу.

5.2. Эсхатологический контекст («большее время»)

Мы уже сказали, что контекст, как вечно-звучащее многоголосие, находится в постоянной динамике, развитии. Следовательно, в такой же динамике находится и смысл. Он меняется «по эпохам восприятия, что создаёт новое звучание произведения...» [2, 211]⁴⁹. Каждое слово в тексте, не меняя своего значения, переосмысливается в новом контексте⁵⁰. В результате значения получают новые оттенки, рождается новый смысл, поэтому Бахтин пишет: «Вещь остается вещью, а слово — словом, они сохраняют свою сущность и только восполняются смыслом»⁵¹.

Каждая эпоха в лице своих толкователей вносит вклад в содержательный уровень произведения. Здесь Бахтин вводит понятие «большого времени». «В любой момент развития диалога существуют огромные, неограниченные массы забытых смыслов, но в определённые моменты дальнейшего развития диалога, по ходу его они снова вспомнятся и оживут в обновлённом (в новом контексте) виде»⁵².

47 «Стенограмма гуманитарного мышления. Это всегда стенограмма диалога особого вида: сложное взаимоотношение *текста* (предмета изучения и обдумывания) и создаваемого обрамляющего *контекста* (вопрошающего, понимающего, комментирующего, возражающего и т. п.)... Это встреча двух текстов — готового и создаваемого реагирующего текста, следовательно, встреча двух субъектов, двух авторов» (Бахтин М. М. Проблема текста. С. 303).

48 Там же. С. 302.

49 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 211. Отсюда, согласно Бахтину, интерпретация — это продолжающееся во времени «соотнесение данного текста с другими текстами и переосмысление в новом контексте...» (Там же. С. 207).

50 «...Каждое слово в тексте преобразуется в новом контексте» (Там же. С. 208).

51 Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. С. 367.

52 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 212.

Учитывая то, что Бахтин был отчасти религиозным мыслителем (особенно в ранний период творчества) и в своей теории интерпретации отождествляет такие понятия как «личный предел» и «Бог», «Абсолют», можно понимать это «большее время» не только как грядущие исторические эпохи, но и в богословском смысле. Речь идет о так называемой эсхатологической реальности. Относительно теории интерпретации, это та гипотетическая точка, в которой откроется вся смысловая полнота текста. Ведь полнота смысла, согласно христианскому богословию, — в Боге. Именно тогда каждый смысл найдёт свое место и актуализируется в общем смысловом хоре, так как всё это голоса живых людей. «Нет ничего абсолютно мёртвого: у каждого смысла будет — в “большом времени” — свой праздник возрождения»⁵³.

Исходя из этого, Бахтин утверждает, что максимально адекватное прочтение текста — это прочтение в «эсхатологической» перспективе. Задача толкования, по его словам, в том, чтобы «каждый образ... понять и оценить на уровне “большого времени”»⁵⁴.

Это также сообщает смыслу определённую стабильность и форму.

5.3. Ценностный контекст («братство»)

По образному выражению Бахтина, «произведение как бы окутано музыкой интонационно-ценностного контекста, в котором оно понимается и оценивается»⁵⁵. Что он имеет в виду? Вот как представляет Бахтин условия извлечения смысла из текста: «Семантическая сторона произведения, то есть *значение* его элементов (первый этап понимания), принципиально доступна любому индивидуальному сознанию. Но его ценностно-смысловой момент (в том числе и символы) значим лишь для индивидов, связанных какими-то общими условиями жизни... — в конечном счете узами братства на высоком уровне. Здесь имеет место *приобщение*, на высших этапах — *приобщение к высшей ценности* (в пределе абсолютной)»⁵⁶.

Итак, смысл доступен лишь тому, кто приобщён к братству, а также к высшей Ценности. Именно это приобщение даёт толкователю

53 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 212. Очевидна перекличка со словами Евангелия от Марка: «Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых» (Мк. 12, 27).

54 Там же.

55 Там же.

56 Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. С. 368–369.

определённый герменевтический ключ, который позволяет ему выйти на необходимый уровень смысла. В свою очередь, это приобщение придаёт и стабильность смыслу. Оно выступает в роли общего знаменателя при реальном многообразии интерпретаций, определяет ценностные координаты понимания, вектор диалога и спектр вопросов, которые толкователь задаёт познаваемому субъекту. Глубина этого приобщения и определяет, в итоге, глубину смысла.

Итак, форму смыслу сообщают: текстовые значения (сумма объективно существующих связей и отношений между различными компонентами структуры произведения), из которых исходит толкователь; а также личностный, эсхатологический и ценностный контексты. Они же сообщают смыслу конкретную стабильность, непроизвольность, объективность.

И всё же это скорее апофатическое определение, указание на границы смысла, а не критерий, опираясь на который мы можем сказать, подлинный это смысл или не подлинный. Ведь из всего вышесказанного следует, что подлинный и окончательный смысл текста, как это ни парадоксально звучит, невозможно зафиксировать ни в одном тексте, ни в ряду текстов (прошлых, настоящих, будущих). Как только мы пытаемся это сделать, мы схватываем лишь мёртвую, остывшую форму, сумму значений, собственно «текст»⁵⁷. Он есть всего лишь след, который существует как результат участия субъекта в диалоге и ждёт своего часа, чтобы дать повод к новому диалогу, который также обречён на то, чтобы застыть в виде мёртвой вещи (стать значением конкретного текста)⁵⁸, поэтому Бахтин и представляет себе процесс интерпретации текста в виде непрестанно длящегося во времени диалога. «Нет ни первого, ни последнего слова и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и в безграничное будущее). Даже *прошлые*, то есть рождённые в диалоге прошедших веков смысл, никогда не могут быть стабильными (раз и навсегда завершёнными, законченными) — они всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога»⁵⁹.

57 Р. Барт в своё время скажет, опишет это противостояние застывшего и подвижного как Произведение (текст) и Текст (интертекст).

58 «Содержание как *новое*, форма как шаблонизированное, застывшее старое (знакомое) содержание. Форма служит необходимым мостом к новому, ещё неизвестному содержанию» (Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. С. 368).

59 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 212.

Сам же смысл находится не в том тексте, который интерпретирует читатель, и не в том тексте, который является результатом его толкования. Он «раскрывается только в ситуации»⁶⁰, то есть существует лишь в момент толкования, во время диалога. Это та искра, которая рождается в момент встречи двух субъектов: познающего и познаваемого, поэтому Бахтин и утверждает: «Истинная мысль знает только *условные* точки; она смыкает все поставленные раньше точки»⁶¹.

И это логично, ведь согласно Бахтину, «дух (и свой и чужой) не может быть дан как вещь (прямой объект естественных наук), а только в знаковом выражении, реализации в текстах и для себя самого, и для других»⁶². По этой причине философ и утверждает, что «текст живёт только соприкасаясь с другим текстом (контекстом) (через экзегета. — *свящ. Д. Б.*). Только в точке этого контакта текстов (в момент встречи двух субъектов. — *свящ. Д. Б.*) вспыхивает свет, освещающий и назад и вперёд, приобщающий данный текст к диалогу»⁶³. В конечном счёте «событие жизни текста, т. е. его подлинная сущность, всегда разыгрывается *на рубеже двух сознаний, двух субъектов*»⁶⁴.

Выводы

Итак, мы рассмотрели наиболее важные аспекты герменевтической теории М. М. Бахтина. Особо актуальными в ней являются, на наш взгляд, следующие положения:

1. Процесс интерпретации — комплексный процесс, который имеет два измерения. С одной стороны, это диалог между читателем и автором. В этом отношении толкование текста глубоко субъективно и в большей степени сродни творчеству, нежели строго научному анализу. Умение вести такой диалог зависит от личностных талантов экзегета, его интуиции, способности проникнуть в мир другой личности. Однако, с другой стороны, этот диалог протекает в пространстве текста, которое имеет стройную, логичную организацию, а также объективно-существующие связи и отношения между своими структурными элементами. Установление этих связей

60 Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук. С. 301.

61 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 207.

62 Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук. С. 302.

63 Бахтин М. М. К методологии литературоведения. С. 207.

64 Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук. С. 303.

и отношений — результат строго научного анализа, который предполагает использование формальных методов интерпретации. Чем тщательнее этот уровень будет проработан, тем интенсивнее и полнее пройдёт диалог. Таким образом, Бахтину удаётся преодолеть как герменевтический субъективизм и семантический плюрализм А. А. Потебни, так и позитивизм и семантический монизм А. П. Скафтымова.

2. Если результат научного анализа текста — это выявление формальных значений и функций всех его компонентов, то смысл — это всегда результат личностного диалога. В отличие от структуралистов Бахтин рассматривал значение всего лишь как стартовую площадку, но никак не результат. В своих значениях текст познаваем, ограничен и конечен (даже если он многозначен). В своем смысловом потенциале он неисчерпаем, как неисчерпаема и личность участников диалога.

3. Несмотря на свою неисчерпаемость, смысл текста имеет определённую форму, которая не произвольна, но обусловлена определёнными факторами. Прежде всего это личностный контекст, эсхатологический контекст и ценностный контекст. Именно приобщение толкователя к двум последним сообщают смыслу глубину и полноту.

Итак, рассуждения М. М. Бахтина могут сыграть важную роль в формировании новой герменевтической парадигмы применительно к исследованиям в области русской литературы. В отличие от крайне позитивистских интерпретационных моделей предшествующей эпохи здесь делается акцент на личностном начале, а толкование текста рассматривается не только как дело сугубо научное, но и как вдохновенное творчество.

Но самое важное в теории М. М. Бахтина, на наш взгляд, — это утверждение, что подлинное понимание произведения требует от толкователя не только богатого интеллектуального потенциала и совершенного владения формальным методом, но в первую очередь пребывания в том же ценностном поле, что и автор. Ведь полноценный диалог между ними возможен только при условии, что они оба причастны к одному и тому же, выражаясь языком Бахтина, братству.

Литература

- Бахтин М. М.* К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 361–373.

- Бахтин М. М. К методологии литературоведения // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1975. С. 203–212.
- Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 227–231.
- Бахтин М. М. Проблема текста // Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 299–317.
- Валгина Н. С. Теория текста. М.: Логос, 2003.
- Есин А. Б. Принципы и приемы анализа литературного произведения. М.: Флинт; Наука, 2015.
- Косиков Г. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 2. Теория литературы. Методология гуманитарных наук. М.: Центр книг Рудомино, 2012.
- Лурия А. Р. Язык и сознание. М.: МГУ, 1998.
- Паксина Е. Б. Концепция диалога в работах М. Бахтина и В. Библера // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1–2. [Электронный ресурс]. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=19949> (дата обращения: 20.01.2020)

M. M. Bakhtin's Hermeneutic Theory

Priest Dimitri Baricki

PhD in Theology

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

Associate Professor at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
baricky1981@yandex.ru

For citation: Baricki, Dimitri S., priest. "M. M. Bakhtin's Hermeneutic Theory". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 244–263 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-244-263

Abstract. The main goal of the author of the article is to draw attention to M. M. Bakhtin's hermeneutic theory and to point out its relevance in the framework of such a direction of philological analysis of the text as «religious literary criticism». The article presents the main terms of the hermeneutical theory of the scientist in a systematic way. In the beginning, we consider the general theory of knowledge of M. M. Bakhtin, an important place in the framework of which is occupied by such concepts as «monologism» and «dialogism». After that, special attention is paid to the scientist's concept of the structure of the content side of the work, in which such concepts as «sign», «signification» and «meaning» play an important role. The criteria that, according to M. M. Bakhtin, give the meaning of the text a stable form are singled out separately, and academic criticism of literary structuralism is also given. In addition, the author pays attention to the methodology of interpretation of the work, which is formed on the basis of the pro-

posed theory of the text. In conclusion, we assess the heuristic potential that M. M. Bakhtin's hermeneutical theory can have in the context of analyzing works of world classical literature.

Keywords: M. M. Bakhtin, hermeneutics, interpretation, meaning, text, «religious literary criticism».

References

- Bahtin M. M. (1979) “K metodologii gumanitarnyh nauk” [“To the Methodology of the Humanities”], in *Jestetika slovesnogo tvorcestva [Esthetics of Verbal Creativity]*. Moscow: Iskustvo, 1979, pp. 361–373 (Russian).
- Bahtin M. M. (1975) “K metodologii literaturovedenija” [“To the Methodology of Literary Studies”], in *Kontekst. Literaturno-teoreticheskie issledovanija [Context. Literary and Theoretical Research]*. Moscow: Nauka, pp. 203–212 (Russian).
- Bahtin M. M. (2000) “K filosofskim osnovam gumanitarnyh nauk” [“To the Philosophical Foundations of the Humanities”], in *Bahtin M. M. Avtor i geroy. K filosofskim osnovam gumanitarnyh nauk [Author and Hero. To the Philosophical Foundations of the Humanities]*. Saint-Petersburg: Azbuka, pp. 227–231 (Russian).
- Bahtin M. M. (2000) “Problema teksta” [“The Problem of the Text”], in *Bahtin M. M. Avtor i geroy. K filosofskim osnovam gumanitarnyh nauk [Author and Hero. To the Philosophical Foundations of the Humanities]*. Saint-Petersburg: Azbuka, pp. 299–317 (in Russian).
- Valgina N. S. (2003) *Teorija teksta*. Moscow: Logos (in Russian).
- Esin A. B. (2015) *Principy i priemy analiza literaturnogo proizvedenija [Principles and Methods of Analysis of a Literary Work]*. Moscow: Flint; Nauka (in Russian).
- Kosikov G. (2012) *Sobranie sochinenij: v 2 t. T. 2: Teorija literatury. Metodologija gumanitarnyh nauk [Collected Works: in 2 vols. Theory of Literature. Methodology of the Humanities]*. M.: Centr knig Rudomino (in Russian).
- Lurija A. R. (1998) *Jazyk i soznanie [Language and Consciousness]*. M.: MGU (in Russian).
- Paksina E. B. (2015) “Konceptcija dialoga v rabotah M. Bahtina i V. Biblera” [“The Concept of Dialogue in the Works of M. Bakhtin and V. Bibler”]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovanija [Modern Problems of Science and Education]*, no. 1–2, available at: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=19949> (12.04.2018) (in Russian).

РЕЦЕПЦИЯ АПОСТОЛЬСКОГО ТЕКСТА В ПОЭМЕ В. А. ЖУКОВСКОГО «АГАСФЕР»

Светлана Владимировна Бурмистрова

кандидат филологических наук
доцент кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
t-svet2007@yandex.ru

Для цитирования: Бурмистрова С. В. Рецепция апостольского текста в поэме В. А. Жуковского «Агасфер» // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 264–276. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-264-276

Аннотация

УДК 82.091 (821.161.1)

В статье анализируется рецепция апостольского текста в поэме В. А. Жуковского «Агасфер». Основные методы исследования: интертекстуальный, рецептивный, историко-литературный. Средневековая легенда об Агасфере осмысливается Жуковским в религиозно-философском аспекте: как сюжет о грехопадении и духовном воскресении. Ключевой момент в сюжете духовного перерождения героя связан с темой покаяния, которая осмысливается в контексте Священного Предания как внутренний переворот, как духовное изменение. Тема покаяния в поэме аллюзивно соотносится с образом апостола Павла и его посланиями. Восстановление ценностно-смысловых ориентиров героя осуществляется в контексте Откровения Иоанна Богослова. Значение Апокалипсиса открывается герою во сне, что указывает на то, что вместе с духовным исцелением он также получил пророческий дар. Библейский текст играет важную роль в моделировании образной системы поэмы. Один из центральных символических её образов — образ дверей, формируется на пересечении евангельских и апостольских аллюзий. Отсылки к апостольскому тексту позволяют конкретизировать сюжетную, мотивную, хронологическую организацию поэмы. В то же время включение прецедентного текста в структуру поэмы сообщает ей дополнительную символическую кодировку. Семиосфера апостольского текста в поэме «Агасфер» объёмна и пластична; она пересекается с евангельским и ветхозаветным контекстом, включает не только канонические книги Нового Завета — Деяния

святых апостолов, их послания и Апокалипсис, но также сочинения мужей апостольских, например, Послание к Римлянам священномученика Игнатия Антиохийского. К особенностям функционирования прецедентного текста в поэме можно отнести, во-первых, перекодировку чужого (апостольского) слова в слово героя: апостольские цитаты вводятся в поэму как слово героя, как фрагменты его исповеди; во-вторых, отсутствие границ между разными книгами Священного Писания (библейские книги как богодухновенные произведения дополняют друг друга, составляя единое целое).

Ключевые слова: литературоведение, русская литература XIX в., В. А. Жуковский, Священное Писание, апостольский текст, «Агасфер», рецепция, аллюзия, реминисценция, не прямое цитирование, сюжет духовного преображения, мотив.

С именем В. А. Жуковского связана особая страница в истории литературной рецепции библейского текста. Интерес поэта к религии и Священному Писанию отмечается на всех этапах творческого пути, о чём свидетельствуют его художественные сочинения, а также письма и статьи. Многочисленные пометы и записи, сделанные Жуковским на страницах Священного Писания из его личной библиотеки¹, позволяют заключить, что Библия была для поэта источником не только духовного познания, но и творческих замыслов. Жуковский оказался причастен и к процессу перевода Священного Писания на русский язык. В середине 1840-х гг. он работал над переводом Нового Завета, который впервые был опубликован уже после смерти поэта, в 1895 г. в Германии.

Эволюция религиозных взглядов Жуковского определила разную степень присутствия и разные формы воплощения библейского текста в его творчестве. Характерное для раннего Жуковского отношение к Библии как «к литературному и историческому памятнику»² постепенно меняется: зрелый поэт воспринимает Библию прежде всего как священный текст, в толковании которого стремится «следовать православной церковной традиции»³. В художественном мире Жуковского ветхозаветные и новозаветные цитаты и аллюзии органично взаимодействуют, дополняя друг друга. Заметим, что си-

1 По наблюдению Д. В. Долгушина, в библиотеке В. А. Жуковского сохранилось 11 изданий библейских текстов (*Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и религиозная культура его времени // Диссертация на соискание ученой степени доктора филол. наук. Томск; Новосибирск, 2019. С. 268*).

2 *Канунова Ф. З., Айзикова И. А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1820-1840-е гг.). Новосибирск, 2001. С. 168.*

3 *Долгушин Д. В., свящ. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: из истории религиозных исканий русского романтизма. М., 2009. С. 237.*

нергия ветхозаветных и новозаветных книг характерна также для статей Жуковского 1840-х гг., что подчёркивает его восприятие Библии как единой органично связанной богооткровенной книги.

Библейский текст является важным элементом поэтики итогового произведения Жуковского — поэмы «Агасфер», которую исследователи называют «лирической исповедью»⁴, раскрывающей душевное состояние её автора последних лет⁵. Лежащая в основе поэмы средневековая легенда об Агасфере наполняется актуальным для Жуковского духовно-нравственным содержанием, что придаёт оригинальность авторской трактовке популярного в романтизме сюжета. Концептосфера поэмы определяется фундаментальными в «христианской философии» Жуковского 1840-х гг. идеями покаяния и «единения души с Богом». В статье «О внутренней христианской жизни» (1846–1847) Жуковский отмечает, что признаком «пребывания души в Боге» является любовь к Нему и к Его созданиям: «Мы любим Бога в нашей любви к созданиям Божиим»⁶, «только посреди создания могу быть с Создателем и Он со мною»⁷. Жуковский также чётко указывает на то, что отделяет человека от Бога: «Грех есть то, что препятствует соединению... с Богом»⁸. Мотив воссоединения души с Богом прочитывается в сюжете «Агасфера», включаясь в систему бинарных оппозиций поэмы: грехопадение / покаяние, гордыня / смирение, жизнь / смерть, свет / тьма и др.

Архетипическая история об Агасфере конкретизируется и психологизируется в поэме с помощью библейского, в частности апостольского, текста: книг Деяний святых апостолов, Посланий и Апокалипсиса, благодаря чему вымышленный сюжет приобретает характер исторической, психологической и даже автобиографической достоверности. Жуковский говорил о поэме протоиерею Иоанну Базарову: «В ней заключены последние мысли моей жизни»⁹. В то же время отсылки к прецедентному тексту сообщают поэме смысловую объёмность и дополнительную символическую кодировку.

Библейский хронотоп поэмы, связанный с воссозданием атмосферы раннехристианской эпохи, обнаруживает отсылки к церковно-

4 Веселовский А. Н. Поэзия чувства и сердечного воображения. П., 1918. С. 501.

5 Долгушин Д. В., свящ. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский. С. 234.

6 Там же. С. 133.

7 Там же. С. 134.

8 Там же. С. 138.

9 В. А. Жуковский в воспоминаниях современников. М., 1999. С. 453.

историческим сочинениям («Церковной истории» Евсевия Кесарийского, «Иудейской войне» Иосифа Флавия), а также к апостольским книгам: Деяниям святых апостолов и Апокалипсису. Маркерами апостольского текста в моделировании хронотопа «Агасфера» выступают имена учеников Христа: апостолов Иакова, Петра и Павла и др. Примечательно, что Жуковский, следуя книге Деяний святых апостолов, также называет учеников Христа — избранниками и свидетелями¹⁰. Упоминание в исповеди Агасфера о мученической гибели Стефана, двух Иаковок, апостолов Петра и Павла позволяет автору пунктирно обозначить мотив гонений на христиан, а также выразить конфликт героя с христианским миром:

«...Я как дикий
Зверь ликовал, когда был перед храмом
Стефан, побитый камнем, замучен;
Когда потом прияли муку два
Иакова, один мечом, другой
С вершины храма сброшенный; когда
Пронесся слух, что Пётр был распят в Риме,
А Павел обезглавлен...»¹¹.

Семантика образов последователей Христа, изображённых в поэме, содержит реминисценции из апостольского текста. В книге Деяний и в Посланиях апостолов приоритетными духовно-нравственными характеристиками христиан выступают их стремление к молитвенному общению, единению, братству, а также к исповедованию веры: «У множества... уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32); «А ученики исполнялись радости и Духа Святого» (Деян. 13, 52); «И они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2, 42); «И всякий день в храме и по домам не переставали учить и благовествовать об Иисусе Христе» (Деян. 5, 42) и др. Жуковский изображает последователей Христа как смиренных, исполненных любви и одновременно мужественных проповедников, совершающих ежедневное воспоминание об Учителе:

«... кто встречался в граде
Смиренный видом, светлым взором
Благословляющий, благопристойный

10 Долгушин Д. В., свящ. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский. С. 244.

11 Жуковский В. А. Странствующий жид // Жуковский В. А. Полное собрание сочинений в одном томе. М., 1915. С. 397.

В движениях... уж тот, конечно, был
 Слугой Иисуса Назорея. В их
 Собраниях вседневно совершалось
 О нём воспоминанье: часто, посреди
 Ерусалимской смутной жизни, было
 Их пение слышимо; они без страха
 В домах, на улицах, на площадях
 Благою весть о Нём провозглашали»¹².

Ключевой момент в сюжете духовного перерождения героя связан с темой покаяния, которая осмысливается в контексте Священного Предания как внутренний переворот, как духовное изменение. Тема покаяния у Жуковского аллегорично соотносится с образом апостола Павла. «Жизнь апостола Павла, — отмечает Д. В. Долгушин, — пережившего обращение на дороге в Дамаск, может рассматриваться как своего рода архетип покаяния»¹³. Об интересе поэта к «апостолу язычников» свидетельствует сохранившаяся в его библиотеке книга «Жизнь святого апостола Павла», составленная архиепископом Иннокентием Борисовым. К этому сочинению Жуковский обратился по совету А. С. Стурдзы, ставшего своего рода консультантом поэта в области богословия. Внимание Жуковского к личности и посланиям апостола Павла было акцентировано и в контексте его общения с Н. В. Гоголем, религиозный и художественный мир которого тесно связан с апостолом Павлом¹⁴. Мотив покаяния Агасфера соотносится в поэме с мотивом физического и духовного страдания. Тема земных страданий человека составляет отдельный предмет в статьях и письмах Жуковского 1840-х гг. и является важным элементом духовного самопостроения поэта. Без страдания и внутренней скорби, без очищения от греха, без покаяния, полагает Жуковский, невозможно духовное единение с Богом. Примечательно, что в своих письмах к Н. Н. Шереметевой Жуковский использует метафору несчастий и испытаний как «внутренних апостолов, проповедующих нам Христа Спасителя»¹⁵. Согласно христианскому учению, страдания спо-

12 Жуковский В. А. Странствующий жид. С. 397.

13 Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и религиозная культура его времени. С. 209.

14 Более подробно см.: *Бурмистрова С. В.* Функции апостольского текста в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н. Гоголя // URL: [Stephanos // www.Stephanos.ru/izd/2019/2019-35-08](http://Stephanos.ru/izd/2019/2019-35-08); *Воропаев В. А.* Гоголь за чтением Библии // URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/44540.php>; *Кайль Р. Д.* Гоголь і апостол Павло // *Гоголезнавчі студії*. 2012. № 2 (19). С. 213–226.

15 Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и религиозная культура его времени. С. 327.

собствуют освобождению человеческой души из греховного плена. Апостол Павел подчёркивает, что страдания соединяют человека с Богом и что страдающая душа получает божественное утешение: «Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше» (2 Кор. 1, 5); «но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4, 16). В исповеди Агасфера также содержится признание, что страдания помогли ему приблизиться к Богу и почувствовать утешение, в том числе через Божие творение — природу:

«...кто сердцем весь
Раскаянья сосуд испил до дна,
И Бога угадав страданьем, в руки
К Нему из сокрушительных когтей
Отчаянья убежал — тому
Природа врач, великая беседа,
Господняя развёрнутая книга,
Где буква каждая благовестит
Его Евангелие»¹⁶;
«Какое дал мне воспитанье Он
В училище страданий несказанных»¹⁷.

Страдания подготовили душу Агасфера для переворота, для осознанного покаяния. Примечательно, что Жуковский, следуя Священному Преданию, указывает на благодатную природу духовного изменения, то есть покаяние также есть дар Божий, который может весьма неожиданно посетить человека. Так, Агасфер, услышав молитвенное пение христиан, вдруг почувствовал в душе не привычную злобу и ненависть, а совершенно неведомое вдохновение:

«О, это пение —
В Ерусалиме слышанное мною
На праздничных собраниях христиан
С кипеньем злобы — здесь мою всю душу
Проникнуло внезапным вдохновеньем»¹⁸.

Знаком наступившего духовного перелома становится безотчетно возникшее у Агасфера чувство сострадания к ближнему, в част-

16 Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и религиозная культура его времени. С. 408.

17 Там же. С. 406.

18 Там же. С. 401.

ности его желание спасти старца Игнатия от мученической смерти в римском амфитеатре:

«...Тут вперёд
Я кинулся, чтоб старца заслонить от зверя...»¹⁹.

Примечательно, что эпизод со старцем Игнатием Антиохийским, которого церковное предание относит к мужам апостольским, разворачивается в контексте его послания к Римлянам: «Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым»²⁰. В поэме содержится почти дословная цитата из этого послания:

«Должно пшено Господне в зубах
Звериных измолотья, чтоб Господним
Быть чистым хлебом»²¹.

Послания священномученика Игнатия публиковались в России отдельным изданием в 1779 г., а также в «Христианском чтении» в 1835 г.

Сюжет духовного преображения Агасфера включает ситуацию обретения им веры во Христа как в Спасителя, которое происходит одновременно с постижением цели и смысла собственного существования. Примечательно, что постижение героем Божественного Промысла о себе осуществляется в контексте Апокалипсиса. Жуковский расширяет границы апокрифического сюжета об Агасфере и включает в поэму мотив встречи героя с Иоанном Богословом на острове Патмос. По мнению Д. В. Долгушина, эта сюжетная ситуация может восходить к «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, где повествуется о том, как апостол Иоанн привел к раскаянию некоего юношу²². В поэме Жуковского мотив встречи Агасфера с любимым учеником Христа позволяет углубить религиозное содержание темы покаяния. Апостол Иоанн помог Агасферу прийти к осознанному, а не только стихийному покаянию, а также открыл путь к благодатному единению с Богом через таинства Крещения и Евхаристии:

19 Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и религиозная культура его времени. С. 401.

20 Игнатий Антиохийский, *сщмч.* Послание к Римлянам 4 // *SC.* 10. P. 110. Рус. пер. цит. по: Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 354.

21 Жуковский В. А. Странствующий жид. С. 401.

22 Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский. С. 238.

«Он из кремня души моей упорной
Животворящим словом выбил искру
Всепримиряющего покаянья»²³.

Животворящее слово апостола Иоанна, обращённое к Агасферу, представляет собой фрагменты Апокалипсиса. Жуковский скорректировал свой первоначальный замысел и включил не весь сделанный им для поэмы стихотворный перевод Откровения, но только его отдельные фрагменты. Понимание смысла Апокалипсиса, наполненного символами и тайными знаками, является для Агасфера постижением Бога, Его безграничной любви и одновременно постижением смысла собственного существования. Значение Апокалипсиса открывается герою во сне, что указывает на то, что вместе с духовным исцелением он также получил пророческий дар. Мотив духовного прозрения героя подчёркивается образом покрыва, спавшего с глаз:

«И, наконец, перед моими мраком
Покрытыми очами приподнял
Покров с грядущего, покров с того,
Что было, есть и будет»²⁴.

Мир, который ранее воспринимался героем как «немая вечность»²⁵, наполняется жизнью, а Бог открывается ему как совершенная Любовь. Сущность озарившей душу Агасфера любви он выражает апостольскими словами:

«Моя любовь к ним,
есть любовь к Тому,
Кто первый возлюбил меня; любовь,
Которая не ищет своего,
Не превозносится, не мыслит зла,
Не знает зависти, не веселится
Неправдою, не мстит, не осуждает;
Но милосердствует, но веру емлет
Всеми, смиряется и долго терпит»²⁶.

В данном фрагменте очевидно соединение двух апостольских посланий: Первого соборного послания апостола Иоанна («Будем

23 Жуковский В. А. Странствующий жид. С. 402.

24 Там же. С. 403.

25 Там же. С. 396.

26 Там же. С. 407.

любить Его, потому что Он первый возлюбил нас» (1 Ин. 4, 19) и Послания апостола Павла к Коринфянам («Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает...» (1 Кор. 13, 4–8)).

Непрямое цитирование Священного Писания является одним из ведущих способов включения прецедентного текста в структуру поэмы. Перекодировка библейского слова в слово героя связана с мотивом таинственного «сродства душ», пребывающих в Боге. Причастность Агасфера к Богу расширяет границы его души и соединяет со всем христианским миром, поэтому библейские и литургические цитаты вводятся в поэму не как чужое слово, но как слово героя, как фрагменты его исповеди.

Откровение о втором пришествии Христа наполняет жизнь Агасфера новым содержанием: теперь он ждет Христа как своего Бога, Который стал для него *всё во всем* (1 Кор. 15, 28) и к Которому стремится его душа :

«Я с Ним, Он мой, Он всё, в Нем всё, Им
Всё от Него, всё одному Ему —
Такое для меня знаменованье
Теперь прияла жизнь»²⁷.

Формула «Бог всё во всем» аллюзивно соотносится с апостольским текстом, прежде всего с посланиями апостола Павла («...ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — всё Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и всё Им стоит» (Кол. 1, 16–17); «Да будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15, 28)). О переходе Агасфера из состояния духовной смерти к жизни свидетельствует его деятельное покаяние и деятельная вера. Мотив деятельной веры и покаяния неоднократно встречается в книге Деяний и в апостольских посланиях («...чтобы они покалялись и обратились к Богу, делая дела, достойные покаяния» (Деян. 26, 20); «Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2, 26)). Этот мотив оказался продуктивен и в литературе эпохи романтизма. Например, в «Сказании о Старом мореходе» (1798) С. Кольриджа духовно возрожден-

27 Жуковский В. А. Странствующий жид. С. 407.

ный герой, рассказывая людям о своём грехопадении, пытается таким образом предостеречь их от зла. Слово Агасфера, также воплощённое в форме исповеди, отличается двойной сотериологической направленностью. Каждый раз, открывая историю своей земной участи людям, оказавшимся в пограничной ситуации между жизнью и смертью, Агасфер приносит покаяние, которое способствует духовному обновлению как его самого, так и слушателя исповеди.

Библейский текст играет важную роль в моделировании образной системы поэмы. Один из центральных символических образов поэмы — образ дверей, формируется на пересечении евангельских и апостольских аллюзий. Он получает символическое наполнение уже в начале повествования, когда сообщается, что Агасфер не позволил прислониться к дверям своего дома Христу во время Его крестного пути на Голгофу. Традиционная трактовка образа двери как символа границы между внешним и внутренним миром дополняется у Жуковского мотивами спасения и свободы выбора. Дверь становится символом свободной воли человека, который либо принимает, либо отвергает Бога. В Священном Писании образ дверей встречается неоднократно. В Евангелии Христос сравнивает себя с дверью: «*Аз есмь дверь*» (Ин. 10, 9). В Апокалипсисе Иоанна Богослова дверь символически отождествляется со свободной волей человека: «*Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною*» (Откр. 3, 20). В исповеди Агасфера также содержится метафора свободы воли как дверей души, аллюзивно соотносящаяся с текстом Откровения:

«... но вере долго
Не отворяла дверь моей души
Бунтующая воля»²⁸.

Целесообразно также вспомнить, что, согласно церковному преданию, апостол Иоанн получил Откровение после того, как через открытые двери, ведущие на небо, он поднялся ввысь, а его взгляд устремился с неба на землю. Подобная пространственная символика характеризует образ духовно возродившегося Агасфера:

«...где я
Лишь небеса Господние святые

Над головою вижу, а внизу,
 Далеко под ногами, весь смятенный
 Мир человеческий...
 Я вижу, слышу, чувствую лишь Бога
 Из глубины уединенья, где
 Он мой единый Собеседник, мне
 Его пути среди разнообразных
 Судеб земных видней»²⁹.

Покаяние обратило грешника в пророка, позволило ему видеть действие Божественного Промысла не только в своей жизни, но и в судьбах мира. В этой связи согласимся с Ф. З. Кануновой, что «исповедь Агасфера... близка Откровению Иоанна Богослова»³⁰.

Семиосфера апостольского текста в «Агасфере» Жуковского очень объёмна и пластична; она пересекается с евангельским и ветхозаветным контекстом, включает не только канонические книги Нового Завета — Деяния святых апостолов, их послания и Апокалипсис, но также сочинения мужей апостольских, например, Послание к Римлянам священномученика Игнатия Антиохийского. К особенностям функционирования библейского текста можно отнести, во-первых, перекодировку чужого (библейского) слова в слово героя (на основе сродства душ); во-вторых, отсутствие границ между разными книгами Священного Писания (библейские книги как богодухновенные произведения дополняют друг друга, составляя единое целое).

Источники

Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / éd. P. T. Camelot. Paris: Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 10). P. 56–154.

Жуковский В. А. О внутренней христианской жизни // Жуковский В. А. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Изд. А. С. Панафидиной, 1915. С. 130–134.

Жуковский В. А. Странствующий жид // Жуковский В. А. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Изд. А. С. Панафидиной, 1915. С. 394–410.

Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Римлянам // Писания мужей апостольских / сост., введ., перев. с древнегреч. и лат., предисл., коммент., библиогр., указ. А. Г. Дунаев. М.: Издательский Совет РПЦ, 2003. С. 352–357.

29 *Жуковский В. А. Странствующий жид. С. 409.*

30 *Канунова Ф. З. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия. С. 149.*

Литература

- Веселовский А. Н. В. А. Жуковский. Поэзия чувства и сердечного воображения. Пг.: Жизнь и знание, 1918.
- Долгушин Д. В., свящ. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: из истории религиозных исканий русского романтизма. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.
- Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и религиозная культура его времени (Диссертация на соискание ученой степени доктора филол. наук: 10.01.01). Томск; Новосибирск, 2019.
- В. А. Жуковский в воспоминаниях современников / сост., подгот. текста, вступ. статья и коммент. О. Б. Лебедевой и А. С. Янушкевича. М.: Наука, Школа «Языки русской культуры», 1999.
- Кайль Р. Д. Гоголь і апостол Павло // Гоголезнавчі студії. 2012. № 2 (19). С. 213–226.
- Канунова Ф. З., Айзикова И. А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1820–1840-е гг.). Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.

Reception of the Apostolic Text in the Poem of V. A. Zhukovsky «Agasfer»

Svetlana V. Burmistrova

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

t-svet2007@yandex.ru

For citation: Burmistrova S. V. "Reception of the Apostolic Text in the Poem of V. A. Zhukovsky 'Agasfer'". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 264–276 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-264-276

Abstract. The article analyzes the reception of the Apostolic text in V. A. Zhukovsky's poem «Ahasuerus». The medieval legend of Ahasuerus is interpreted by Zhukovsky in a religious and philosophical aspect: as a plot about the fall and spiritual resurrection. The key moment in the plot of the spiritual rebirth of the hero is connected with the theme of repentance, which is understood in the context of sacred Tradition as an internal revolution, as a spiritual change. The theme of repentance in the poem allusively correlates with the image of the Apostle Paul and his Epistles. Restoration of value-semantic orientations of the hero is carried out in the context of the Revelation of John the theologian. The significance of the Apocalypse is revealed to the hero in a dream, indicating that along with spiritual healing, he also received a prophetic gift. The biblical text plays an important role in modeling the figurative system of the poem. One of its Central symbolic images – the image of doors, is formed at the intersection of Evangelical

and Apostolic allusions. References to the Apostolic text allow to concretize the plot, motive, chronotopic organization of the poem. At the same time, the inclusion of the precedent text in the structure of the poem gives it an additional symbolic encoding. The semiosphere of the Apostolic text in the poem «Ahasuerus» is voluminous and plastic; it intersects with the Evangelical and old Testament context, includes not only the canonical books of the New Testament—the Acts of the Holy apostles, their Epistles and the Apocalypse, but also the writings of the Apostolic men, for example, the Epistle to the Romans of the Holy Martyr Ignatius of Antioch. The peculiarities of the functioning of the precedent text in the poem include, firstly, the recoding of someone else's (Apostolic) word into the word of the hero: Apostolic quotes are introduced into the poem as the word of the hero, as fragments of his confession; secondly, the absence of boundaries between different books of Scripture (biblical books as inspired works complement each other, forming a single whole). Main research methods: intertextual, receptive, historical and literary.

Keywords: literary criticism, Russian literature of the XIX century, Zhukovsky, apostolic text, Holy Scripture, «Agasfer», reception, allusion, reminiscence, indirect quotation, plot of spiritual transformation, motive.

References

- Dolgushin D. V. (2009) *V. A. Zhukovskij i I. V. Kireevskij. Iz istorii religioznych iskanij russkogo romantizma [V. A. Zhukovsky and I. V. Kireevsky: from the History of the Religious Quest for Russian Romanticism]*. Moscow: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi (in Russian).
- Dolgushin D. V. (2019) *V. A. Zhukovskij i religioznaja kultura ego vremeni. Diss. dokt. filol. nauk. [V. A. Zhukovsky and the Religious Culture of his Time. Dissertation for the Degree of Doctor of Philology]*. Tomsk-Novosibirsk (in Russian).
- Dunaev A. G. (ed.) (2003) “Ignatij Antiohijskij, svjashhennomuchenik. Poslanie k Rimljanam” [“Ignatius of Antioch, Hieromartyr. Epistle to the Romans”], in *Pisanija Muzhej Apostolskih [The Writings of the Apostolic Men]*. Moscow: Izdatel'skij Sovet RPC (Russian translation).
- Kanunova F. Z., Ajzikova I. A. (2001) *Nravstvenno-jesteticheskie iskanija russkogo romantizma i religija (1820–1840 gody) [Moral and Aesthetic Searches of Russian Romanticism and Religion (1820–1840)]*. Novosibirsk: Sibirskij hronograf, 2001 (in Russian).
- Lebedeva O. B., Janushkevicha A. S. (eds.) (1999) *V. A. Zhukovskij v Vospominanijah Sovremennikov [V. A. Zhukovsky in the Memoirs of Contemporaries]*. Moscow: Nauka; Shkola “Jazyki russkoj kul'tury” (in Russian).

АРАБСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ, ОТРАЖАЮЩАЯ ТЕМУ РАЯ В КОРАНЕ

Георгий Валерьевич Козлов

магистр богословия,
аспирант Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
georgij.mpda@gmail.com

Для цитирования: Козлов Г. В. Арабская терминология, отражающая тему рая в Коране // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 277–297. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-277-297

Аннотация

УДК 28 (2-23)

Эта статья посвящена проблеме арабской терминологии, которая содержится в Коране и связана с темой рая. В статье рассматриваются шесть терминов: 1) ?l-ǧannatu (الْجَنَّةُ) рай, 2) ?l- firdawsu (الْفِرْدَوْسُ) рай / его высшее место, 3) ǧannatu ʿdnin (جَنَّاتُ عَدْنٍ) (сады) Эдема, 4) salsabilun (سَلْسَبِيلٌ) Сальсабилъ (название источника в раю), 5) sidratu l-muntaha (سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى) Лотос крайнего предела 6) ʿilliyyūna (عِلِّيُّونَ) высшие сферы в седьмом небе, куда возносятся души умерших. Различные авторы переводили их по-разному, поэтому, чтобы понять их истинное значение, необходимо изучить их этимологию, контекст и соответствующие корни слов в родственных языках.

Ключевые слова: арабский язык, Коран, этимология, ?l-ǧannatu, ?l-firdawsu, ǧannatu ʿdnin, salsabilun, sidratu l-muntaha, ʿilliyyūna.

Любой исследователь, который занимается эсхатологией ислама и подробно анализирует тексты Корана и хадисов, в которых говорится о рае, в ходе исследования волей-неволей задаётся вопросом, почему одно и то же арабское слово или выражение переводится на другие языки по-разному, а некоторые слова оставляются и вовсе без перевода. Многозначность арабских слов вынуждает уделить пристальное внимание их семантике и этимологии, но вопросы эти настолько обширны, что найти работы, посвящённые систематическому и исчерпывающему рассмотрению этой проблемы, не представляется возможным.

Этимология и лексикография арабского языка занимала многих арабских авторов эпохи Средних веков и более поздних периодов. В 2006 г. учёным М. Картером был сделан обзор работ средневековых авторов, которые занимались этой проблемой¹. Несмотря на то, что исследовать эту область стали ещё в Средние века, даже сейчас этимология арабского языка развита недостаточно. До сих пор ещё не был создан научный этимологический словарь классического арабского языка.

Но имеются некоторые работы, которые освещают отдельные аспекты этой проблемы. Одной из первых работ, посвящённых этой теме, была книга немецкого исследователя З. Френкеля «Die aramäischen Fremdwörter im arabischen» (1886). Затем вышла книга английского автора У. Тисдалла «The original sources of the Qur'ân» (1911), в которой он тоже касается вопросов арабской этимологии. Следом А. Джеффри выпустил труд под названием «The foreign vocabulary of the Qur'ân» (1938), где учитывается материал, изложенный у Френкеля и Тисдалла. В 1939 г. известный английский арабист Марголиут опубликовал критический разбор книги Джеффри: он дополнил список Джеффри и предложил восемь дополнительных терминов². Что касается более новых исследований, то прежде всего стоит отметить книгу Кристофа Люксенберга «Сиро-арамейское прочтение Корана: подход к расшифровке коранического языка» (2000). В этой книге автор предлагает оригинальный подход к изучению коранического текста: он предлагает объяснить некоторые «тёмные» места в Коране, исходя из предположения, что на язык Корана сильно по-

1 См.: Carter M. A. Foreign Vocabulary // The Blackwell Companion to the Qur'ân. Oxford, 2006. P. 120–139.

2 Margoliouth D. S. Some Additions to Professor Jeffrey Foreign Vocabulary of the Qur'an // Journal of the Royal Asiatic Society. 1939. № 1. P. 53–61.

влиял арамейский язык. В 2007 вышло исправленное и дополненное издание на английском языке. Эта работа спровоцировала оживлённую дискуссию в научных кругах и собрала множество критических отзывов³.

Книга Мартина Заммита целиком посвящена этимологии коранического арабского⁴. Словарь А. Амброса «A Concise Dictionary of Koranic Arabic» (2004) обобщает те данные об этимологии, которые были собраны до него другими исследователями. Картер систематизировал заимствованные слова, которые в своё время были зафиксированы у Джеффри и Марголиута по периодам и по языкам-источникам⁵. «The encyclopaedia of Islam» (1954–2005) тоже содержит немало статей, авторы которых уделяют внимание вопросам этимологии и значения отдельных терминов. Многотомное издание «Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics» (2006–2009) содержит некоторые новые данные касательно этимологии различных слов, прежде всего заимствованных⁶. Книга «Iranian Loanwords in Syriac» (2008) Клаудии Чанкалини посвящена иранским заимствованиям в сирийском языке, но поскольку в языке Корана и классическом сирийском языке есть некоторые общие термины, эта книга тоже актуальна для данной темы.

- 3 *Horsten P. Luxenberg Christoph, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache // Islamochristiana. 2002. № 28. P. 310–311; Stille A. Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran // The New York Times. 2002. 2 March; Hopkins S. Review of «Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache» // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 2003. № 28. P. 376–380; Corriente F. On a Proposal for a «Syro-Aramaic» Reading of the Qurʾān // Collectanea Christiana Orientalia. 2003. № 1. P. 305–314; Leaman O. Houris // The Qurʾān: An Encyclopedia. London, 2006. P. 269–271; King D. A Christian Qurʾān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qurʾān as Presented in the Work of Christoph Luxenberg // Journal for Late Antique Religion and Culture. 2009. № 3. P. 44–71; Wild S. Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis // The Qurʾān in Context. Leiden, 2010. P. 625–647; Saleh W. A. The Etymological Fallacy and Qurʾānic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity // The Qurʾān in Context. Leiden, 2010. P. 647–694; Griffith S. H. St. Ephraem the Syrian, the Quran, and the Grapevines of Paradise: An Essay in Comparative Eschatology // Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden, 2016. Vol. II. P. 781–805.*
- 4 *Zammit M. A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic. Leiden, 2002.*
- 5 *Carter M. A. Foreign Vocabulary. P. 120–139.*
- 6 *Стоит отметить следующие статьи из этой энциклопедии: Retsö J. Aramaic/Syriac Loanwords. Vol. 1. P. 178–182; Shahid I. Latin Loanwords. Vol. 3. P. 6–8; Weninger S. Ethiopic Loanwords. Vol. 2. P. 56–57; Gutas D. Greek Loanwords. Vol. 2. P. 198–202; Asbaghi A. Persian Loanwords. Vol. 3. P. 580–584; Zammit M. South Arabian. Vol. 4. P. 295–297.*

Итальянская исследовательница Пеннаккио написала диссертацию о еврейской лексике в Коране⁷, статью о проблеме заимствованных слов в кораническом тексте⁸, а также книгу о гебраизмах и арамеизмах в Коране⁹.

В последнее время в исследовании этимологии арабского языка наметился определённый сдвиг, связанный с появлением научного проекта этимологии стандартного литературного арабского языка, возглавляемого Стефаном Гутом из университета города Осло¹⁰. В рамках этого проекта был создан интернет-ресурс «Etymological Dictionary of Arabic», который сейчас находится на стадии разработки (ещё не все корни и лексемы имеют развернутые статьи с обсуждением их этимологии)¹¹.

Помимо трудов по этимологии, создавались работы по теме мусульманского рая, где тоже обсуждалась проблема происхождения арабских терминов. Прежде всего, надо отметить авторитетную работу немецкого учёного Йозефа Горовица, которая стала отправной точкой для последующих исследований¹². Определённый интерес представляет обзорная статья в англоязычной «Энциклопедии Корана»¹³. Из новейших работ следует обратить внимание на труды выдающегося исследователя Корана Ангелики Нойвирт¹⁴.

- 7 Pennacchio C. Étude du vocabulaire commun entre le Coran et les Écrits juifs avant l'islam: l'emprunt lexical. Ph.Diss., Institut National des Langues et Civilisations Orientales. Paris, 2011.
- 8 Pennacchio C. Lexical Borrowing in the Qur'ān. The Problematic Aspects of Arthur Jeffery's List // Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem. 2011. № 22.
- 9 Pennacchio C. Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran. Paris, 2014.
- 10 Guth S. The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: Part I // Folia Orientalia. 2015. № 52; Guth S. The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: Part II // Folia Orientalia. 2016. № 53; Guth S. The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: Part III // Folia Orientalia. 2017. № 54; Guth S. The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: part IV // Folia Orientalia. 2018. № 55.
- 11 Etymological Dictionary of Arabic [Электронный ресурс] // URL: <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=626>.
- 12 Horovitz J. Das koranische Paradies // Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. Jerusalem, 1923. S. 1–16. См. также статью этого же автора о гебраизмах в Коране: Horovitz J. Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran // Hebrew Union College Annual. 1925. № 2. P. 145–227.
- 13 Kinberg L. Paradise // Encyclopaedia of the Qur'ān. Vol. IV. Leiden, 2004. P. 12–20.
- 14 Neuwirth A. Der Koran: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Berlin, 2011; Neuwirth A. Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic

Из работ на русском языке авторитетным является «Словарь к арабской хрестоматии и Корану» (1881) В. Ф. Гиргаса, в котором приводится перевод исследуемых терминов на русский язык.

1. [?]l-ğannat^{um} (الْجَنَّة) рай¹⁵

Akk. *gannu*, *gannatu* «garden»¹⁶, «Garten»¹⁷; Ugr. *gn* «garden, orchard»¹⁸; Heb. *gan* «garden»¹⁹, *gannā* «garden»²⁰; Syr. *gantā* «garden»²¹; Sab. *t-gn* «garden, orchard»²², *gnt* «garden, orchard»²³; Qat. *gnn* «garden»²⁴; Gez. *gannat* «garden»²⁵. Mhr. *gənnēt* — «paradise»²⁶; Jib. *gent* — «paradise»²⁷; Soq. *ginneh* — «paradise»²⁸.

PCS *ğann-, ğann-at- «garden»²⁹.

Когда арабское слово *ğannat^{um}* (الْجَنَّة) «сад» употребляется в Коране в единственном числе с определённым артиклем [?]l-ğannat^{um} (الْجَنَّة), тогда обычно оно переводится как «рай»³⁰. Но есть исключение: в некоторых случаях (Коран 18:33, 68:17) этот термин употреблён в значении обычного «сада», что подтверждается контекстом и переводческой традицией.

Developments // Roads to Paradise Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden; Boston, 2016. Vol. 1. P. 67–92.

- 15 Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. Казань, 1881. М.; СПб, 2006. С. 132.
- 16 The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute. Chicago, 1956–2010. Vol. 5. P. 41.
- 17 Soden W. Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden, 1965–1981. Bd. 1. S. 280.
- 18 Olmo Lete G., Sanmartín J. A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Leiden, 2003. P. 302.
- 19 Koehler L. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 1994. P. 198.
- 20 Ibid. P. 199.
- 21 Brockelmann C. Lexicon Syriacum. Halle, 1928. P. 122; Sokoloff M. A Syriac Lexicon. Winona Lake, 2009. P. 250.
- 22 Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. Sabaic Dictionary (English–French–Arabic). Louvain-la-Neuve, 1982. P. 50.
- 23 Ibid.
- 24 Ricks. S. D. Lexicon of Inscriptional Qatabanian. Roma, 1989. P. 39.
- 25 Leslau W. Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987. P. 199.
- 26 Johnstone T. M. Mehri Lexicon. London, 2006. P. 121.
- 27 Johnstone T. M. Jibbāli Lexicon. Oxford, 1981. P. 76.
- 28 Leslau W. Lexique Soqotri (Sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques. Paris, 1938. P. 112.
- 29 Kogan L. Genealogical Classification of Semitic: The Lexical Isoglosses. Berlin, 2015. P. 208.
- 30 Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. С. 132.

Это слово означает и «земной рай» (Коран 2:35; 7:19; 7:27), и, в особенности, обитель, которую получают праведники после смерти и Дня Воскресения (Коран 2:82; 2:111; 2:214), причём пребывать в ней они будут вечно (Коран 10:26; 11:23).

Этимологически это слово в своём главном значении «сада» может происходить из древнего семитского (протосемитского) языка и, прежде чем получить значение «сада», означало просто «огороженное место». К такому выводу приходит А. Джеффри, проанализировав употребление родственных слов в нескольких семитских языках: аккадском, еврейском, арамейском, сирийском, финикийском и эфиопском. Он также приводит мнение Т. Нёльдеке, который говорит, что арабское [?]*l-ġannat*^m и эфиопское *gannat* заимствовано из северосемитского.

Что же касается другого его значения — «рая», то можно однозначно утверждать, что оно заимствовано из арамейского и, по всей вероятности, из сирийского, где это слово имеет именно такое значение.

Это слово можно часто встретить в арабской поэзии в смысле «сада». Однако в значении «рая» оно фигурирует только в тех стихах, которые писались под влиянием Корана. Мухаммед заимствовал слово [?]*l-ġannat*^m (الْجَنَّةُ) в этом специальном значении из еврейской или христианской среды³¹.

Я. Ретсё тоже считает, что это слово имеет арамейское происхождение, потому что у него нет семантических связей в арабском языке. Глагол *ġanna* (جَنَّ), от которого, как можно предположить, происходит [?]*l-ġannat*^m (الْجَنَّةُ), имеет значение «скрывать», «покрывать». И напротив, арамейское *gannā* (*ginnā*), *gainnātā* (*gannātā*) происходит от корня *g-n-n*, который имеет значение «окружать», «защищать». Но в арабском уже есть слово с этим значением: *ḥadīqatun*, которое происходит от глагола *ḥadaqa* — «окружать», «защищать»³².

В самом же Коране слово *ḥadīqatun* встречается, но всего лишь три раза. Дважды оно означает обычный земной сад (Коран 27:60; 80:30). И только однажды — райский, да притом в 78 суре, где согласно А. Нойвирт³³ приводится первое (в хронологическом отношении) подробное описание рая в Коране (Коран 78:32). Это может слу-

31 Jeffery A. The foreign vocabulary of the Qur'ān. Baroda, 1938. P. 104.

32 Retsö J. Aramaic/Syriac Loanwords. P. 179.

33 Neuwirth A. Paradise as a Quranic Discourse. P. 73.

жить ещё одним подтверждением того, что *jannat^{un}* вытеснило *ḥadīqat^{un}* со временем.

2. *ʿl-firdaws* (الفردوس) рай³⁴

Av. *pairi.daēza*- «wall-enclosure», «wall»³⁵; OP **pardaiḍa-* < **paridaīda-* «domain», «Paradise»³⁶; Sogd. *prδʿys* «wall»³⁷; Arm. LW *partēz* «garten»³⁸; Gr. LW *παράδεισος* 1) «зверинец, парк, сад», 2) «рай»³⁹;

ВН *pardēs* «a domain of the king in the Achaemenid period»⁴⁰; IA *prds* «garden»⁴¹; BA *prds* «preserve», «park»⁴²; Syr. *prdyṣ*^o «paradise», «garden», спец. «Eden»⁴³; JBA *prds*, *prdyṣ*^o «orchard», «vineyard»⁴⁴; Sam. *prds* «garden», *prdyṣ* «garden, offshoot»⁴⁵.

Слово *ʿl-firdaws* (الفردوس) встречается в Коране всего два раза (Коран 18:107; 23:11). В обоих случаях оно изначально могло быть синонимом слову *ʿl-ḡannat* (الجنة), что видно из контекста. Но, согласно мусульманской традиции, *ʿl-firdaws* следует понимать как высшую часть рая, в чём убеждает выдержка из сборника преданий аль-Бухари: «...если вы станете просить Аллаха (о чём-либо), то просите Его о Фирдаусе (*ʿl-firdaws*), ибо, поистине, он находится посреди рая на самой его вершине, а выше него – (только) престол Милостивого [Аллаха — прим. авт.]»⁴⁶.

Некоторые арабские авторы утверждали, что это слово происходит от арабского *fardasat^{un}* (فردسة), которое обозначает «ширину»,

34 Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. С. 609.

35 Ciancaglini C. A. Iranian Loanwords in Syriac. Wiesbaden, 2008. P. 237.

36 Ibid.

37 Ibid.

38 Theil I. Armenische etymologie // Bibliothek Indogermanischer grammatiken. Leipzig, 1897. Bd. VI: Armenische grammatik. S. 229.

39 Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 936.

40 Koehler L. The hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament. P. 963.

41 Schwiderski D. Die alt-und reichsaramäischen Inschriften. Bd. 1: Konkordanz. Berlin, 2008. P. 696.

42 Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Oxford, 1905. P. 825.

43 Ciancaglini C. A. Iranian Loanwords in Syriac. P. 237.

44 Sokoloff M. A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods. Ramat-Gan, 2002. P. 927.

45 Tal A. A Dictionary of Samaritan Aramaic. Leiden, 2000. P. 700.

46 al-Bukhārī. Ṣaḥīḥ. 2790. Riyadh, 1997. Vol. 4. P. 49.

«протяжённость»⁴⁷. Высказывались мнения, согласно которым слово имеет сирийское, набатейское⁴⁸ или даже эфиопское происхождение. Но со временем было признано иранское происхождение этого слова. А. Джеффри полагает, что оно происходит от иранского *pairidaēza*, которое во множественном числе означает «ограждение в форме круга». Однако остается неясным, попало ли оно в арабский непосредственно из персидского или через какой-то другой язык, который контактировал с иранскими языками. Это могли быть классический сирийский, древнееврейский, греческий и др.

Высказывалось предположение о заимствовании этого термина из греческого языка⁴⁹. И действительно, ^ʔ*l-faradis* (الْفَرَادِيسُ) — множественное число от ^ʔ*l-firdaws* (الْفِرْدَوْسُ), очень близко по своему звучанию к греческому παράδεισος, но это, по мнению А. Джеффри, не что иное, как просто совпадение.

У. Тисдалл в работе «The original sources of the Qurʾān» утверждает, что слово это заимствовано из позднего еврейского⁵⁰, а пришло из древнеперсидского⁵¹. Джеффри отвергает теорию о том, что оно попало в арабский из древнееврейского и предполагает, что ^ʔ*l-firdaws* (الْفِرْدَوْسُ) пришло через сирийский. А то, что это слово попало в сирийский из иранских языков, подтверждает недавнее исследование К. Чанкалини⁵².

А. Асбаги считает, что это слово произошло непосредственно от персидского *pardis*. Дело в том, что в персидском языке есть звуки, которых нет в арабском (так, [p], [č], [ž], и [g] аналогов не имеют). В частности, взрывной [p] заменился на фрикативный [f]. Этот исследователь приводит такую этимологическую схему: *firdaws* < персидское *pardis* < среднеперсидское *pardis* и *pālīz* < авестийское *pairidaēza*⁵³.

47 См. ссылки на источники у Jeffery A. The foreign vocabulary of the Qurʾān. P. 223–224.

48 Nabatei писали на арамейском, но говорили на арабском.

49 В греческом языке это слово появилось при Ксенофоне, известном политическом деятеле, полководце и писателе. Он-то и ввёл этот термин и стал использовать применительно к паркам и садам персидских царей. С этого времени слово стало использоваться довольно часто. Например, в Септуагинте его использовали, чтобы перевести и *gan* (גן) и *gan šēden* (גן עדן).

50 По-видимому, имеется в виду постбиблейский.

51 Tisdall W. St. C. The Original Sources of the Qurʾān. London, 1911. P. 126.

52 Ciancaglioni C. A. Iranian Loanwords in Syriac. P. 237.

53 Asbaghi A. Persian Loanwords // Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Vol. 3. P. 582.

3. ḡann^ʔ ^ʕdnⁱⁿ (جَنَّاتِ عَدْنٍ) сады вечного пребывания⁵⁴

ḡannāt — см. выше *al-ḡannat*.

ВН *ʕēden* I «luxury, dainty, delight»⁵⁵, «bliss, jewellery»⁵⁶; *ʕēdnā* «delight» (Быт. 18:12)⁵⁷, «lust»⁵⁸; *ʕēden* II «district in which lay garden of YHWH, home of Adam and Eve»⁵⁹, «(name of a place) Eden»⁶⁰; *ʕeden* «terr. conquered by Assyria»⁶¹, Akk. «*Bit Adini*, the region on either side of the River Euphrates»⁶².

QA *ʕdn* «pleasantness»⁶³; TA *ʕēdan* «Эдем»⁶⁴; Syr. *ʕden* «Paradise»⁶⁵.

Встречается в Коране всего 11 раз (Коран 9:72; 13:23; 16:31; 18:31; 19:61; 20:76; 35:33; 38:50; 40:8; 61:12; 98:8). Отдельно от ḡann^ʔ ^ʕdnⁱⁿ слово ^ʕdnⁱⁿ не употребляется. Среди исследователей нет единства в понимании и переводе этого словосочетания. Некоторые переводчики склонны переводить слово ^ʕdnⁱⁿ, а другим свойственно воспринимать это как имя собственное и оставлять без перевода. Так, целиком словосочетание ḡann^ʔ ^ʕdnⁱⁿ переводится как «сады вечного пребывания» (Гиргас)⁶⁶, «сады вечности» (перевод Крачковского)⁶⁷, «(gardens of) Eden» (сады Эдема) — такое значение даётся в словаре Амброса⁶⁸, а также в переводе Корана Белла (автор даёт и второй вариант перевода: «delight»)⁶⁹. Примечательно то, что само это выражение в Коране всегда обозначает эсхатологический рай, а не тот, в котором пре-

54 Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. С. 511.

55 Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 726.

56 Koehler L. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 792.

57 Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 726.

58 Koehler L. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 793.

59 Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 727.

60 Koehler L. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 792.

61 Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 727.

62 Koehler L. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 792.

63 Cook E. M. Dictionary of Qumran Aramaic. Winona Lake, 2015. P. 174.

64 Targum Onkelos. Berlin, 1884. S. 4. (Быт. 3, 24)

65 Sokoloff M. A Syriac Lexicon. P. 1071.

66 Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. С. 511.

67 Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1986. С. 209.

68 Ambros A. A. A Concise Dictionary of Koranic Arabic. Wiesbaden, 2004. P. 313.

69 The Qur'an. Edinburgh, 1937. P. 231.

бывали Адам и Ева⁷⁰. В наиболее ранних сурах этот термин не фигурирует, но весьма распространён в поздних.

Как предполагает А. Джеффри, Мухаммед перенял эту фразу только в её позднем значении рая. В подтверждение этому он отсылает к аяту 26:85, где рай назван *ġann^{2t} n-na⁶imⁱ* (جَنَّةِ النَّعِيمِ) «сад наслаждения», что семантически соответствует др.-евр. *gan ʕeden*⁷¹.

В среде мусульманских учёных было распространено мнение о том, что это слово — исконно арабское и происходит от корня ʕ-d-n, имеющего значение «пребывать на каком-то месте». Но некоторые признавали, что слово это — заимствованное, хоть и расходились во мнениях относительно того, греческого оно происхождения или сирийского.

ġann^{2t} ʕdnⁱⁿ явным образом имеет отношение к древнееврейскому *gan ʕeden* (גן עדן) «сад наслаждения». Слово *ʕeden* (עֵדֶן) означает «наслаждение, удовольствие». Это родственное слово по отношению к арабскому корню ʕ-d-n (غَدَنَ), от которого происходят существительные *ġadan^{un}* (غَدْنٌ) и *ġadnat^{un}* (غَدْنَةٌ) с одним и тем же значением «изящество, мягкость». Эта идея, как видно, опровергает теорию арабских лексикографов о происхождении этого термина от ʕ-d-n⁷².

4. *salsabil^{un}* (سَلْسَبِيلٌ) легко глотаемый (напиток); Сальсабиль (имя райского источника)⁷³

Это слово встречается в Коране один раз, когда изображается жизнь праведников в раю после Судного дня. Согласно 76-й суре, их будут поить из источника, названного *Сальсабилем* (Коран 76:18).

Толкователи рассматривали это слово сразу с двух сторон. Они учитывали не только этимологию, но и грамматику. Высказывались предположения относительно того, от каких слов происходит этот термин и среди них были *salisa* (سَلِيسٌ), *salla* (سَلَّلٌ), *salsala* (سَلْسَلٌ). Как указывает А. Риппин, корни этих слов связаны со значением «быть легко глотаемым» или «восхитительно на вкус». Такими качествами, очевидно, и должны обладать напитки, которые предлагаются пра-

70 Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. P. 212; Ambros A. A. A Concise Dictionary of Koranic Arabic. P. 313.

71 Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. P. 212.

72 Ibid.

73 Гургаз В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. С. 371.

ведникам в раю. А вот буква ب является некоренной, как утверждают некоторые исследователи.

Другие же предложили более смелое решение. Они держались того мнения, что термин *salsabīl*⁷⁴ (سَلْسَبِيلٌ) происходит от повелительного наклонения глагола *sa'ila* (سَأَلَ) и *sabīl*⁷⁵ (سَبِيلٌ) что вместе можно перевести как «спроси путь!». Мусульманский богослов, языковед и толкователь Корана IX в. Ибн Кутайба сообщает, что, по мнению некоторых, слово указывает на то, что сам фонтан говорит: «Попроси у меня путь к нему (к фонтану), о Мухаммед!» Впрочем, это мнение противоречило общепринятому.

Другая проблема, грамматическая по своему характеру, не относилась к этимологии и состояла в том, что в конце слова наличествует танвин (неопределённый артикль, который нехарактерен для имён собственных). Поскольку иных вариантов прочтения этого слова не было, то из этого следует, что слово это никогда не читалось иначе. Если это имя собственное, то, согласно устоявшимся грамматическим правилам, оно, скорее, должно было бы заканчиваться на фатху. В случае, если это слово описывает воду, которая выходит из фонтана, целесообразно использовать танвин.

В Коране говорится, что фонтан назван Сальсабилем: «Будут пить там чашей, смесь в которой с имбирем — источником там, который называется Сальсабилем» (Коран 76:17, 18). Это позволило предположить, что источник получил такое название по своему свойству. А слово «называется» *tusamma* (تُسَمَّى) на самом деле имеет значение «быть описанным как». Высказывалось мнение, что танвин был добавлен ради сохранения рифмы в кораническом тексте⁷⁴.

Амброс считает, что это слово могло произойти в результате слияния основы *s-l-s* и *s-b-l*⁷⁵.

В народных традициях слово «Сальсабиль» понималось как название фонтана и иногда отождествлялось с названием одной из рек рая⁷⁶.

Этимология этого термина до сих пор остаётся неясной.

74 Rippin A. Salsabīl // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1995. Vol. 8. P. 999.

75 Ambros A. A. A Concise Dictionary of Koranic Arabic. P. 313.

76 Rippin A. Salsabīl. P. 999.

5. *sidrat^u l-muntaha* (سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى) Лотос крайнего предела⁷⁷

Для арабского языка очень характерны собирательные имена существительные (которые имея форму ед. ч. на деле обозначают множество предметов). Если в Коране употребляется слово *sidr^{um}* (سِدْرٌ), то говорится о множестве растений лотоса. Но здесь как раз тот случай, когда автор коранического текста, чтобы сказать об одном конкретном растении использует *nomen unitatis*, то есть в данном случае то же самое слово, к которому добавляется буква та-марбута *sidr^{um}* > *sidrat^{um}*⁷⁸. Термин *sidrat^u l-muntaha* уже переводится как «Лотос крайнего предела».

Упоминается это слово в Коране всего дважды (Коран 53:14, 16). И оба раза использовано в кораническом тексте при описании вознесения Мухаммеда на небо.

وَلَمَّا رَأَاهُ نَزَّلَهُ أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ
إِذْ يُغْتَنَّى السُّدْرَةَ مَا يَغْتَنَّى

*walaqad ra'āhu nazlatan 'uxrā ḥnda sidrati
l-muntaha ḥndahā ḡannatu l-ma'wā 'iḍ
yaḡṣā s-sidrata mā yaḡṣā*

*И видел он Его при другом
нисхождении у лотоса
крайнего предела. У Него —
сад прибежища. Когда
покрывало лотос то, что
покрывало*

(Коран 53: 13–16)

Упоминание есть и в предании аль-Бухари, где также рассказывается об этом событии. Тогда Мухаммед после седьмого неба был вознесён к *sidrat^u l-muntaha* (سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى). Плоды этого дерева по размеру такие же, как кувшины, а листья как слоновьи уши. Вероятно, на эти верования повлияла шумерская мифология, которой была свойственна идея о том, что созданные миры образуют пирамиду, на вершине которой находится дерево⁷⁹.

6. *'illiyyūna* (عِلْيُون) высшие сферы в седьмом небе, куда возносятся души умерших⁸⁰

Это слово происходит от корня глагола *'aliyā* (عَلِيَ) со значением «быть высоким». Оно образовано по адъективной модели *qittil*, связанной

77 Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. С. 355.

78 Похожее явление можно наблюдать и в русском: рыба > рыба.

79 Rippin A. Sidrat al-Muntahā // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1997. Vol. 9. P. 550.

80 Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. С. 552.

с обозначением усиленного качества⁸¹, поэтому исходное значение этого слова — «очень высокий». В Коране это слово употребляется только во множественном числе и, по-видимому, буквально означает «очень высокие».

Встречается это слово всего дважды и оба раза в 83-й суре (Коран 83, 18, 19), причём текст этот настолько туманный, что по нему невозможно определить, что именно обозначает это слово.

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِيَاءِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ
مَّرْقُومٌ
kallā 'inna kitāba l-'abrāri lafī 'illiyūna
watā 'adrāka mā 'illiyūna kitābun
mraqūmun

Так нет же! Ведь книга
праведников, конечно, в
иллийуне. А что тебе даст
знать, что такое иллийун?
Книга начертанная!

(Коран 83:18,19)

- 1) «книга»⁸² — это значение можно вывести из самого текста Корана.
- 2) «высоты» — такое толкование имеется у ат-Табари (см. в комментарии к аятам 83:18, 19)
- 3) «ангельский суд» — в лексиконе Lisān al-^sArab Т. XIX, 327⁸³.

А. Джеффри согласен с З. Френкелем в том, что это слово имеет еврейское происхождение. Подтверждением служит то, что слово *ʕelyōn* используется 1) в качестве имени Божьего среди финикийцев и евреев, 2) в значении «высший» и «верхний», если говорится о комнате дома, 3) а в раввинских писаниях это слово используется, когда говорят о небесных вещах в противоположность земным⁸⁴. В науке идея о происхождении этого слова от еврейского *ʕlywn* получила широкое распространение⁸⁵. Эта теория очень сомнительна и предполагает несколько трансформаций исходного еврейского слова: 1) переосмысление окончания *-ōn* как окончания множественного числа и 2) замену словообразовательной модели **qitl* на *qittil*.

81 Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 2001. С. 88.

82 Ambros A. A. A Concise Dictionary of Koranic Arabic. P. 315.

83 Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. P. 215.

84 Ibid.

85 Nöldeke T. Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg, 1910. S. 28; Horowitz J. Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran. P. 215; Neuwirth A. Der Koran: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. P. 491.

Согласно английскому арабисту Марголиуту, это слово не происходит от еврейского *ʿlywn*, а связано с сирийским *gelāyūnā* «tablet» («scroll»⁸⁶). По его мнению, с фонетической точки зрения традиционное прочтение этого слова было ошибочным — сам же термин следует читать не как *ʿilliyyūn*, а как *gilliyyūn*, заменяя начальный [ʿ] на [g]⁸⁷.

В качестве дополнения можно обратиться к мусульманским преданиям. Сборник преданий Абу Давуда не является таким же авторитетным, как и сборники аль-Бухари и аль-Муслим, тем не менее он отражает мусульманскую традицию. В этом сборнике содержится такое изречение:

<p>إِنَّ الرَّجُلَ مِنْ أَهْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَلْحَفٍ عَلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ فَتُضِيءُ الْجَنَّةُ لِوَجْهِهِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ</p> <p><i>'inna r-raġula min 'ahli ʿilliyyūna layuṣrifu ʿalā 'ahli l-ġannati fatuḏī'u l-ġannatu liwaġhihi ka 'annahā kawkabun durriyyun</i></p>	<p>Человек из [людей — досл.] Иллиюна будет смотреть вниз на людей рая, и рай будет сиять перед ним, как если бы это была сверкающая звезда⁸⁸.</p>
---	---

Из этого видно, что в данном отрывке *ʿilliyyūna* (عَلِيُّونَ) понимается, скорее как «высшее место», нежели как «книга».⁸⁸

Из всего вышесказанного можно сделать такой вывод: терминологию, которую использовали авторы Корана и хадисов, отличает многозначность, и даже авторы переводов и словарей зачастую высказывают различные мнения относительно подлинного значения того или иного слова. Этимология этих терминов помогает в какой-то степени понять, какой смысл вкладывался в них изначально. Как видно, многие слова пришли в арабский из других языков (из сирийского, древнееврейского, персидского). Но и здесь нет единого мнения: предположения, которые исследователи высказывают по этому поводу, зачастую противоречат друг другу. Итак, вопрос об истинном происхождении некоторых слов, а также их значении до сих пор остаётся открытым и может стать предметом дальнейших дискуссий.

86 Sokoloff M. A Syriac Lexicon. P. 236.

87 Margoliouth D. S. Some Additions to Professor Jeffrey Foreign Vocabulary of the Qur'an. P. 58; Pennacchio C. Lexical Borrowing in the Qur'an. P. 19.

88 Abu Dawud. Sunan. Riyadh, 2008. Vol. 4. P. 368.

Источники

- Abu Dawud*. Sunan. Riyadh: Darussalam, 2008. Vol. 4.
al-Bukhārī. Ṣaḥīḥ. Riyadh: Darussalam, 1997. Vol. 4.
Targum Onkelos. Berlin: Gorzelanczyk; Frankfurt: Kauffmann; London: Nutt, 1884.
The Qur'an / translated with a critical rearrangement of the Surahs by *Bell. R.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1937.
Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука, 1986.

Литература

- Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. 3-е изд. СПб.: Изд. автора, 1899.
Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. Казань, 1881. М.; СПб: Диля, 2006.
Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М.: Восточная литература, 2001.
Ambros A. A. A Concise Dictionary of Koranic Arabic. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004.
Asbahi A. Persian Loanwords // EALL. 2008. Vol. 3. P. 580–584.
Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904 (Berlin, '1961).
Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. Sabaic Dictionary (English–French–Arabic). Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters, 1982.
Brockelmann C. Lexicon Syriacum. Halle: Eisenbrauns, 1928.
Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1905.
Carter M. A. Foreign Vocabulary // The Blackwell Companion to the Qur'an. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 120–139.
Ciancaglini C. A. Iranian Loanwords in Syriac. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008.
Cook E. M. Dictionary of Qumran Aramaic. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.
Corriente F. On a proposal for a "Syro-Aramaic" reading of the Qur'an // Collectanea christiana orientalia. 2003. № 1. P. 305–314.
Fraenkel S. Die aramäischen Fremdwörter im arabischen. Leiden: Brill, 1886.
Griffith S. H. St. Ephraem the Syrian, the Quran, and the Grapevines of Paradise: An Essay in Comparative Eschatology // Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden: Brill, 2016. Vol. II. P. 781–805.
Gutas D. Greek Loanwords // EALL. 2007. Vol. 2. P. 198–202.
Guth S. The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: Part I // FO. 2015. № 52. P. 171–201.
Guth S. The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: Part II // FO. 2016. № 53.

- Guth S.* The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: Part III // FO. 2017. № 54. P. 149–179.
- Guth S.* The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: Part IV // FO. 2018. № 55. P. 99–141.
- Hopkins S.* Review of «Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache» // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 2003. № 28. P. 376–380.
- Horowitz J.* Das koranische Paradies // Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. Jerusalem: Hebrew University, 1923. S. 1–16
- Horowitz J.* Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran // Hebrew Union College Annual. 1925. № 2. P. 145–227.
- Horsten P.* Luxenberg Christoph, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache // Islamochristiana. 2002. № 28. P. 310–311
- Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Johnstone T. M.* Jibbāli Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Johnstone T. M.* Mehri Lexicon. London: Routledge, 2006.
- Kinberg L.* Paradise // Encyclopaedia of the Qur'ān. Leiden: Brill, 2004. Vol. IV. P. 12–20.
- King D.* A Christian Qur'ān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qur'ān as Presented in the Work of Christoph Luxenberg // Journal for Late Antique Religion and Culture. 2009. № 3. P. 44–71.
- Koehler L.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill, 1994.
- Kogan L.* Genealogical Classification of Semitic: The Lexical Isoglosses. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- Leaman O.* Houris // The Qur'ān: An Encyclopedia. London: Routledge, 2006. Vol. II. P. 269–271.
- Leslau W.* Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.
- Leslau W.* Lexique Soqotri (Sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1938.
- Luxenberg C.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007.
- Margoliouth D. S.* Some Additions to Professor Jeffrey Foreign Vocabulary of the Qur'an // Journal of the Royal Asiatic Society. 1939. № 1. P. 53–61.
- Neuwirth A.* Der Koran: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Neuwirth A.* Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic Developments // Roads to Paradise Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden; Boston: Brill, 2016. Vol. 1. P. 67–92.
- Nöldeke T.* Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg: KJ Trübner, 1910.
- Olmo Lete G., Sanmartín J.* A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Leiden: Brill, 2003.

- Pennacchio C.* Étude du vocabulaire commun entre le Coran et les Écrits juifs avant l'islam: l'emprunt lexical. PhDiss., Institut National des Langues et Civilisations Orientales. Paris, 2011.
- Pennacchio C.* Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, 2014.
- Pennacchio C.* Lexical Borrowing in the Qur'ān. The Problematic Aspects of Arthur Jeffery's List // Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem. 2011. № 22.
- Retsö J.* Aramaic/Syriac Loanwords // EALL. 2006. Vol. 1. P. 178–182.
- Ricks. S. D.* Lexicon of Inscriptional Qatabanian. Roma: E. P. I. B., 1989.
- Rippin A.* Salsabil // The Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, 1995. Vol. 8. P. 999.
- Rippin A.* Sidrat al-Muntahā // The Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, 1997. Vol. 9. P. 550.
- Saleh W. A.* The Etymological Fallacy and Qur'anic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity // The Qur'ān in Context. Leiden: Brill, 2010. P. 647–694.
- Schwiderski D.* Die alt- und reichsaramäischen Inschriften. Bd 1: Konkordanz. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Shahîd I.* Latin Loanwords // EALL. 2008. Vol. 3. P. 6–8.
- Soden W.* Akkadisches Handwörterbuch. 3 Bd. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965–1981.
- Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods. Ramat-Gan: JHU Press, 2002.
- Sokoloff M.* A Syriac Lexicon. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.
- Stille A.* Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran // The New York Times. 2002. 2 March.
- Tal A.* A Dictionary of Samaritan Aramaic. Leiden: Brill, 2000.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago / ed. I. J. Gelb. Chicago, 1956–2010. Vol. 5.
- Theil I.* Armenische etymologie // Bibliothek Indogermanischer grammatiken. Leipzig: Druck und verlag von Breitkopf & Hartel, 1897. Bd. VI: Armenische grammatik.
- Tisdall W. St. C.* The Original Sources of the Qur'ān. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1911. P. 126.
- Weninger S.* Ethiopic Loanwords // EALL. 2007. Vol. 2. P. 56–57.
- Wild S.* Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis // The Qur'ān in Context. Leiden: Brill, 2010. P. 625–647.
- Zammit M.* A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic. Leiden: Brill, 2002.
- Zammit M.* South Arabian // EALL. 2009. Vol. 4. P. 295–297.

Список сокращений

Akk.	Akkadian, аккадский язык
Arm.	Armenian, армянский язык

Av.	Avestan, авестийский язык
BA	Biblical Aramaic, библейский арамейский язык
BH	Biblical Hebrew, библейский древнееврейский язык
Gez.	Geez, язык гээз
Gr.	Greek, греческий язык
Heb.	Hebrew, древнееврейский язык
IA	Imperial Aramaic, имперский арамейский язык
JBA	Jewish Babylonian Aramaic, иудейский вавилонский арамейский язык
Jib.	Jibbali (or Shahrī), язык джиббали (или шехри)
LW	loanword, заимствованное слово
Mhr.	Mehri, язык мехри
OP	Old Persian, древнеперсидский язык
PCS	Proto-Central Semitic, протоцентрально-семитский язык
QA	Qumran aramaic, кумранский арамейский язык
Qat.	Qatabanian, катабанский язык
Sab.	Sabaic, сабейский язык
Sam.	Samaritan Aramaic, самаритянский арамейский язык
Sogd.	Sogdian, согдийский язык
Soq.	Soqotri, сокотрийский язык (или язык сокотри)
Syr	Syriac, классический сирийский язык
TA	Targumic Aramaic, таргумический арамейский язык
Ugr.	Ugaritic, угаритский язык

Arabic Terminology Reflecting the Theme of Paradise in the Qur'an

Georgiy V. Kozlov

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

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

georgij.mpd@gmail.com

For citation: Kozlov, Georgij V. "Arabic Terminology Reflecting the Theme of Paradise in the Qur'an". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 277–297 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-277-297

Abstract. This article is dedicated to the problem of Arabic terminology, which is contained in the Koran and related to the theme of Paradise. There are six terms which are examined in the article: 1) ?l-ǧannatu (الْجَنَّةُ) paradise, 2) ?l- firdawsu (الْفِرْدَوْسُ) paradise / its highest place, 3) ǧann?tu ḥdnin (جَنَّاتُ عَدْنٍ) (gardens of) Eden, 4) salsabilun (سَلْسَبِيلٌ) Salsabil (the name of spring in Paradise), 5) sidratu l-muntaha (سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى) Lote tree and 6) ʿilliyūna (عِلِّيُّونَ) highest locations in the seventh heaven, where souls of dead men are raising. Some authors

translated them differently in order to understand their true meaning, it is necessary to study their etymology, context and appropriate word roots from related languages.

Keywords: Arabic, Quran, etymology, ^ʔl-ğannat^u, ^ʔl-firdaws^u, ġann^ʔt^u ʕdnⁱⁿ, salsabīl^{un}, sidrat^u l-muntaha, ʕilliyyūna.

References

- Abu Dawud (2008) *Sunan*. Riyadh: Darussalam, vol. 4.
- al-Bukhārī (1997) *Ṣaḥīḥ*. Riyadh: Darussalam, vol. 4.
- Ambros A. A. (2004) *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Asbaghi A. (2008) “Persian Loanwords”, in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 3, pp. 580–584.
- Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. (1982) *Sabaic Dictionary (English–French–Arabic)*. Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters.
- Bell R. (1937) *The Qurʾan*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Brockelmann C. (1928) *Lexicon Syriacum*. Halle: Eisenbrauns.
- Carter M. A. (2006) “Foreign Vocabulary”, in *The Blackwell Companion to the Qurʾān*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 120–139.
- Ciancaglini C. A. (2008) *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Cook E. M. (2015) *Dictionary of Qumran Aramaic*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Corriente F. (2003) “On a Proposal for a ‘Syro-Aramaic’ Reading of the Qurʾān”. *Collectanea christiana orientalia*, no. 1, pp. 305–314.
- Girgas V. F. (2006) *Arabsko-russkij slovarʾ k Koranu i hadisam [Arabic-Russian Dictionary of the Koran and Hadith]*. Moscow; Saint-Petersburg: Dilja.
- Grande B. M. (2001) *Kurs arabskoj grammatiki v sravnitelʾno-istoricheskom osveshhenii [Course of Arabic Grammar in Comparative Historical Coverage]*. Moscow: Vostochnaja literature (in Russian).
- Griffith S. H. (2016) “St. Ephraem the Syrian, the Quran, and the Grapevines of Paradise: An Essay in Comparative Eschatology”, in *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. Leiden: Brill, vol. 2, pp. 781–805.
- Gutas D. (2007) “Greek Loanwords”, in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 2, pp. 198–202.
- Guth S. (2015) “The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the Etym-Arab Project: Part 1”, in *Folia Orientalia*, no. 52, pp. 171–201.
- Guth S. (2016) “The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the Etym-Arab Project: Part 2”, in *Folia Orientalia*, no. 53.
- Guth S. (2017) “The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the Etym-Arab Project: Part 3”, in *Folia Orientalia*, no. 54, pp. 149–179.

- Guth S. (2018) "The Etymology of Generosity-Related Terms. A Presentation of the EtymArab Project: Part 4", in *Folia Orientalia*, no. 55, pp. 99–141.
- Hopkins S. (2003) "Review of 'Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache'". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. 28, pp. 376–380.
- Horovitz J. (1923) "Das koranische Paradies", in *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum*. Jerusalem: Hebrew University, pp 1–16.
- Horovitz J. (1925) "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran". *Hebrew Union College Annual*, no. 2, pp. 145–227.
- Horsten P. (2002) "Luxenberg Christoph, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache". *Islamochristiana*, no. 28, pp. 310–311.
- Jeffery A. (1938) *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*. Baroda: Oriental Institute.
- Johnstone T. M. (1981) *Jibbāli Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnstone T. M. (2006) *Mehri Lexicon*. London: Routledge.
- Krachkovskij I. Ju. (ed.) (1986) *Koran [Koran]*. Moscow: Nauka (Russian translation).
- Kinberg L. (2004) "Paradise", in *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden: Brill, vol. 4, pp. 12–20.
- King D. (2009) "A Christian Qurʾān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qurʾān as Presented in the Work of Christoph Luxenberg". *Journal for Late Antique Religion and Culture*, no. 3, pp. 44–71.
- Koehler L. (1994) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill.
- Kogan L. (2015) *Genealogical Classification of Semitic: The Lexical Isoglosses*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Leaman O. (2006) "Houris", in *The Qurʾān: An Encyclopedia*. London: Routledge, vol. 2, pp. 269–271.
- Leslau W. (1987) *Comparative Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Leslau W. (1938) *Lexique Soqotri (Sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Luxenberg C. (2007) *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler.
- Margoliouth D. S. (1939) "Some Additions to Professor Jeffrey Foreign Vocabulary of the Qurʾān". *Journal of the Royal Asiatic Society*, no. 1, pp. 53–61.
- Neuwirth A. (2011) *Der Koran: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Neuwirth A. (2016) "Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic Developments", in *Roads to Paradise Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. Leiden; Boston: Brill, vol. 1, pp. 67–92.
- Olmo Lete G., Sanmartín J. (2003) *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Leiden: Brill.
- Pennacchio C. (2011) *Étude du vocabulaire commun entre le Coran et les Écrits juifs avant l'islam: l'emprunt lexical*. Ph.Diss., Institut National des Langues et Civilisations Orientales. Paris.

- Pennacchio C. (2014) *Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve.
- Pennacchio C. (2011) "Lexical Borrowing in the Qur'ān. The Problematic Aspects of Arthur Jeffery's List". *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, no. 22.
- Retsö J. (2006) "Aramaic/Syriac Loanwords" in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 1, pp. 178–182.
- Ricks. S. D. (1989) *Lexicon of Inscriptural Qatabanian*. Roma: E. P. I. B..
- Rippin A. (1995) "Salsabil", in *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, vol. 8, p. 999.
- Rippin A. (1997) "Sidrat al-Muntahā", in *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, vol. 9, p. 550.
- Saleh W. A. (2010) "The Etymological Fallacy and Qur'anic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity", in *The Qur'ān in Context*. Leiden: Brill, p. 647–694.
- Schwiderski D. (2008) *Die alt-und reichsaramäischen Inschriften. Vol. 1: Konkordanz*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Shahīd I. (2008) "Latin Loanwords" in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 3, p. 6–8.
- Soden W. (1965–1981) *Akkadisches Handwörterbuch (3 vols)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Sokoloff M. (2002) *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Ramat-Gan: JHU Press.
- Sokoloff M. (2009) *A Syriac Lexicon*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Stille A. (2002) "Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran". *The New York Times*, 2 March.
- Tal A. (2000) *A Dictionary of Samaritan Aramaic*. Leiden: Brill.
- Gelb I. J. (1956) *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago*, vol. 5.
- Weninger S. (2007) "Ethiopic Loanwords" in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 2, pp. 56–57.
- Wild S. (2010) "Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis", in *The Qur'ān in Context*. Leiden: Brill, p. 625–647.
- Zammit M. (2002) *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*. Leiden: Brill.
- Zammit M. (2009) "South Arabian" in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 4, p. 295–297.

«ЕВТИФРОН» В СИСТЕМЕ ДИАЛОГОВ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПЛАТОНА

Роман Сергеевич Соловьёв

магистр филологии, магистр богословия
ассистент кафедры филологии Московской духовной академии,
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
solorom@gmail.com

Для цитирования: Соловьёв Р. С. «Евтифрон» в системе диалогов определения Платона // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 298–321. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-298-321

Аннотация

УДК 82-96 (17)

В данной статье автор стремится переосмыслить хронологию диалога «Евтифрон», который обычно считает ранним диалогом Платона. Показав в предыдущих статьях несообразности традиционной ранней датировки диалога, автор, исходя из представления о жанровой эволюции творчества Платона, помещает диалог в число школьных, написанных на фоне составления «Законов». Для подтверждения тезиса автор обращается к поздним диалогам Платона и показывает, как с точки зрения методологии (формализация определения, диэреза, математические ходы мысли) «Евтифрон» сближается с такими текстами, как «Теэтет», «Парменид», «Послезаконие» и др. Сходство установок с «Меноном» и «Послезакониями», сюжетная близость «Теэтету», наличие школьных штампов, а также сходной с поздними платоновскими диалогами тематики показывают вовлечённость «Евтифрона» в проблематику диалогов определения. Приведённые свидетельства и переключки с поздними диалогами показывают, что рассуждение «Евтифрона» действительно должно было опираться на развитую технику ведения бесед. Это позволяет фундировать новую хронологию диалога «Евтифрон»: поздний школьный диалог, отражающий практику школьных диспутиаций платоновской Академии.

Ключевые слова: древнегреческая философия, Платон, хронология диалогов Платона, диалог «Евтифрон», диалоги в прямой драматической форме, диалоги определения.

Введение

Ряд текстов, входящих в *Corpus Platonicum*, был создан в Академии учениками Платона, причём ещё при его жизни. Исходя из ранее установленной связи «Законов» и «Евтифрона», нам следует сосредоточить внимание на поздних диалогах в прямой драматической форме. Мы проследим общие места школьных диалогов, главным образом «Евтифрона», и поздних «Менона», «Кратила», «Теэтета» и «Софиста». Кроме общности жанра — прямой драматической формы, мы видим и внутритекстовые отсылки: в конце «Теэтета» Сократ признаётся, что ему нужно идти в Царский портик, чтобы предстать перед архонтом-басилевсом по обвинению Мелета¹, в «Меноне» появляется Анит, второй обвинитель Сократа². Если обратиться к школьным диалогам, то в «Евтифроне» можно заметить Сократа, беседующего с Евтифроном у Царского портика. Сократ сообщает, что юный Мелет обвинил его в развращении юношей³. В «Алкивиаде I» Сократ боится, что город одолеет и Алкивиада, и Сократа⁴, а в «Критоне» сама беседа происходит в тюрьме.

Также мы покажем близость диалога «Евтифрон» к другим диалогам определения, в которых Сократ переходит от вопроса, можно ли научиться добродетели⁵, к выяснению того, что представляет собой добродетель⁶. Например, в «Кратиле» выясняется, что такое имя, ибо без понимания этого ничему нельзя научить⁷, в «Теэтете» же определяется, чем является знание⁸. Эти диалоги времени развитой Академии, как мы покажем, имеют прямые параллели со школьными диалогами.

Когда в начале «Теэтета» Теэтет определяет знание и мудрость как одно и то же⁹, Сократ предлагает разобраться с этим с помощью ответов на вопросы. Феодор отказывается под предлогом того, что

1 *Plato. Theaetetus* 210d:1–3. Указывая перед названием диалога автора *Plato*, мы не утверждаем принадлежность ему всех диалогов в платоновском корпусе. Это лишь способ отнесения диалогов к *Corpus Platonicum*.

2 *Plato. Meno* 90a sqq.

3 *Plato. Euthyphro* 2c:2–8.

4 *Plato. Alcibiades I*. 135e:6–8.

5 *Plato. Euthydemus* 274d:6–e:5.

6 *Plato. Meno* 71b:1–4.

7 *Plato. Cratylus* 388b:13–14.

8 *Plato. Theaetetus* 146c:3.

9 *Plato. Theaetetus* 146a.

он уже стар и не приучен к такого рода беседам, которые более подходят молодым. Как видим, Платон предлагает новый метод. В беседе с Теэтетом Сократ приходит к выводу, что знание отдельных предметов (ремесло сапожника и плотника) есть лишь перечисление знаний, но не ответ на вопрос о том, что есть знание само по себе¹⁰. В «Евтифроне» Сократ упрекает Евтифрона в том, что тот даёт лишь отдельные примеры благочестивого, а не определяет благочестие само по себе¹¹. Процедуру определения мы видим в «Меноне»¹², «Кратиле»¹³, а также в «Алкивиаде I»¹⁴, «Алкивиаде II»¹⁵, «Феаге»¹⁶, «Хармиде»¹⁷, «Лажете»¹⁸, «Миносе»¹⁹, «Послезакониях»²⁰, «О справедливости»²¹, «Сизифе»²², «Эриксию»²³.

1. Подходы к определению: пример или прямое указание

В «Теэтете», разбирая, в чём заключается знание, Сократ приходит к выводу, что «смешно на вопрос: что есть глина? — отвечать: это то, что у горшечников, печников и кирпичников»²⁴, то есть давать не определение вещи, а указывать, где она встречается. Точно так же характеризует Евтифрон замечание Сократа: «Смешно думать, будто есть разница между тем, кем был убитый — своим или чужим»²⁵, то есть ограничивать справедливость её отдельными проявлениями. Такой же ход мысли встречаем в «Евтифроне» и далее: после рассуждения о соотношении благочестивого и богоугодного Сократ вновь просит назвать сущность благочестивого. Обсуждавшееся до этого опреде-

10 Plato. Theaetetus 146e:6–10.

11 Plato. Euthyphro 6e:3–6.

12 Plato. Meno 72b:1–7, 74e:11, 80d:3–4, 86c:5–6, 100b:6.

13 К примеру: Plato. Cratylus 413a:6–7, 418a:4–5, 439e:1–5.

14 Plato. Alcibiades I 127d:1–5, 129b:1–2.

15 Plato. Alcibiades II 138d:4–6, 140d:7–8.

16 Plato. Theages 122b:7–8, 126a:5–6.

17 Plato. Charmides 162b:4–8.

18 Plato. Laches 185b:9–11, 190d:8–9, 191e:9–11, 192a:1–6.

19 Plato. Minos 321d:1–3.

20 Plato. Epinomis 979b:5–7, 980a:1–5.

21 Plato. De iusto 373d:6–e8.

22 Plato. Sisyphus 391d:2–4.

23 Plato. Eryxias 401a:7–b:3.

24 Plato. Theaetetus 147a:1–5.

25 Plato. Euthyphro 4b:7–11.

ление «благочестивое — любезное (всем) богам» — всего лишь доведение до абсурда определения через частный случай, которое определяет признаки (λάθος), а не сущность (οὐσίαν) вещи. Сократ просит ещё раз назвать сущность вещи вне зависимости от того, любима она богами или испытывает ещё что-нибудь²⁶. Вопрос о любви богов, наряду с другими состояниями в «Евтифроне», и вопрос о том, у кого в руках находится глина²⁷, — по сути один и тот же, который не имеет смысла задавать.

Всё в том же рассуждении «Теэтета» о знании (147b10–с6) Сократ говорит об определении, которое и является простым и коротким ответом, тогда как указывать отдельные проявления знания (о чём оно?) означает проделывать бесконечный путь (περιέρχεται ἄλεραντων ὁδόν). В «Евтифроне» видим лексическое соответствие указанной мысли. Евтифрон, признавшись, что не может определить, чем является благочестивое и нечестивое, оправдывается, что их определение «всё блуждает вокруг да около и не желает закрепиться там, куда мы его водружаем»²⁸. На это Сократ лишь замечает, что виноват в этом сам Евтифрон, дающий такие неустойчивые определения. Здесь же возникает фигура Дедала, предка Сократа, чьи творения обладали «способностью блуждать»²⁹. Евтифрон обвиняет Сократа в том, что именно он заставляет рассуждение блуждать и не оставаться на месте. Далее Сократ возвращает это обвинение Евтифрону, когда тот признаёт благочестивое богоугодным; таким образом, они пришли к тому, с чего начинали³⁰, то есть к неверному определению, от которого отговаривал Сократ ещё в «Теэтете».

Далее Теэтет вспоминает, как Феодор с помощью чертежа разъяснил ему квадратные корни³¹. Воспоминание Теэтета сходно с ситуацией в «Меноне», первом платоновском диалоге, где проблема определения впервые выражена как формальная процедура³². В ответ на замечание Менона о том, что нельзя искать вещь, не зная, что́

26 Plato. Euthyphro 11b:1–3.

27 Plato. Theaetetus 147c:4–6.

28 Plato. Euthyphro 11b:7–8. пер. С. Я. Шейнман-Топштейн в издании: Платон. Сочинения в 4 т. / под общей редакцией А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса и А. А. Тахо-Годи. М., 1990. Т. 1. С. 307.

29 Plato. Euthyphro 11c:8–d:2.

30 Plato. Euthyphro 15b:10–12.

31 Plato. Theaetetus 147d.

32 Шичалин Ю. А. Платон. Парменид / перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имён Ю. А. Шичалина. СПб., 2017. С. 37.

она такое, Сократ формулирует проблему более полно: «Значит, человек, знает он или не знает, всё равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать, ведь он уже знает и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает, ведь он не знает, что именно надо искать», отмечая, что Менон использует довод эристиков (ἐριστικὸν λόγον), который ему не нравится³³. Такой установке эристиков, которая исключает возможность исследования, Сократ противопоставляет миф о том, что бессмертная душа изначально обладает знанием, в том числе геометрическим, что он доказывает в беседе с рабом Менона, которому не сразу, но удаётся увеличить площадь квадрата в два раза.

В «Теэтете» способом решить математическую проблему стало разделение чисел на четырехугольные, равносторонние (τετράγωνόν τε καὶ ἰσόπλευρον) и продолговатые (προμήκη)³⁴. Однако этот способ мало применим при определении знания, главной проблемы «Теэтета». То же убеждение видим в «Евтифроне»³⁵, где спорят не о математике, а о справедливости, и в «Алкивиаде I»³⁶, где знаток арифметики способен убедить в правильности чисел любого, а государства и частные лица приходят к согласию о числе и весе именно благодаря арифметике³⁷, и в «Ионе», где хорошо и плохо говорящего о числе способен отличить тот, кто владеет арифметикой³⁸. Заметим, что автор «Гиппия Меньшего», говоря об умышленной и неумышленной лжи, упоминает арифметику, геометрию и астрономию как область, в которой можно и лгать, и говорить правду, так что в области вычисления и правда, и ложь оказываются одним и тем же³⁹.

Постоянное фигурирование числа в поздних школьных диалогах становится ясным на фоне пассажей из «Послезакония»⁴⁰, где

33 Plato. Meno 80d:5–81a:3. (Рус. пер.: Платон. Сочинения в 4 т. С. 588). Этот парадокс, как отметил Ю. А. Шичалин (Там же. С. 39), связан с Евбулидом Милетским, последователем Евклида Мегарского: D. L. Vitae philosophorum. II.108.3 sqq.

34 Ср.: Plato. Meno 82b:9–c:5.

35 Plato. Euthyphro 7b:6–c:2.

36 Plato. Alcibiades I. 114b:9–d:6.

37 Plato. Alcibiades I. 126b:8–d:7. Ср. тот же ход рассуждения в Евтифроне: 7b:7–c:9.

38 Plato. Ion 531d:12–e:4.

39 Plato. Hippias minor 366c:7–368a:7.

40 Оговоримся, что автором «Послезакония» сегодня считается Филипп Опунтский, а не Платон. См.: Slings S. R. Plato: Clitophon. Cambridge, 1999. P. 231; Dillon J. Review of L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis* // American Journal of Philology. 1980. Vol. 101. P. 486–488.

утверждается, что число лежит в основе всего: оно сопутствует разумности и всем искусствам, без него невозможно приобрести мудрость, а также «обрести истинного мнения о справедливом, прекрасном, благом и других подобных вещах и расчислить это для самого себя и для того, чтобы убедить другого»⁴¹. Именно число помогает приобретению благочестия, т. к. именно оно виновник всех благ, дарованных богами людям. Основой же и источником благочестия выступает астрономия, поскольку звезды и есть боги, придающие порядок и размеренность нашему миру. Задача человека, стремящегося к блаженству, — усвоение этого порядка, потому что созерцание самого прекрасного даст ему наилучшую жизнь как здесь, так и по смерти⁴².

В «Послезаконии» благочестие — это часть добродетели⁴³, что согласуется с представлениями «Евтифрона». Однако важным дополнением в «Послезаконии» выступает её астрономический характер. Благочестие здесь то, чему можно научить, поскольку благочестие, по сути, есть астрономия — наблюдение круговращений семи светил: Луны, Солнца и прочих небесных тел. Для подготовки к усвоению добродетели необходимы науки, первая из которых — наука о числах, то есть «о возникновении чётного и нечётного и о том значении, которое они имеют по отношению к природе вещей»⁴⁴. Заметим, что именно такое знание Сократ предлагает использовать Евтифрону, чтобы выяснить соотношение благочестивого и справедливого⁴⁵.

2. Сходство в подходе к определению в «Теэтете» и «Евтифроне»

После того, как Теэтет выдвигает тезис: знание есть чувственное восприятие, Сократ отождествляет это мнение с протагоровским: «человек есть мера всех вещей»⁴⁶ — и советует разобрать его мнение. В «Евтифроне» находим отзвук позиции «текучих» в том, что посту-

41 Plato. *Epinomis* 976e:1–978b:6. (Рус. пер. А. Н. Егунова в издании: *Платон. Сочинения* в четырех томах. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб., 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 523).

42 Plato. *Epinomis* 986a–d.

43 Plato. *Epinomis* 989b:1–2.

44 Plato. *Epinomis* 990c:7–8. Перевод с изменениями А. Н. Егунова. Там же. С. 539.

45 Plato. *Euthyphro* 12d:5–10.

46 Plato. *Theaetetus* 152a:2–4.

пок прорицателя оказывается «угодным Зевсу, но ненавистным Кронону и Урану, любезным Гефесту, но противным Гере»⁴⁷, с чем Сократ не согласен.

Далее, излагая позицию тех, кто считает, что вещи действительно таковы, какими они являются каждому, Сократ в «Теэтете» говорит, что субъект и объект действия различаются⁴⁸. Сократ, излагая учение Протагора, утверждает, что не существует ничего иного, кроме движения и изменения, а вещи не существуют, но бывают, а все качества происходят в соединении действующего и страдающего, причём последние нельзя определённо разграничить, ибо, «сойдясь с одним, что-то оказывается действующим, а сойдясь с другим — страдающим»⁴⁹. В «Евтифроне» разделение на действующего и страдающего появляется в опровержении тождественности благочестивого (ῥσίου) и богоугодного (θεοφιλέσ)⁵⁰: они противоположны как οὐσία и πάθος⁵¹. Причём это утверждение подкрепляется многочисленными примерами: φερόμενον — φέρον, ἄγόμενον — ἄγων, ὀρώμενον — ὀρῶν, φιλούμενον — φιλοῦν, что подразумевает разработанность темы «действия — претерпевания», обсуждавшейся в платоновской академии⁵².

Обратим внимание на постановку вопроса о тождественном и ином в «Теэтете»⁵³, характерную и для других поздних диалогов: «Софиста»⁵⁴, «Политика»⁵⁵, «Парменида»⁵⁶, «Филеба»⁵⁷, а также «Законов»⁵⁸. В «Теэтете» читаем: «Знание и ощущение — одно и то же или

47 Plato. Euthyphro 8b:1–4. Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн в издании: Платон. Сочинения в 4 т. / под общей редакцией А. Ф. Loseva, В. Ф. Asmusa и А. А. Taxo-Godi. М., 1990. Т. 1. С. 302.

48 Plato. Theaetetus 156d:2–e:7.

49 Plato. Theaetetus 157a:4–7.

50 Plato. Euthyphro 10b:1–11b:1.

51 Plato. Euthyphro 11a:1–b:1.

52 Plato. Republica IV. 436b:9, 437a:1; Gorg. 476b:4–e:5; Lys. 214e:3–215a:1; Phaedrus 270d:1–7; Parmenides 138b:2–5; Sophista 247e:1–4, 248c:7–9, e:1–4. Ср. раннее сочинение Аристотеля «De anima» 403a:6–7, 407b:15–23, 411a:24–411b:3, 425b:26–426b:9 и т. д. См. упоминание отдельного сочинения Аристотеля о действии и претерпевании: 417a:1–2.

53 Plato. Theaetetus 163a:7–8.

54 Plato. Sophista 255a:10–b:7.

55 Plato. Politicus 284e:11–285b:6.

56 Plato. Parmenides 146a:4–147a:3, 148b:4–d:4.

57 Plato. Philebus 12c:4–13a:5, 19b:5–8.

58 Plato. Leges 860b:6–7.

нечто различное?» — так же, как звук и цвет отличаются друг от друга и тождественны самим себе⁵⁹. Такого рода вопросы находим и в школьных диалогах, например, в «Евтифроне», разводящем благочестивое и богоугодное, о чём в конце диалога напоминает собеседнику Сократ⁶⁰, а также в «Алкивиаде I», где Сократ упрекает Алкивиада, что тот не желает показать: справедливое и полезное — это одно и то же или это разные вещи⁶¹.

3. Πάλιν ἐξ ἀρχῆς как *terminus technicus*

В случае неудачи определения Сократ просит собеседника вновь «сначала» сказать, чем является объект. Эта просьба в «Евтифроне» оформлена в вариантах: *πάλιν εἰπὲ ἐξ ἀρχῆς*⁶², *ἐξ ἀρχῆς... πάλιν σκεπέον*⁶³. Мы проследим употребление этой формулы в *Corpus Platonicum* и покажем её постепенное терминологическое оформление как перехода к новому определению в диалогах определения.

Если в «Протагоре»⁶⁴, «Федоне»⁶⁵ и «Государстве»⁶⁶ эта формула ещё не стала штампом, то есть не является элементом регламентированной школьной процедуры, то уже в «Хармиде», где обсуждается понятие здравомыслия (*σωφροσύνη*), мы встречаем данную формулу как побуждающую дать определение: *благоразумие есть свершение или творение хороших дел*⁶⁷. Несмотря на чётко артикулированное требование дать определение, мы видим, что Сократ предлагает Хармиду посмотреть на себя и именно исходя из своих ощущений сформулировать, что представляет собой здравомыслие (*σωφροσύνη*)⁶⁸. По утверждению Ю. А. Шичалина, в «Хармиде» наряду с «Лисидом» задача Платона — «не доказать некий тезис (что он делает в «Федоне») или найти определение, например, того же здравомыслия (это он делает в «Государстве»), а продемонстрировать технику опровержения, чтобы затем обратить опровер-

59 *Plato. Theaetetus* 185a:11–12.

60 *Plato. Euthyphro* 15c:1–3.

61 *Plato. Alcibiades I* 114b:1–2.

62 *Plato. Euthyphro* 11b:2: «вновь сначала».

63 *Plato. Euthyphro* 15c:11: «следует рассмотреть сначала».

64 *Plato. Protagoras* 349a:7–8.

65 *Plato. Phaedrus* 88d:6–8, 105b:5–6, 113d:1–2, 115c:6–d:6

66 *Plato. Respublica* 450a:7–8, 490c:8–9.

67 *Plato. Charmides* 163d:7.

68 *Plato. Charmides* 160d5–9.

гнутого собеседника к занятиям философией. Таким образом, рефлексивный интерес к технике бесед впервые проявляется у Платона как интерес к искусству спора и опровержению, то есть к софистической практике, в то время ярче всего представленной в мегарской школе»⁶⁹.

В «Евтидеме», пересказанном диалоге, посвящённом искусству споров, мы видим свидетельство того, что эристика как особое искусство стала объектом обсуждения в Академии. Исследователи отождествляют Евтидема и Дионисидора с мегарской школой, представители которой в IV в. были основными противниками Платона⁷⁰. Они преподавали эристику⁷¹, используя в опровержениях эленктический метод⁷², который они способны применить для опровержения любого аргумента⁷³. Именно в этом диалоге мы встречаемся с таким приёмом, как эленхос, который практиковали мегарики, интересовавшиеся более всего логической и лингвистической проблематикой. В рамках третьего состязания с софистами (Euthyd. 293a–303a) Сократ рассказывает, что Евтидем злится на него за то, что он расчленяет выражения⁷⁴. Далее Сократ иронически замечает, что Евтидем владеет диалектикой гораздо лучше, чем он сам, потому что никогда не делал её профессиональным занятием⁷⁵. Наконец, Сократ, признавшийся вначале⁷⁶, что впервые сталкивается с эристикой, снова просит Евтидема спрашивать его сначала (ἐρώτα οὖν πάλιν ἐξ ἀρχῆς), что показывает знакомство Сократа, то есть Платона, с процедурой мегариков. Ю. А. Шичалин полагает, что «движущей пружиной его [Платона — P. C.] рассмотрения диалектики и эристики было как раз сопротивление вторжению этой проблематики [т. е. языка и логики — P. C.] в Академию»⁷⁷.

69 Платон. Парменид. СПб., 2017. С. 33.

70 Dorion L.-A. Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? // Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers. Sankt Augustin, 2000. P. 35–50.

71 Plato. Euthydemus 272b:10.

72 Plato. Euthydemus 272a–b.

73 Plato. Euthydemus 275e.

74 Plato. Euthydemus 295d:1–2.

75 Plato. Euthydemus 295e:1–2. Отметим, что именно к вопросам ответов двух братьев применяется глагол διαλέγουμαι, который указывает не на беседу единомышленников, направленную на достижение блага, а на тщательно подготовленное, показательное выступление перед аудиторией (Euthydemus 275b:5–6, 304a:3–b:2).

76 Plato. Euthydemus 274a:5b:5.

77 Платон. Парменид. С. 37.

Диалог «Менон» непосредственно связан с «Евтидемом»: если в последнем софисты обещали научить добродетели, то «Менон» посвящён определению добродетели как таковой⁷⁸. Здесь опять-таки видна связь с мегариками⁷⁹. После неудачного определения добродетели, в котором целое определялось через неизвестную часть⁸⁰, Сократ, используя всё ту же формулу, вновь спрашивает Менона о том, что такое добродетель⁸¹. Однако прежде, чем Менон ответит Сократу апорией мегариков, мы видим небольшую интермедию (Meno. 80a-d), где Менон сравнивает Сократа с морским скатом, который приводит в оцепенение всех, кто его коснётся⁸². Сократ замечает лишь, что если он и скат, то такой, что и сам пребывает в оцепенении, потому что он и сам путается, и других запутывает⁸³.

Здесь бросается в глаза прямая параллель с «Евтифроном», воспроизводящим этот эпизод со знаком минус: придя в затруднение, Евтифрон, в отличие от Менона, не цепенеет; его предположения «блуждают вокруг да около», не желая закрепиться там, где их водружают⁸⁴. И Менон, и Евтифрон обвиняют в этом Сократа, в ответ Сократ в «Меноне» соглашается на уподобление при условии, что скат и сам бывает в оцепенении. В «Евтифроне» же сам Сократ упоминает Дедала, сходство с которым сначала отрицает. Евтифрон в ответной реплике подхватывает слова о Дедале, на что уже Сократ замечает, что он поневоле оказывается искуснее Дедала, потому что заставляет двигаться не только свои, но и чужие творения. Полагаю, здесь продолжает обыгрываться образ морского ската, в «Меноне» — приводящего в оцепенение, а в «Евтифроне» — придающего подвижность чужим произведениям⁸⁵. Также Евтифрон подражает самообладанию

78 *Plato. Meno 71a:6–7.*

79 Интерес к Протагору (*Plato. Meno 91d:2–92a:2*), образ которого отличается от представленного в диалоге «Протагор», связь с «Государством» (обсуждением добродетели мужчин и женщин: *Meno 73b:3–4* и *Respublica 454e:3–4*) и «Федоном» (знание как припоминание в ответ на апорию Менона: *Meno 97e:6–98a:5* и *Phaedo 73c:1–76d:6*), положительное формулирование определения самим Сократом (фигуры: *Meno 76a:7*, цвета: *76d:4–5*).

80 *Meno 79a3–b2*: добродетель — «способность достигать блага по справедливости, а справедливость, по твоим же словам, есть часть добродетели».

81 *Plato. Meno 79c:3–5, 79e:5–6.*

82 *Plato. Meno 80a:4–b:2.*

83 *Plato. Meno 80c:6–d:1.*

84 *Plato. Euthyphro 11c:7–9.*

85 *Plato. Euthyphro 11d.*

Менона: последний, по собственному мнению⁸⁶, много раз говорил о добродетели хорошо, Евтифрон же убеждён, что у него утверждения не блуждали, а стояли бы твердо⁸⁷. В Евтифроне эта сцена как вводится, так и обрывается довольно резко⁸⁸, что свидетельствует о её искусственном введении в текст диалога. Фигура Дедала появляется также в «Алкивиаде I» при обсуждении предков Сократа в самом начале исторической сводки о персидских царях⁸⁹, а также в «Ионе», в ряду ваятелей⁹⁰.

В «Теэтете», представляющем собой более развитой этап академических дискуссий, встречаем идентичный призыв дать определение знанию. На протяжении диалога он встречается четыре раза, причём в трёх случаях из четырех — перед новым определением знания: Сократ в уже знакомой нам формулировке просит дать определение знания⁹¹, на что Теэтет определяет знание как ощущение⁹². После того как это определение признано неудовлетворительным, Сократ говорит, что следует заново начать рассуждение о сущности знания⁹³. Признав, что знание и ощущение никогда не будут тождественными⁹⁴, то есть зайдя в тупик с первым определением, Сократ просит Теэтета посмотреть с самого начала и вновь сказать, что есть знание⁹⁵. Теэтет определяет знание как истинное мнение. Это второе определение, совершив долгий путь (*μακρὰν περιελθόντες*), также заводит собеседников в прежний тупик (*ἐπὶ τὴν πρότην... ἀγορίαν*)⁹⁶. Сократ вновь просит дать определение знания⁹⁷, на что Теэтет уточняет предыдущее: «Знание есть истинное мнение *μετὰ λόγου*»⁹⁸, которое в конце концов также оказывается несостоятельным. Итак, в этом апоретическом диалоге мы видим проведение нескольких

86 *Plato. Meno* 80b:2–3.

87 *Plato. Euthyphro* 11c:9–d:2.

88 *Plato. Euthyphro* 11e:1–2.

89 *Plato. Alcibiades I* 121a:3–4. Сами исторические экскурсы как неотъемлемый элемент философского рассмотрения появляются в Академии с подачи Аристотеля. Об этом см. Топпику I, 14: *Aristoteles. Topica*. 105a:34–b:1, 105b:2–18.

90 *Plato. Ion* 533a7.

91 *Plato. Theaetetus* 151d:3–4.

92 *Plato. Theaetetus* 151e:2–3.

93 *Plato. Theaetetus* 164c:1–2.

94 *Plato. Theaetetus* 186e:11–12.

95 *Plato. Theaetetus* 187a:9–b3.

96 *Plato. Theaetetus* 200a:11–12.

97 *Plato. Theaetetus* 200d5.

98 *Plato. Theaetetus* 201c:8–d:1.

процедур определения, каждая из которых оказывается необидительной. Этот диалог воспроизводит школьную практику антилогий, то есть речей *in utramque partem*⁹⁹, пример которых мы видим также в школьном «Критоне», где сначала приводятся аргументы в пользу того, что Сократ должен бежать из темницы, а потом — аргументы в пользу того, чтобы не бежать, а подвергнуться наказанию.

В «Пармениде» формула *πάντι ἐξ ἀρχῆς* вводит новое рассуждение о том, что одно (*ἓν*) есть¹⁰⁰. В более позднем «Политике», мы также встречаем указанную формулу, но уже в рамках метода диэрезы, который для Платона представлялся единственным научным методом определения, входящим в диалектическую науку¹⁰¹. Чужеземец, используя разбираемую формулу, просит Сократа-младшего разделить искусство совместного выращивания¹⁰². Второй раз она возникает при неудачном определении царя¹⁰³.

В «Законах» уже в первой книге встречаем указанную формулу, где Афинянин предлагает начать рассмотрение сначала и сперва разобрать обычаи, касающиеся мужества, после чего — всех прочих добродетелей¹⁰⁴. В третьей книге «Законов» введение нового этапа рассуждения сопровождается всё той же формулой¹⁰⁵. Третий раз формула появляется при описании отношений ремесленников и заказчиков в девятой книге, однако здесь она не вводит новое рассуждение, то есть употребляется нетерминологично¹⁰⁶.

В школьных апоретических диалогах можно заметить использование той же формулы. Так, в «Гиппархе» выдвигаются четыре определения корыстолюбивого человека. После первого определения¹⁰⁷, предложенного собеседником, Сократ советует ему быть внимательнее и отвечать, учитывая следующий вопрос¹⁰⁸.

В «Гиппии Большем», посвящённом прекрасному, видим ту же формулу. Заведя Гиппия в тупик, Сократ от лица некоего человека просит начать рассуждение сначала, поскольку ранее дано

99 Подробнее см.: Платон. Парменид, 2017. С. 43–59.

100 Plato. Parmenides 142b:1–2.

101 Plato. Politicus 284e:11–285b:6; Soph. 253d:1–3.

102 Plato. Politicus 264b:6–7.

103 Plato. Politicus 268d:5–6.

104 Plato. Leges 632d:9–e3.

105 Plato. Leges 683b:5.

106 Plato. Leges 921a:6–8.

107 Plato. Hippias major 225b:8–9.

108 Plato. Hippias major 225b:10–c:2.

ошибочное утверждение¹⁰⁹. Диалог после опровержения множества определений так и не приходит к верному определению.

Как видим, формула *πάλιν ἐξ ἀρχῆς* меняет значение, постепенно приобретая терминологичность. Вплоть до «Хармида» эта формула не применяется в рамках перехода к новому определению. В «Евтидеме» она отождествляется с эристической процедурой мегариков, в «Меноне» применяется в рамках определения добродетели, в «Теэтете» — при определении знания. В «Евтифроне», «Гиппархе», «Гиппии Большем» формула также возникает именно в процессе поиска определения, что побуждает поместить их в контекст споров с мегариками.

4. Соотношение благочестия и справедливости

В «Теэтете» Сократ, опровергая позицию Протагора, указывает среди прочего, что последователи Протагора не признают того, что справедливое, несправедливое, благочестивое и нечестивое имеет сущность по природе¹¹⁰. «Евтифрон» посвящён выяснению сущности благочестия, мнение же других о том, что, по Протагору, является истиной, автор «Евтифрона» называет не *οὐσία*, а *πάθος* вещи¹¹¹. В «Гиппии Большем» в рассуждении о целом и частях Гиппий обвиняет Сократа в том, что тот не рассматривает вещи в целом, из-за чего он якобы утверждает, что свойство целого не принадлежит всем его частям и наоборот: свойство частей не принадлежат целому¹¹². В качестве примера неправильно соотносимых вещей Гиппий приводит всё те же *οὐσία* и *πάθος*.

Там же в «Теэтете», описывая философа, противоположного ничего не смыслящей толпе, Сократ говорит, что бегство из этого мира является возможным для человека уподоблением богу, для чего необходимо стать справедливым и благочестивым на основе мудрости¹¹³. Как видим, в «Теэтете», как и в «Евтифроне», благочестие и справедливость различаются. Также в «Горгии» в ходе монолога, обращённого к Калликлу, Сократ выделяет благочестие как добро-

109 *Plato. Hippias major* 303d:11–e:1.

110 *Plato. Theaetetus* 172b:2–6.

111 *Plato. Euthyphro* 11a:7–b:1.

112 *Plato. Hippias major* 301b:2–c:2.

113 *Plato. Theaetetus* 176b:2–3.

детель, наряду с воздержностью, справедливостью, мужеством¹¹⁴. При этом благочестие и справедливость отличаются объектом своего приложения: благочестие — должное обхождение с богами, а справедливость — с людьми¹¹⁵. Такое восприятие благочестивого и справедливого можно соотнести с определением Евтифрона¹¹⁶. В то же время в «Евтифроне» благочестие выступает как часть справедливого, а в «Горгии» благочестие хотя и выделяется в качестве добродетели, но не обсуждается в контексте спора о целом и его частях, как в «Евтифроне». То же видим в «Лахете»: благочестие выделяется как добродетель наряду с мужеством, рассудительностью, справедливостью¹¹⁷, причём справедливость — взвешенность в человеческих делах, а благочестие — в божественных. Также в «Меноне»: благочестие, справедливость, рассудительность — части добродетели¹¹⁸.

5. Отображение темы целого и части в «Евтифроне»

В «Евтифроне» мы встречаем также тему целого и части. Толкуя стих поэта, Сократ приходит к выводу, что стыд — часть страха¹¹⁹, как и нечётное — часть числа. Выяснив, что благочестивое — часть справедливого, Сократ побуждает Евтифрона дать ей определение. Нам следует посмотреть, в какой момент творчества Платона эта тема была так актуальна, что нашла отображение в школьном диалоге.

Впервые тему целого — части мы находим в «Протагоре»¹²⁰, где она обсуждается в контексте соотношения частей добродетели (знания, справедливости, мужества, рассудительности или благочестия) и целого (добродетели как таковой). Уже на раннем этапе Платон учитывает софистическую проблематику, однако тема целого — части нужна в диалоге, чтобы ответить на вопрос, можно ли научить добродетели. Сама тема научения добродетели, а также изменение Сократом и Протагором своих позиций¹²¹ могут указывать на то, что Платон лишь недавно начал обсуждение неких вопросов в круж-

114 *Plato. Gorgias* 507c:1–5.

115 *Plato. Gorgias* 507b:1–3.

116 *Plato. Euthyphro* 12e:5–8.

117 *Plato. Laches* 199d:7–e:1.

118 *Plato. Meno* 78d:6–e:1, 79a:3–5.

119 *Plato. Euthyphro* 12c:5–6 ff.

120 *Plato. Protagoras* 329d:4–6.

121 *Plato. Protagoras* 361a–c.

ке единомышленников, которым чужды политические и образовательные установки софистов.

В «Горгии» тема целого и части полемически заострена против софистов¹²². В «Пире» Платон выстраивает иерархию сущностей: одно прекрасное тело — все прекрасные тела — прекрасные души — науки — вечная идея прекрасного, к которому и должен стремиться человек¹²³. Тема целого и части нужна Платону для выстраивания онтологического учения. А это уже новый этап¹²⁴.

Эта же тема оппозиции здешнего и подлинного миров имеется в VII книге «Государства»¹²⁵ и «Федоне»¹²⁶. В рамках мифа в «Федоне» выстраивается иерархия бытия, где часть характерна для нашего мира, тогда как целое — для мира подлинного.

Если «Евтидем» продолжает линию борьбы с софистами, не способными в отличие от диалектиков¹²⁷ пользоваться своими находками (риторика — часть искусства заклинаний)¹²⁸, то в «Меноне» проблема соотношения целого и части отличается от предыдущих диалогов. Сократ не знает, что такое добродетель¹²⁹. Однако когда Менон даёт определение добродетели, Сократу оно не нравится¹³⁰, поскольку целое определяется через неопределенную ранее часть. Мы видим, что Сократ требует дать определение добродетели как вида¹³¹, от которого конкретные поступки и становятся добродетельными.

В самом начале близкого к «Менону» диалога «Кратил» также присутствует оппозиция целого и частей. Сократ уверен, что речь может быть истинной только при условии, что истинны её части — имена¹³². Само по себе знание возможно только потому, что правильное имя обозначает неизменное истинное бытие¹³³.

122 *Plato. Gorgias* 462c:4–7.

123 *Plato. Symposium* 210a–212a.

124 *Plato. Symposium* 205b:4–6.

125 *Plato. Respublica* 525a:4–6, 525c:4–6, 525e:1–3, 526a:2–4.

126 *Plato. Phaedo* 109a:9–b:4, 110d:5–e:5.

127 *Plato. Euthydemus* 290b:7–c:6, 290d:5–6.

128 *Plato. Euthydemus* 289e:4–290a:4. Это уподобление аналогично тому, которое Сократ проводит в «Горгии»: между риторикой и поваренным искусством, направленным на угождение судьям.

129 *Plato. Meno* 71b:2–4.

130 *Plato. Meno* 79b:7–c:3.

131 *Plato. Meno* 79d:6–e:2.

132 *Plato. Cratylus* 385c:1–3.

133 *Plato. Cratylus* 440a:6–b:2.

«Теэтет» во многом посвящён разбору мнений Протагора, который, как и «Кратил»¹³⁴, отрицает прочную сущность всех вещей. Место беседы в «Теэтете» — Мегары, причём беседа Сократа и Теэтета воспроизводится по записям Евклида. Здесь же развивается тема букв и слогов «Кратила»¹³⁵. Слог здесь выступает как некое целое, которое не делится на составляющие его элементы, поскольку части целого отражают в себе всё целое (звук и слог). Получается, что слог есть какая-то единая, не имеющая частей идея¹³⁶. Здесь же в соотношении слога и букв видим тему тождественного (ταὐτὸν) и противоположного (ἕτερον)¹³⁷, нашедшую отражение в школьных «Евтифроне»¹³⁸, «Алкивиаде I»¹³⁹, «Алкивиаде II»¹⁴⁰ «Ионе»¹⁴¹, «Критоне»¹⁴², «Соперниках»¹⁴³, «Лакхете»¹⁴⁴, «Гиппии Меньшем»¹⁴⁵, «Миносе»¹⁴⁶, «О справедливости»¹⁴⁷, «Демодоке»¹⁴⁸, «Сизифе»¹⁴⁹, «Эриксии»¹⁵⁰.

В «Пармениде» теме целого и части уделяется много внимания. После того как Сократ признал существование видов, через приобщение к которым всё здешнее получает имена¹⁵¹, Парменид задаёт вопрос: «Каждая приобщающаяся вещь приобщается к целой идее или к её части? Или возможен какой-либо иной вид приобщения, по-

134 Plato. Cratylus 386a:3–7.

135 Plato. Theaetetus 202e–208b.

136 Plato. Theaetetus 205c:1–2.

137 Plato. Theaetetus 205b:1–7. Как и в Кратиле: 385d:7–9, 393c:8–d:4, 394a:1–8, 394c:6–8, 431e:9–432a:4, 436c:4–6, 438d:2–8 и далее; Меноне 72b:1–d:8, 74a:7–75a:8. Обратим внимание, что вопрос об идее в «Меноне» совершенно сходен с Евтифроном: несмотря на всё многообразие добродетелей, они имеют один вид, благодаря которому они — добродетели и взирая на который только и можно объяснить, что такое добродетель. Ср. Euthyphro 6e:3–6.

138 Plato. Euthyphro 5d:1–5, 7a:7–9, 8a:4–b:6, 11a:5–11b:1, 15c:1–2.

139 Plato. Alcibiades I 111b:11–c:4, 113d:5–114b:2, 115c:3, 116c:1, 116d:7–e:10, 129b:1–3, 129d:1–129e:7.

140 Plato. Alcibiades II 138d:4–e:4.

141 Plato. Ion 537d:1–538a:7.

142 Plato. Crito 48b:4–8.

143 Plato. Amatores 138b:5–6, c:7–10.

144 Plato. Laches 191e:10–12, 195d:4–5, 197b:1–2.

145 Plato. Hippias minor 365c:3–4, 368a:2.

146 Plato. Minos 313a:3–b:4, 315b:7–c:3, 316d:1–6, 317b:2–7.

147 Plato. De Virtute 374d:6–e:1.

148 Plato. Demodocus 386b:9–c:3.

149 Plato. Sisyphus 390c:2–d:4.

150 Plato. Eryxias 395e:1–396a:2, 400c:1–6, 402a:1–2.

151 Plato. Parmenides 130e:5–6.

мимо этих?»¹⁵² Далее соотношение частей рассматривается в приложении к одному и бытию, которые оказываются частью целого, в результате чего обладающее бытием одно оказывается количественно бесконечным¹⁵³, числом, части которого также обладают бытием, как и само число¹⁵⁴. Одно, обладающее бытием, оказывается и одним, и многим, и целым, и частями, и имеющим предел, и беспредельным¹⁵⁵. Одно и иное не могут относиться к частям друг друга и быть его целым, в результате чего одно и иное оказываются тождественными друг другу¹⁵⁶. Далее тема появляется в рассуждении о времени и его частях¹⁵⁷, о другом, которое отличается от одного тем, что у него есть части, причём части не многого, а целого, причастного единому так же, как и его части¹⁵⁸. После чего выясняется, что всё — другое, чем одно, всё целое и имеющее части — и беспредельно, и причастно пределу¹⁵⁹. В новом рассуждении Парменид указывает, что одно не имеет частей, из чего следует, что другое ни частью, ни целиком не может быть причастно одному¹⁶⁰. Имеется в «Пармениде» и резкий переход от утверждения, что одно одновременно и обладает, и не обладает одними и теми же свойствами (155с) к закону исключённого третьего, согласно которому противоположные свойства не могут быть в одно и то же время причастны одному и тому же (в данном случае причастность и непримечательность бытию)¹⁶¹. Как видим, проблематика части и целого ко времени написания «Парменида» широко обсуждалась в Академии.

В «Софисте», который начинается с проблемы определения софиста, политика и философа¹⁶², перед рассуждением о едином и бы-

152 *Plato. Parmenides* 131a:4–6.

153 *Plato. Parmenides* 142d:1–143a:3.

154 *Plato. Parmenides* 144a:7–9.

155 *Plato. Parmenides* 145a:2–3.

156 *Plato. Parmenides* 147a:8–b:7.

157 *Plato. Parmenides* 153c:3–d:4.

158 *Plato. Parmenides* 157c:3–158b:1.

159 *Plato. Parmenides* 158d:1–7.

160 *Plato. Parmenides* 159c:5–d:7.

161 *Plato. Parmenides* 155e:11. Того же принципа придерживается автор «Евтифрона» (8a–9d).

162 *Plato. Sophista* 217a. Кроме разбираемой темы целого и части, видим здесь сходство с «Евтифроном» в наличии оппозиции активный — пассивный (творящий и творимый: *Sophista* 219b и *Euthyphro* 10a). Софист изначально представляется знатоком своего дела, как и Евтифрон — знаток в вещах божественных. В позднем «Софисте» видим подробное описание эленхоса, избавляющего от неведения, при на-

тии встречаем мысль о целом и части¹⁶³. Чужеземец, задаётся вопросом, отличается ли целое от единого бытия или же оно тождественно ему?¹⁶⁴ Таким образом, диалог «Софист» продолжает рассмотрение темы «целое — часть», обсуждавшуюся в Академии начиная с «Менона». Эту тематику видим в «Топике», которую Аристотель писал во время пребывания в Академии. Говоря о топах, устанавливающих правильность построения определения, Аристотель говорит, что неправильно определять по принципу «вот эти», «состоящее из этих» или как «вот это с этим»¹⁶⁵. Неверное определение через пример Аристотель проясняет с помощью справедливости, которую стали бы определять как умеренность и мужество. Это определение подразумевает, что целое, в данном случае справедливость, тождественно сумме своих частей, то есть умеренности и мужества¹⁶⁶. Аристотель приходит к выводу, что нельзя отождествлять части и целое¹⁶⁷.

В «Политике» Платон сосредоточивается на определении сущности политика¹⁶⁸, применяя всё тот же метод диэрезы. В результате разделения живые существа делятся на два класса: животных и людей, так что политик определяется как пастух человеческого стада. Тогда чужеземец обращает внимание на методологическую ошибку: нельзя делить совокупность живых существ на животных и людей, как и человечество не подразделяется на варваров и греков¹⁶⁹. В процессе объяснения чужеземец замечает: «Не следует одну маленькую частичку отделять от многих больших, да притом ещё без сведения к виду: часть должна вместе с тем быть и видом»¹⁷⁰. Так или иначе, правильное нахождение частей является неотъемлемой частью диэрезы и не-

личии которого невозможно стать счастливым (230b). Школьные эленктические диалоги дают пример избавления от заблуждения.

163 *Plato. Sophista* 257d:4–258e:3.

164 *Plato. Sophista* 245d:14–15.

165 *Aristoteles. Topica* 150a:1–2. Вспомним, что первое определение благочестия в Евтифроне дано через пример благочестивого деяния — преследования в суде отца.

166 Это мнение разбирается в школьном *Plato. Hippias major* 300e–303d.

167 *Aristoteles. Topica* 150a:15–21.

168 Как помним, диалог «Софист» начался с вопроса, являются ли софист, политик и философ одним или же тремя, на который Чужеземец решался ответить только в результате полного разбора каждого (*Sophista* 217b). Если политик и софист были разобраны в одноименных диалогах, философа Платон так и не разобрал. Об этом см.: *Gill M. L. Philosophos: Plato's missing dialogue. Oxford, 2012.*

169 *Plato. Politicus* 262c–263a.

170 *Plato. Politicus* 262a:8–b:2.

обходимым для верного определения¹⁷¹. В самом конце диалога, после уподобления искусства политика искусству ткача, встречаем описание соотношения добродетелей. Чужеземец убеждён в том, что часть добродетели отличается от всего вида в целом, то есть мужество отличается от рассудительности, более того, находится с ним в отношениях сильного противоречия и раздора¹⁷². Причём это весьма необычное (οὐκ εἰσθότα) и странное (θαυμάσιόν) положение описывает соотношение добродетелей в тех же словах, что в «Евтифроне» — богов¹⁷³, которые спорят не о числах, весе и т. п., а о справедливом и несправедливом, прекрасном и постыдном, добром и злом¹⁷⁴.

Далее в «Политике» диэрезе подвергается прекрасное, в котором выделяются два противоположных вида — мужество и рассудительность, при этом мы прилагаем эти имена исходя из своего представления и тогда, когда «то и другое кажется нам неуместным, мы меняем наименования, выражая тем самым своё порицание»¹⁷⁵. В «Евтифроне» эта произвольность наименования подаёт повод Сократу освободить Евтифрона от доказательства того, что все боги считают гибель подёнщика несправедливой, поскольку «благочестивое и нечестивое определяются не этим»¹⁷⁶. Части добродетели, как и те, кто ими преимущественно обладает, в «Политике» отличаются друг от друга по природе¹⁷⁷, откуда делается вывод о необходимости правильному политику владеть искусством, сочетающим противоположные (мужественные и рассудительные) натуры, которые будут разумно дополнять друг друга, в результате чего государство достигает гармонии¹⁷⁸.

Подводя итоги разбора, мы можем заключить, что тема целого — части, ставшая актуальной в поздний период творчества Платона, находит отклик и у Аристотеля¹⁷⁹, и в школьном «Евтифроне».

171 См., например, следующие примеры: *Plato. Politicus* 265c:6–8, 267a:8–c:3, 282c:10–d:2, 284e:2–10.

172 *Plato. Politicus* 306b:3–c5, особенно b:9–10, c:4–5.

173 *Plato. Euthyphro* 7b:2–4.

174 *Plato. Euthyphro* 7d:1–2.

175 *Plato. Politicus* 307c:5–7.

176 *Plato. Euthyphro* 9c:2–d:5.

177 *Plato. Politicus* 308b:6–8.

178 Ср. эту мысль с установлениями Афинянина из VII книги «Законов», где человеку должно искать срединное состояние, не избегая страданий и не стремясь к наслаждениям: *Plato. Leges* 791b–792e.

179 Кроме вышеупомянутого, приведём хрестоматийный пример спора о целом и частях в *Метафизике* III, 3, в которой нашёл отражение спор Аристотеля и Ксенократа о «первичности» рода или вида (т. е. целого или части).

Проблема целого и части находит место и в прочих школьных диалогах¹⁸⁰, что также сближает их с поздними диалогами.

Уже упомянутая выше тема знатока, так или иначе присутствующая во всех школьных диалогах, актуальна и в «Теэтете». Из-за невозможности одновременного сосуществования противоположностей (наличие и отсутствие лихорадки у больного), из двух вариантов следует предпочесть мнение знатока, которое и будет истинной мерой¹⁸¹. В «Евтифроне» также присутствует означенная тема, а выяснение пользы в «Теэтете»¹⁸² (в достижении которой часто ошибаются дилетанты) находит соответствие в выяснении пользы, которую приносит благочестие богам¹⁸⁵.

В «Софисте» софист утверждает, что обладает всеми знаниями. Чужеземец и Теэтет устанавливают, что он лишь чародей, подражатель и фокусник. С помощью метода преследования как по частям, так и в целом (дизрезы), они решают не выпустить зверя, уже попавшего в сеть дизрезы. То есть софист не может убежать от метода дизрезы. Такую характеристику неуловимого софиста мы видим в «Евтидеме», где он уподобляется гидре, настоящей софистке, у которой вместо одной головы выросло много новых¹⁸⁴. В «Евтифроне» Сократ также не собирается отступить от Евтифрона, признаваясь, что будет держать его как Протея, пока тот не даст ответ, что такое благочестие¹⁸⁵. В указанных диалогах на мифологическом материале отмечается неуловимость софиста, что сближает «Евтифрона» скорее с поздними диалогами.

6. Трактовка тождественного и противоположного в «Теэтете», «Евтифроне» и «Софисте»

В «Теэтете» происходит разграничение областей деятельности внешних чувств и души. Выше уже упоминалась тема самотождественности и противоположности, которую Сократ рассматривает на при-

180 Kahn H. Ch. Plato and the Socratic dialogues: The Philosophical Use of Literary Form. Cambridge, 1996. P. 172–182.

181 Примеры врача, больного; винодела, игрока на лире; учителя гимнастики и музыканта; повара и дилетанта встречаются и в школьных диалогах.

182 Plato. Theaetetus 179a:5–7.

183 Plato. Euthyphro 13b:7–c:10.

184 Plato. Euthydemus 297c.

185 Plato. Euthyphro 15d.

мере слуха и зрения. Сократ задаётся вопросом, каким органом человек открывает общее всех предметов, в том числе «бытия» и «небытия»¹⁸⁶. Теэтет уточняет список воспринимаемого искомым органом: бытие и небытие, сходство и несходство, тождество и различие, единство и множество, чётное и нечётное¹⁸⁷. Эти темы находят рассмотрение в «Евтифроне»: благочестие тождественно самому себе и противоположно нечестию¹⁸⁸, одно и то же одни боги любят, другие ненавидят¹⁸⁹, благочестивое оказалось противоположным любезному богам¹⁹⁰, отличаются ферόμενον и фέρον, ἀγόμενον и ἄγον, ὀρώμενον и ὀρών, φιλούμενον и φιλοῦν¹⁹¹, Сократ просит указать одну общую идею, а не один-два примера¹⁹². Также присутствует тема чисел, о которых невозможно спорить¹⁹³, чётного и нечётного¹⁹⁴.

В «Софисте» обсуждается соотношение δύναισις и πάθος. Обращаясь к друзьям идей, Сократ выясняет природу приобщения. Оно есть «страдание или действие, возникающее вследствие некоей силы, рождающейся из взаимной встречи вещей»¹⁹⁵. Существующее для людей земли — то, что может «страдать или действовать, хотя бы даже и в весьма малом»¹⁹⁶, с чем друзья идей не соглашались, относя это определение лишь к миру становления. Чужеземец опровергает их, апеллируя к процессу познания. Если возможно познание, то возникают следующие варианты: познавать и быть познаваемым — это или действие, или страдание, или и то и другое вместе, или одно действие, а другое страдание, или ни одно из них не причастно познанию¹⁹⁷. Это рассуждение из «Софиста» перекликается с выяснением в «Евтифроне» соотношения действующего и претерпевающего¹⁹⁸, что помогает отделить благочестивое от любезного богам.

186 Plato. Theaetetus 185c:4–8.

187 Plato. Theaetetus 185c:9–d:3.

188 Plato. Euthyphro 5d:1–5.

189 Plato. Euthyphro 8a:4–5.

190 Plato. Euthyphro 11a:3–6.

191 Plato. Euthyphro 10a:6–11.

192 Plato. Euthyphro 5d:3–4, 6d:9–11.

193 Plato. Euthyphro 7b:8.

194 Plato. Euthyphro 12c:6–8, d:8–10.

195 Plato. Sophista 248b:5–6.

196 Plato. Sophista 248d:4–5.

197 Plato. Sophista 248d:4–7.

198 Plato. Euthyphro 10a–11a.

В «Евтифроне» собеседники согласны с установкой «Теэтета»: невозможно знать вещь, не имея представления о её сущности¹⁹⁹. Именно поэтому нельзя две вещи называть тождественными при наличии такого различия. В «Евтифроне» об этом говорится более ясно на примере любезного богам и благочестивого, отличающихся друг от друга: «Одному свойственно быть любимым, потому что его любят, другое любят, потому что ему свойственно быть любимым»²⁰⁰.

Заключение

Итак, кроме сюжетной близости «Евтифрона» к «Теэтету» приходится констатировать вовлечённость «Евтифрона» в проблематику диалогов определения. В нём видим интерес к самой процедуре определения, которое не может быть дано через отдельные примеры. В обсуждении роли примеров при определении сущности вещи встречаем как лексические совпадения с «Теэтетом», так и сходства установок с «Меноном» и «Послезаконием». Именно на фоне «Послезакония» с его ориентацией на число и астрономию, науку о богах, и проясняется благочестие, часть добродетели, которой можно научить, для чего необходимо знание числа. Обсуждение позиции «текучих» в «Теэтете» находит место в споре богов о поступке «Евтифрона», в обсуждении субъекта и объекта действия, в вопросе о тождественном и ином, что в «Евтифроне» иллюстрируется в соотношении благочестивого и богоугодного.

Мы проследили, как за формулой $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\nu \xi\acute{\zeta} \acute{\alpha}\rho\chi\eta\acute{\iota}\varsigma$ постепенно закрепляется функция терминологичного требования дать новое определение. Ещё одной точкой сближения стала тема целого и части, а также противоположностей, что помещает «Евтифрона» в контекст поздних диалогов, отражающих внутриакадемические дискуссии, частным результатом которых и был «Евтифрон», обсуждающий благочестие со всей тщательностью и проработанностью диалогов определения.

Источники

Aristoteles. De anima // Aristotle. De anima / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 1–338.

199 *Plato. Euthyphro 11a:6–b:1; Theaetetus 187c:7–d:5.*

200 *Plato. Euthyphro 10e:9–11a:6.*

Aristoteles. Topica // Aristote Topiques Livres I–IV / texte établi et traduit par J. Brunshwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967. P. 1–442.

Diogenes Laertius. Vitae philosophorum // Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers / ed. with introd. by Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 149–241.

Platonis opera. In 5 vols. / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.

Переводы

Платон. Сочинения в 4 т. / под общей редакцией А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса и А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990. Т. 1.

Платон. Сочинения в четырех томах / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 2.

Платон. Парменид / перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина. СПб.: РХГА, 2017.

Литература

Dillon J. Review of L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis // American Journal of Philology.* 1980. Vol. 101. P. 486–488.

Dorion L.-A. Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? // *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers.* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. P. 35–50.

Kahn H. Ch. *Plato and the Socratic dialogues: The Philosophical Use of Literary Form.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Slings S. R. *Plato: Clitophon.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

«Euthyphron» in the System of Dialogues of Plato's Definition

Roman S. Soloviev

MA in Philology, MA in Theology

Assistant at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

solorom@gmail.com

For citation: Soloviev, Roman S. "Euthyphron' in the System of Dialogues of Plato's Definition". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 298–321 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-298-321

Abstract. In this article, the author seeks to rethink the chronology of the dialogue «Euthyphro», which is usually considered an early dialogue of Plato. Having shown in the previous articles the incongruities of the traditional early dating of the dialogue, the author, based on the idea of the genre evolution of Plato's works, places the dialogue among the school ones written against the background of the compilation of the «Laws». To confirm his thesis, the author refers to the late dialogues of Plato and shows how, in terms of methodology (formalization of the definition of diaeresis, the mathematical passages of thought) «Euthyphro» approaches to such texts as «Theaetetus», «Parmenides», «Epinomis» etc. The similarity of the approaches with the «Meno» and «Epinomis», narrative proximity to «Theaetetus», school clichés, and similar to the later Platonic dialogues themes show involvement of «Euthyphro» in the problematic of the dialogues of definition. The evidence given and the affinity with the later dialogues show that the argument of «Euthyphro» really had to rely on the developed technique of conducting debates. This allows us to ground a new chronology of the dialogue «Euthyphro»: the late school dialogue, reflecting the practice of school debates of the Platonic Academy.

Keywords: ancient Greek philosophy, Plato, chronology of Plato's dialogues, dialogue «Euthyphro», dialogues in direct dramatic form, dialogues of definition.

References

- Brunschwig J. (ed.) (1967) *Aristote. Topiques Livres I–IV*. Paris: Les Belles Lettres.
- Burnet J. (ed.) (1900–1907) *Platonis opera, in 5 vols*. Oxford: Clarendon Press.
- Dillon J. (1980) “Review of L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*”. *American Journal of Philology*, vol. 101, pp. 486–488.
- Dorandi T. (ed.) (2013) *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dorion L.-A. (2000) “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?”, in *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 35–50.
- Kahn H. Ch. (1996) *Plato and the Socratic dialogues: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Losev A. F., Asmus V. F. (eds.) (2007) *Platon. Sochineniya v 4 tt. T. 3. Ch. 2 [Plato. Essays in 4 volumes. Vol. 3. Part 2]*. Saint-Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko (Russian translation).
- Losev A. F., Asmus V. F., Taho-Godi A. A. (eds.) (1990) *Platon. Sochineniya v 4 tt. T. 1 [Plato. Essays in 4 volumes. Vol. 1]*. Moscow: Mysl' (Russian translation).
- Ross W. D. (ed.) (1961) *Aristoteles. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Shichalin Yu. A. (ed.) (2017) *Platon. Parmenid [Plato. Parmenides]*. Saint-Petersburg: Izdatelstvo RHGA.
- Slings S. R. (1999) *Plato: Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press.

РЕЦЕНЗИИ



Тантлевский И. Р.

ИУДЕЙСКИЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ МИСТИКО-ГНОСТИЧЕСКОГО ТОЛКА

СПб: Изд-во РХГА, 2014. 302 с. ISBN 978-5-88812-585-4

УДК 82-95 (229.91) (22.05)

DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-322-328

Эта книга представляет собой публикацию переводов ряда псевдоэпиграфических произведений: сохранившихся частей арамейского текста Первой книги Еноха (далее 1 Ен.) и ассоциирующихся с ней фрагментов из Кумрана, Книги небесных Дворцов (она же Еврейская, или Третья книга Еноха) с вариациями некоторых глав из разных рукописных традиций в виде приложения, а также Книги Авраама (Сефер Йецира, или Книги созидания). Все эти памятники в переводе И. Р. Тантлевского сопровождаются научными предисловиями и комментариями.

Выбор опубликованных текстов мог бы объясняться именем допотопного патриарха Еноха, под которым они появились в древности, а также наличием у них сохранившегося еврейского оригинала, если бы последний не выделялся апелляцией к имени Авраама. Таким образом, принцип группировки был иным, и мы вряд ли ошибёмся, если установим его на пересечении трёх мотивов: принадлежности всех публикуемых текстов мистико-эзотерической традиции, возможно преемствующей (хотя не без разрывов) между эпохой эллинизма в Палестине и ранним европейским средневековьем; сохранности всех этих текстов на языках оригинала (что отличает их от полного эфиопского текста 1 Ен., а также от второй славянской книги Еноха); наконец, тем, что книга включает в себя исследования автора, по всей вероятности, проведённые не в непосредственной связи друг с другом или даже «заметки на полях» его переводов¹.

1 Содержание рассматриваемой книги в общих чертах совпадает с содержанием другого издания комментированных переводов И. Р. Тантлевского — «Книги Еноха»,

Последним объясняется то, что, вопреки привычному для нас образу академического текста, многие умозаключения в ней остаются без аргументации, а многие гипотезы приводятся без выяснения их сравнительной ценности, как будто то и другое просто помечено автором для себя в творческой лаборатории его мысли. Это, разумеется, не умаляет значимости опубликованных текстов и комментариев к ним: И. Р. Тантлевский — признанный специалист, на протяжении многих лет знакомящий читающую публику в России с иудейской мистической традицией. Просто из видов удовлетворения читательского спроса ознакомление в этом случае будет стоять на первом плане, тогда как возможность вступить в творческий диалог с научной традицией исследования публикуемых текстов останется периферийной и нерегулярной.

Переводческий стиль И. Р. Тантлевского отличается тем, что иногда называют буквальностью без потери смысла. Такой способ перевода позволяет читателю не только «раслышать» логический ритм оригинала, но и увидеть слова, для многих из которых дано древнееврейское / арамейское написание на их местах в тексте. Давая иногда толкования (не всегда в одинаковой степени убедительные) тому или иному словоупотреблению, автор тактично делает это в скобках². Указанный подход отличает переводы Тантлевского от, например, новых библейских переводов (Заокский и РБО), в которых не подлежащий сомнению профессионализм авторов сочетался с их уверенностью в собственных экзегетических решениях.

опубликованного в 2002 г. издательством «Мосты культуры» / «Гешарим». Предыдущее издание больше по объёму (включает в себя, в частности, текст 1 Ен. в дореволюционном переводе А. В. Смирнова) и, по-видимому, богаче научным содержанием. Впрочем, судя по аннотации нового издания, И. Р. Тантлевским была на этот раз пересмотрена реконструкция фрагментов кумранской «Книги исполинов». Мы не проводили подробного сопоставления комментариев, данных автором к публикуемым им текстам в обоих случаях, и не можем судить о масштабе, возможно, внесённых им детальных изменений. Вообще же выход в свет немного варьирующегося контента под разными названиями составляет примечательную черту в организации науки нашего времени.

- 2 Например: «И они возопили к Овну, который был вторым (т. е. помощником. — И. Т.) по отношению к Нему» (с. 43). Думается, что наименование Аарона (который, по вполне обоснованному мнению автора, имеется в виду в этом фрагменте «Апокалипсиса животных»), «помощником» в отношении Бога (так у Тантлевского) или же Моисея, менее точно и ёмко, чем выражение «был вторым по нём», в контексте Древнего мира указывающее на отношения пророка и священника, оракула и герменевта, августа и цезаря и др.

Итак, благодаря переводческим трудам И. Р. Тантлевского фрагменты 1 Ен. из Кумрана доступны на русском языке, и читатель может сличать их с соответствующими местами из полного (эфиопского) текста псевдоэпиграфа, в соответствии с главами и стихами которого приведены эти фрагменты³. Вступительная статья к ним с аппаратом, равным по объёму самой статье, сообщает сведения о Кумране и енохической традиции, в общем известные читателю из зарубежной научной литературы, как и из более ранних трудов самого И. Р. Тантлевского. Из авторских тезисов заслуживает внимания датировка возникновения 1 Ен. «с середины IV / начала III в. до н. э. по I в. н. э.» (с. 6). К сожалению, её нижняя граница остаётся без обоснования, и сам автор в другом месте (с. 15) датирует самую раннюю часть 1 Ен. — Книгу Стражей — просто III в. до Р. Х. Аналогичная ситуация складывается с установлением времени написания той части 1 Ен., которая носит условное название «Апокалипсиса животных»⁴ (её отрывки также были найдены среди кумранских рукописей). И. Р. Тантлевский полагает, что в аллегории еврейской истории, представленной этим апокалипсисом, «отсутствуют намёки на религиозные гонения селевкидского царя Антиоха IV Епифана», в связи с чем датирует его создание временем деятельности кумранского Учителя праведности между 177 и 167 гг. до Р. Х. (с. 27, примеч. 42). При этом не приводятся ни доказательства такого рода дешифровки аллегории, ни ссылки на научную дискуссию⁵.

Вообще автор не разъясняет, на каком основании сделан следующий вывод: «... аллегории 1 Еноха, гл. 90, вероятно, могут быть адекватно истолкованы в свете того, что нам известно из рукописей Мёртвого моря о ранней истории Кумранской общины» (с. 25, примеч. 42). Наверное, этого нельзя исключать, но настораживает то, что некоторые из ведущих современных специалистов в области кумрановедения причисляют все арамейские сочинения, найденные близ Мёртвого моря, к «несектантской» литературе, тем самым отделяя их от созданных внутри Кумранской общины и отражающих её исто-

3 В переводе А. В. Смирнова, впрочем, деление на стихи отсутствует, что должно быть восполнено в его последующих изданиях; вообще, новое переложение 1 Ен. на русский язык представляется насущной задачей.

4 Главы LXXXV–XC, в переводе Смирнова также «Семнадцатый отдел».

5 Ср.: Charlesworth J. H. A Rare Consensus Among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books // Henoch: The Origins of Enochic Judaism / ed. by G. Boccaccini. Torino, 2002. P. 233; Fröhlich I. The Symbolical Language of the Animal Apocalypse of Enoch (1 Enoch 85–90) // Revue de Qumran. 1990. № 14 (4). P. 631.

рию⁶. Также в комментариях И. Р. Тантлевского не приведены доводы, согласно которым 1 Ен., и особенно её часть, отражённая в кумранских находках, должна быть причислена к текстам не просто мистико-эзотерического, но именно мистико-гностического толка. Представляется, что понятие «гнозис» слишком широко и требует дополнительных определений для своей конкретно-исторической контекстуализации. Правомерно ли считать гностическим, например, учение, раскрываемое именно в кумранских текстах 1 Ен.⁷

В комментариях на фрагменты 1 Ен. и другие тексты И. Р. Тантлевский не только разъясняет их специфические особенности, но и приводит библейские параллели из книг, вошедших в состав канона. Таким образом, выявляется непрерывность, в определённом смысле наличествующая между ветхозаветной и межзаветной (и далее — новозаветной, что автор тоже отмечает) традициями. Однако здесь тоже возникают сомнения, всегда ли оправданно непрерывность предпочитается прерывности, а тождество — различию. В этом плане характерны рассуждения И. Р. Тантлевского о библейском Шеоле: автор выставляет как правило, а не как исключение, что, согласно ветхозаветным текстам, в Шеоле «обнаруживается Божественное Присутствие... сохраняется идентичность личности, способность размышлять (Ис. 14, 16), чувствовать... здесь возможно утешение (Иез. 31, 16)... воспроизводится семейная, национальная и социальная дифференциация, имевшая место в земном мире... Души выдающихся предков, вероятно, переходят в разряд ангелоподобных существ-элохим... Помимо концепции о переходе всех душ умерших в Шеол, в Библии мы встречаемся также с представлением о восхождении душ почивших праведников и мудрецов к Богу на небеса, что является их наградой в потустороннем мире... Точнее, первоначально, сразу после смерти плоти, *все души* нисходят в Шеол, где происходит суд... Души нечестивцев и глупцов, отягощённые грехами, в наказание навеки остаются здесь. Души же справедливых, трудолюбивых и умных воспаряют ввысь, на небеса к своему Творцу» (с. 22–23, примеч. 28; курсив автора).

6 Dimant D. *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*. Tübingen, 2014. P. 23.

7 Этот вопрос ставится нами не в полемическом ключе. По нашему мнению, правомерно говорить о протогностицизме везде, где классификация «знаний» об ангелах и демонах может быть признаком попыток операционализировать это знание (ср. «служение ангелов» в Кол. 2, 18). Арамейские фрагменты 1 Ен. имеют черты, по крайней мере позволяющие предположить подобный «гностический» уклон.

Тексты, на которые ссылается автор в данном рассуждении, на поверку оказываются предоставляющими слишком узкую базу для столь далеко идущих выводов. Так, в Ис. 14, 16 вообще неясно, кто именно является субъектом действия; в Иез. 31, 16 говорится смутно, что «обрадовались в преисподней стране (תַּהֲתִיב רָאָה / *b-?eres tahtit*) все деревья Едема, отличные и наилучшие Ливанские, все, пьющие воду». Из этого стиха можно было бы заключить, например, что в Шеоле пьют воду. Разумеется, говоря о библейском Шеоле, мы не можем констатировать положительного убеждения древнего еврея в той человеческой аннигиляции, которую исповедует современное атеистическое миросозерцание. Однако это не значит, что древний еврей имел о своем «вечном доме» (Еккл. 12, 5) много положительных сведений; напротив, в текстах с прямым, неметафорическим смыслом явно преобладают отрицательные или скептические высказывания. Именно это позволило выдающемуся дореволюционному философу В. И. Несмелову сделать о ветхозаветной танатологии более соответствующий наличному материалу вывод: «Библейское учение — не продукт соображений человеческого разума, и оно имеет самое веское доказательство своей божественности: оно не знает *естественного перехода* в новую жизнь, оно совершенно не знает бессмертия... Само собою разумеется, что душа не может потерять своего сознания, и душа умершего человека несомненно имеет его, но с лишением деятельной жизни сознание не творит более ни мыслей, ни чувств, ни стремлений, и, значит, оно уж ничего более не освещает душе, и потому единственным содержанием его при таких обстоятельствах, очевидно, может служить только самый факт невозможности жить, факт совершившейся смерти»⁸.

И вывод Несмелова, и рассуждения Тантлевского о Шеоле отличаются одна и та же черта — конфессиональность. Однако выражается она у них по-разному. У Несмелова — только в *готовности* принять божественность библейского текста, допустив его нетипичность в кругу древних мировоззрений (как правило, имеющих положительный образ бессмертия), что, конечно, затруднительно при практикуемом учёными светского мировоззренческого профиля сознательном отказе от конфессиональности как *возможного* самоопределения разума. У Тантлевского, по-видимому высказывающегося от лица объективной науки, конфессиональность выражается много более полно

8 Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, ²1906. Т. 2. С. 272–273. Курсив автора.

в принудительной стыковке библейского текста с позднейшим, уже достаточно спиритуализированным иудейским преданием.

Переходя к предисловию публикации Книги небесных Дворцов (далее также 3 Ен.), И. Р. Тантлевский устанавливает *terminus post quem* для появления этого памятника — поражение восстания Бар Кохбы (132–135 гг. по Р. Х.) на том основании, что в нём упоминается «Мессия сын Иосифов», но подробно не аргументирует это само по себе неочевидное отождествление (с. 95). Излагая разные гипотезы о времени происхождения памятника, в которых оно датируется временем между II и VII вв., автор не присоединяется ни к одной из них и не даёт им оценки. В целом он относит 3 Ен. к традиции мистических текстов Меркавы (Божественной колесницы) или одной из предшествующих традиций (с. 98). Наибольшее внимание при сопоставлении 3 Ен. с другими произведениями межзаветной эпохи Тантлевский уделяет кумранским документам, явно не относящимся к енохическому циклу: мидрашу Мелхиседека, текстам с мессианским содержанием и «Гимну самопрославления». Здесь он, снова без какой-либо аргументации, утверждает, что по аналогии с вознесением Еноха в раннем иудаизме существовало предание о вознесении Мелхиседека (с. 102), которое было известно и автору Послания к Евреям (с. 107), а также что именно Мелхиседек является героем (псевдоэпиграфическим «автором») упомянутого «Гимна самопрославления» (с. 114).

На с. 116 внимание читателя, знакомого с сохранившимися фрагментами экзегетического сочинения Аристовула Александрийского, привлекает альтернативный и неточный перевод фрагмента об Аврааме из цитируемой Аристовулом поэмы Псевдо-Орфея, причём не упоминается ни авторство перевода, ни трудности греческого текста, побудившие переводчика к тем или иным решениям. На с. 130 автор без всяких обоснований высказывает суждение о том, что Премудрость Соломона написана египетскими ессеями-терапевтами.

Последнее из опубликованных И. Р. Тантлевским в этой книге сочинений — Сефер Йецира — датируется им предельно широко, между II и IX в. по Р. Х. (с. 234). Он также упоминает традицию, согласно которой это произведение было написано самим Авраамом, и, кажется, не без сочувствия. Так, Тантлевский отмечает: «В этой связи представляется в высшей степени любопытным, что, судя по тексту... созвездие Дракона (כּלל *Telí*) оказывается находящимся в середине неба, как это и имело место в эпоху патриархов, т. е. приблизительно в XVIII–XVII вв. до н. э.» Впрочем, он тут же оговаривается:

«Однако по языковому стилю произведение сближается с Мишной... так что по лингвистическим особенностям её возникновение вряд ли могло иметь место до II в. н. э.» (с. 234). Но в другом месте высказывает сомнение, что мишнаитское слово греческого происхождения $\tau\eta\kappa$ (греч. $\acute{\alpha}\eta\rho$) находилось в «исходной версии “Книги Созидания”» (с. 278, примеч. 150). Создаётся впечатление, что научный комментарий И. Р. Тантлевского как бы дважды закодирован — для светских читателей и для тех, кто имеет конфессиональные основания для приписывания Аврааму если не самой Сефер Йецира, то содержащихся в ней откровений. В этом самом по себе нет ничего предосудительного, хотя читателю, возможно, было бы полезнее найти в комментарии вместо неясных намёков обсуждение проблемы по существу с привлечением более содержательных аргументов сторон. Так, в ответ на красивое указание, что северный полюс мира входил в созвездие Дракона именно во время жизни Авраама, критик древнего происхождения апокрифа мог бы возразить: в созвездии Дракона ныне находится полюс эклиптики, отчего и период повторения порядка солнечных и лунных затмений именуется в астрономии «драконическим». Слова «Дракон в мироздании как царь на своём престоле» (Сефер Йецира V.8b) могли подразумевать связь этого созвездия с полюсом эклиптики, что делает излишней гипотезу об отражении в них астрономических наблюдений времён Авраама.

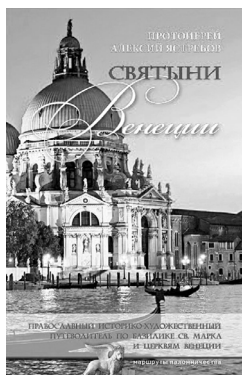
Кажется, автор стремится не только допустить некоторую двусмысленность в датировке апокрифа, но и придать ему несколько более метафизический характер, нежели допускает сам текст. Эта тенденция проявляется особенно явно в переводе выражения $\text{בְּלִמָּה} / blīmāh$ как «без ничего» применительно к десяти сфирот, что сопровождается довольно сложным комментарием переводчика: «בלמה... по всей видимости, подразумевает как их “нематериальность”, так и “недуховность” — они трансцендентны сотворённому миру духов и вещей» (с. 237). Но по контексту речь идёт о том, что десять сфирот сотворены из ничего, а остальное — уже посредством их, поэтому мы полагаем, что лучше было бы перевести $\text{בְּלִמָּה} / blīmāh$ как «ничем».

В целом книга «Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностицистского толка», несомненно являясь пополнением русскоязычной библиотеки межзаветной литературы, останется в ней как бы своего рода пробным шаром или частью комментаторского процесса.

Илья Сергеевич Вевюрко

Библиография

- Несмелов В. И.* Наука о человеке. Казань: Центральная тип., ²1906. Т. 2.
- Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. М.: Мосты культуры, 2002.
- Charlesworth J. H.* A Rare Consensus Among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books // *Enoch: The Origins of Enochic Judaism* / ed. by G. Boccaccini. Torino: Zamorani, 2002. P. 225–234.
- Dimant D.* History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Fröhlich I.* The Symbolical Language of the Animal Apocalypse of Enoch (1 Enoch 85–90) // *Revue de Qumran*. 1990. № 14 (4). P. 629–636.



Ястребов А. О., прот.

**СВЯТЫНИ ВЕНЕЦИИ.
ПРАВОСЛАВНЫЙ ИСТОРИКО-
ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ
ПУТЕВОДИТЕЛЬ ПО БАЗИЛИКЕ
СВЯТОГО МАРКА И ЦЕРКВЯМ
ВЕНЕЦИИ**

М.: Познание, 2019. 397 с. ISBN 978-5-906960-80-1

УДК 82-95 (82-941)

DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-329-334

Книга протоиерея Алексея Олеговича Ястребова «Святые Венеции» уже хорошо известна читателю. Первое её издание увидело свет ещё в 2010 г. в итальянской Падуе, и уже в 2011 г. путеводитель получил премию памяти митрополита Московского и Коломенского Макария, чем подчеркивались не только просветительские, но и научные заслуги автора.

Второе издание вышло также за границей в 2013 г., но потребности российского читателя всё ещё оставались неудовлетворенными. Это и понятно — книга по-прежнему была доступна только в Италии.

Тем более отраднее, что в 2019 г. ИД «Познание» предпринял третье, на этот раз российское издание книги. Осенью «Святые Венеции» увидели свет, а 10 декабря 2019 г. в конференц-зале Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия состоялась официальная презентация тома.

Отец Алексей — основатель и бессменный настоятель прихода Святых жён-мироносиц Русской Православной Церкви в городе мостов и каналов в период с 2002 по 2019 г. С первых дней пребывания в Венеции священника заинтересовала тема византийского наследия города святого Марка, полного православных реликвий и художественных артефактов, покоящихся в нём со времён крестовых походов. Именно поэтому изучение этих памятников духовной культуры стало важной составляющей служения автора сразу по окончании им докторского курса и защиты диссертации по философии в Папском Урбанианском университете в 2006 г.

Интересен выбор аудитории книги. Отец Алексей Ястребов целенаправленно стремится адаптировать изложение к восприятию возможно более широкой публики и сделать издание максимально популярным. С этим, очевидно, связано спорное, на наш взгляд, решение полностью отказаться от постраничных сносок и критического аппарата, который сокращён до минимума и перенесён в конец тома¹. Этот выбор, впрочем, позволил частично «разгрузить» путеводитель, в котором, кроме текста, насчитывается более четырёхсот иллюстраций.

Художественное оформление стоит отметить особо — очевидно, что над ним автор работал долго и кропотливо.

Ясно, что книга адресована путешественникам, будучи практическим руководством по религиозной географии города. Здесь каждый читатель найдет ту информацию, которую сочтёт для себя наиболее близкой. Например, опытный или начинающий пилигрим не пожалуется на неудобство пользования книгой в дороге: все храмы и музеи, хранящие святые мощи, пронумерованы, а на нахзаце помещена карта-схема, с помощью которой легко найти нужную церковь. Здесь же имеется именной указатель святых Востока и Запада и общехристианских святынь, находящихся в «городе на лагунах». Формат издания позволяет положить книгу в сумку или карман.

Если читатель не тяготеет к узко паломнической тропе и его интересуют больше достопримечательности, связанные с итальянским искусством и культурой, то и в этом случае он найдёт исчерпывающую информацию об истории храмов, их архитектуре, живописи и скульптуре.

Научная же составляющая ярче выражена во введении, предваряющем описательный характер основной части. Историческая преамбула концептуализирует работу, связывает текст воедино, сообщая ему цельность и законченность, притом, что популярный стиль изложения не отягощает читателя, позволяя, как это обычно для путеводителей, выбирать для чтения при желании лишь отдельные главы.

Книга открывается предисловиями митрополитов Волоколамского Илариона, Корсунского и Западноевропейского Антония, а также приветственным словом протоиерея Алексея Ястребова².

1 Ястребов А. О. Святыни Венеции. С. 17.

2 Там же. С. 9–14.

Вводная часть начинается с повествования о рождении Венеции и обстоятельствах дальнейшего становления государства. Церковная жизнь в этих местах зарождается в глубокой древности и неразрывно, как и политическая история, связана с Византией.

В третьем издании, исправленном и дополненном, особо подчеркивается роль этого региона, ставшего площадкой диалога между народами, роль, на века предопределившая статус Светлейшей республики как моста между Востоком и Западом. Особенно символическим является упоминание о проповеди святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, которые впервые открыто, ещё до официального одобрения римского папы, именно здесь в диспуте с латинским духовенством отстаивали равночестность славянского языка латыни, греческому и ивриту³.

Отдельная глава посвящена Пресвятой Богородице. Она была и есть в центре народного почитания венецианцев, поэтому и число священных мест, связанных с Пресвятой Девой, весьма велико. Среди них соборы, монастыри, базилики, фрески, иконы, реликвии и места чудесных явлений. Образы Богородицы, воплощённые в красках, в камне или дереве наполняют центр и окраины города, служат местами притяжения для туристов и местных жителей⁴.

Следующая глава — о святом покровителе города на воде, апостоле и евангелисте Марке. Реконструкция его жития, история перенесения мощей и почитания — это сердце путеводителя, ведь над телом евангелиста выросла великолепная базилика — свидетельство родства венецианцев с ромеями и одновременно того особого пути, по которому пошли островитяне во втором тысячелетии. А базилика, в свою очередь, стала центром огромной морской державы, простиравшей границы от Апеннин и Альп до Босфора и Дарданелл⁵.

Водные пределы пролегают и между главами, посвящёнными городским районам. Так, основная артерия — Большой канал — делит остров на две части: северо-восточную и юго-западную. «Верхняя Венеция» — районы Сан Марко, Кастелло и Каннареджо. «Нижняя Венеция» — районы Сан Поло, Санта Кроче и Дорсодуро. Эти шесть районов так и называются — «шестины» (итал. sestiere). Та-

3 Ястребов А. О. Святыни Венеции. С. 37.

4 Там же. С. 50–53.

5 Там же. С. 56–117.

ким образом, описываемые в книги церкви и музеи будут разбиты по этим сестере⁶.

Повествование о церковной жизни островов: Торчелло, Бурано, Мурано, Сан-Микеле и Лидо представляет собой особый раздел книги, поскольку каждый остров имеет свои святыни и историю, а в случае, например, с островом Торчелло даже более древнюю, чем история Венеции⁷.

Последняя часть работы — о «православии в лагуне». Здесь перед взором читателя хронология взаимоотношений островитян с Константинополем как бы приходит к завершению, описав полный круг: древнейшие поселения и епархии венецианского архипелага родились и выжили под защитой армии и флота Византии. С течением времени островные поселения стали независимой республикой, обогатившейся духовными реликвиями слабевшей метрополии. А в XV столетии итальянцы приняли под покровительство иные сокровища погибшей Восточной Римской империи — её граждан, ставших живыми носителями культурного кода своей славной родины⁸.

В заключительной главе «Святынь Венеции» речь идёт не только о греческом православии. Автор исследует историю русского присутствия в лагуне и отмечает, что первым официальным посольством Российской империи в итальянских государствах была миссия, возглавленная графом С. Р. Воронцовым в 1783 г. В том же году им была основана домовая церковь во имя святых равноапостольных Петра и Павла, ставшая первым русским храмом на Апенниннах⁹.

Наследниками славной истории русского прихода времён Екатерины II стали наши современники, нынешние прихожане общины во имя святых жён-мироносиц Русской Православной Церкви. Таким образом, повествование, отправившись из глубины веков, заканчивается в наши дни и даже намечает отчётливую перспективу церковного развития византийской духовной традиции.

6 Ястребов А. О. Святыни Венеции. С. 118–304.

7 Там же. С. 305–348.

8 Если говорить о византийском наследии Венеции расширительно, то «Святыни Венеции» справедливо было бы назвать первой частью диалогии отца Алексея, посвящённой этой теме. Вышедшая в 2018 г. в том же ИД «Познание» его книга «Русско-венецианские дипломатические и церковные связи в эпоху Петра Великого» представляет собой вторую часть исследования византийской традиции города святого Марка, сохранившейся в людях — хранителях веры, культуры и духовных идеалов потомков равноапостольного Константина.

9 Там же. С. 349–375.

Книга, при всех её несомненных достоинствах, не лишена недочётов, на которые здесь укажем. Помимо уже упомянутого не совсем удачного отказа автора от постраничных сносок и существенного сокращения концевых, таковыми являются в первую очередь не совсем корректное использование источников в части реконструкции жития святого апостола Марка и игнорирование такого важного издания как: Αγαθαγγέλου Φαναρίου, επ., Μαλτέζου Χ., Μορίνι Ε. Γερά Λείψανα Αγίων της καθ' ημάς Ανατολής στή Βενετία. Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2005¹⁰. Кроме того, в editio princeps оставяла желать лучшего корректорская правка текста, существенно, впрочем, улучшенная в последующих изданиях.

В целом же можно только приветствовать это давно ожидаемое российское издание «Святынь Венеции» и пожелать, чтобы книгоиздатели по примеру ИД «Познание», «пригласившего» «Святыни Венеции» в Россию, не ориентировались на исключительно прикладное применение книг, посвящённых подобной тематике. Литература такого рода, снабжённая, помимо собственно паломнического содержания, основательной преамбулой, историко-культурным комментарием и качественным иллюстративным материалом, послужит хорошим стимулом для последующих изданий, совершенствуя не только духовный, но образовательный и эстетический уровень православных паломников и туристов.

Михаил Викторович Первушин

10 Так на странице 62 автор утверждает, что «успех проповеди апостола связывают и с обращением общин т. н. терапевтов, близких к палестинским ессеям и проводивших аскетическую жизнь, полную мессианских ожиданий». В качестве источника своих сведений отец Алексей использовал брошюру А. Ниеро (Niero A. San Marco. La vita e i mosaici. Venezia 1994), но не указал, какими соображениями руководствовался последний при добавлении этих и других подробностей жития святого Марка, отсутствующих в русских Четых Минеях, которые вообще несколько по-иному описывают жизнь святого в Египте. См.: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней св. Димитрия Ростовского (репринт). Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2004. Т. VIII. Месяц апрель. С. 408–416.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 1 (36) • 2020

Научно-богословский журнал

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, И. М. Быкова</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и верстка	<i>И. А. Пичугин</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 70x100/16. Печ. л. 21
Подписано в печать 20.04.2019

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42