

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (44)
2022



Сергиев Посад
2022

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 1 (44)
2022



Sergiev Posad
2022

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р22-207-0152

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. – № 1 (44). – 356 с.

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

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

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

Специальности ВАК:

09.00.14 Философия религии и религиоведение

10.02.03 Славянские языки

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: епископ Феодорит (Тихонов)

кандидат богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук,
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской ду-
ховной академии

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

Протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

Сергей Алексеевич Мельников, доктор юридических наук, заместитель директора по научной работе Института этнологии и антропологии РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Theodorite (Tichonov)

PhD in Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

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

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

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

EDITORIAL BOARD

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

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

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

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

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

Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

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

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

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

Archpriest Alexander Zadornov, PhD in Theology, Associate Professor, Provost of Theological Studies of 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 the Russian Academy of Natural Sciences

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sergei Alexeevich Melnikov, Doctor of Law, Senior Researcher at 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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
Библеистика
- 19 **Стефан Андреевич Парахин**
Что спрашивали апостолы у Иисуса на Масличной горе? (Мф. 24, 3; Мк. 13, 4; Лк. 21, 7)
- 42 **Монах Нил (Лазаренко)**
Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале Евангелия от Иоанна). Часть V
Богословие
- 56 **Владимир Сергеевич Коробов**
Константинопольский Собор 1166 года
- 76 **Александр Александрович Солонченко**
Богословский метод Ж.-Л. Мариона: между Г. У. фон Бальтазаром и Э. Левинасом
Патрология и христианская литература
- 88 **Священник Андрей Лысевич, епископ Феодорит (Тихонов)**
Амвросиаст: история поиска «настоящего» имени
- 110 **Священник Анатолий Липатов, священник Александр Ларионов**
Апологетическая аргументация свт. Кирилла Александрийского в первой книге «Против Юлиана Отступника»
- 131 **Протоиерей Василий Петров**
Прп. Никодим Святогорец и латинская богословская традиция XVI–XVII вв.
История Русской Православной Церкви
- 144 **Митрополит Ферапонт (Кашин)**
Материнское благословение: к вопросу об участии чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери в призвании на царство Михаила Феодоровича Романова в 1613 году. Часть 1
- 166 **Игумен Герасим (Дьячков)**
Святитель Игнатий (Садковский), первый епископ Белёвский, и его паства
- 186 **Священник Николай Солодов**
К биографии епископа Антония (Флоренсова)

- 220 **Владимир Викторович Бельский**
Вопрос о строительстве Анчуйской часовни в 1914 г. и православная миссия в Хакасско-Минусинском крае
Искусствоведение
- 230 **Наталья Ивановна Григорьева**
150-летний юбилей Церковно-археологического кабинета – музея Московской духовной академии
Агиография и литургика
- 248 **Александра Юрьевна Никифорова**
Забывтый египетский святой Афанасий Климийский и его литургический культ
- 274 **Александра Евгеньевна Соболева**
«Житие прп. Александра Свирского» в собраниях Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии
Русская философия
- 291 **Алексей Владимирович Горюнов**
Три взгляда на прошлое и будущее России – западничество, евразийство, почвенничество
Религиоведение
- 307 **Протоиерей Олег Корытко**
История научных исследований язычества восточных славян (обзор литературы XVIII – первой половины XIX вв.)
- РЕЦЕНЗИИ
- 327 **Протоиерей Дмитрий Кирьянов**
Рецензия на издание: Meyer S. C. Return of the God Hypothesis: Three Scientific Discoveries That Reveal the Mind Behind the Universe. New York (N.Y): HarperOne, 2021. 576 p. ISBN 978-0-06-207150-7
- 336 **Священник Андрей Выдрин**
Рецензия на издание: Даниелу Ж. Таинство будущего: исследования о происхождении библейской типологии / пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с. ISBN 978-5-88017-428-7

CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 19 **Stefan A. Parakhin**
What the Apostles Asked Jesus on the Mount of Olives? (Mt. 24, 3; Mk. 13, 4; Lk. 21, 7)
- 42 **Monk Nil (Lazarenco)**
Theological and Exegetical Foundations of Some Translation Solutions in BTD (Based on the Gospel of John). Part 5
- Theology*
- 56 **Vladimir S. Korobov**
Council of Constantinople 1166
- 76 **Alexander A. Solonchenko**
Theological Method J.-L. Marion: Between H. U. von Balthasar and E. Levinas
- Patrology and Christian literature*
- 88 **Priest Andrey Lysevich, Bishop Theodorite (Tikhonov)**
Ambrosiaster: The Story of the Search for a «Real» Name
- 110 **Priest Anatoly Lipatov, Priest Alexander Larionov**
The Apologetic Argument of St. Cyril of Alexandria in the First Book «Against Julian the Apostate»
- 131 **Archpriest Vasily Petrov**
St. Nicodemus of the Holy Mountain and the Latin Theological Tradition of the XVI–XVII Centuries
- History of the Russian Orthodox Church*
- 144 **Metropolitan Ferapont (Kashin)**
Maternal Blessing: On the Question of the Participation of the Miraculous Fyodorovskaya Icon of the Mother of God in the Calling to the Kingdom of Mikhail Fyodorovich Romanov in 1613
- 166 **Hegumen Gerasim (Dyachkov)**
Saint Ignatius (Sadkovsky), The First Bishop of Belev, and his Flock
- 186 **Priest Nikolai Solodov**
On the Biography of Bishop Anthony (Florensov)

- 220 **Vladimir V. Belsky**
The Question of Building a Chapel in Ulus Anchul (1914) and Orthodox Mission in Khakass-Minusinsk Region
Church Art and Archeology
- 230 **Natalia I. Grigorieva**
150 Years Anniversary of the Church and Archaeological Office – Museum of the Moscow Theological Academy
Hagiography and Liturgical theology
- 248 **Alexandra Ju. Nikiforova**
Athanasie of Clysma – A Forgotten Saint from Egypt and His Liturgical Cult
- 274 **Alexandra E. Soboleva**
«Life of St. Alexander Svirsky» in the Collections of the Trinity-Sergius Lavra and the Moscow Theological Academy
Russian philosophy
- 291 **Alexey V. Goryunov**
Three Views on the Past and Future of Russia – Westerning, Eurasianism, Soilism
Religious studies
- 307 **Archpriest Oleg Korytko**
The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources of the XVIII – First Half of the XIX Centuries
- REVIEWS
- 327 **Archpriest Dmitriy Kiryanov**
Review of: *Meyer S. C. Return of the God Hypothesis: Three Scientific Discoveries that Reveal the Mind Behind the Universe*. New York (N.Y): HarperOne, 2021. 576 p. ISBN 978-0-06-207150-7
- 336 **Priest Andrei A. Vydrin**
Review of: *Daniélou J. Tainstvo budushchego: issledovaniya o proiskhozhdenii bibleyskoi tipologii [Sacramentum Futuri: Studies on the Origins of Biblical Typology]* / transl. V. N. Genke, ed. A. G. Dunayev. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, 2013 (in Russian). (Biblioteka sbornika «Bogoslovskiye trudy»). 448 p. ISBN 978-5-88017-428-7

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- ВВ Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. Т. 1–25; Н. с. М., 1947–2022–. Т. 1(26)–75(100), 101–105–.
- ВЕВ Вологодские епархиальные ведомости. Вологда: Вологодская духовная семинария, 1864–1917.
- ЕЕВ Енисейские епархиальные ведомости. Красноярск, 1884–1906; 1908–1919.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М.: Изд-во Московской патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- КЕВ Костромские епархиальные ведомости. Кострома: Изд-во Губернской епархии Костромы, 1885–1917; Н. с. 2008–.
- ПО Православное обозрение. М., 1860–1891.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. [СПб.; М.], 1841–. Т. 1–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Пушкинский Дом; Наука, 1934–. Т. 1–.
- ТоЕВ Томские епархиальные ведомости. Томск: Томская духовная семинария, 1880–1919; Н. с. 1990–.
- ТуЕВ Тульские епархиальные ведомости. Тула: Тульская духовная семинария,, 1862–1928; Н. с. 2003–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: Изд. СПбДА, 1821–1917; Н. с. 1991–.
- АВ *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographie*. Paris; Bruxelles, 1882–. Т. 1–.
- BCBC *Believers Church Bible Commentary*. Scottdale (Pa.); Waterloo: Herald Press, 1986–.
- БЕСНТ *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Ada (Mich.): Baker, 1994–2019. 18 vols.
- ВНГ *Bibliotheca hagiographica graeca* / [ed. Socii Bollandiani], 3^e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. Т. 1–3. (*Subsidia hagiographica*; vol. 8a, b, c); *Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (*Subsidia hagiographica*; vol. 65).
- ВНО *Biblioteca Hagiographica Orientalis* / ed. P. Peeters. Vol. 1. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1910.

- CESG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- CSEL Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1886–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- JbAC Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster: Aschendorff Verlag, 1958–2019–. Bd. 1–62–.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1881–.
- JECS Journal of Early Christian Studies. Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Press, 1993–.
- JTS The Journal of Theological Studies. Oxford: Oxford University Press, 1899–1949. Vol. 1–50; NS. 1950–. Vol. 1–.
- NAC New American Commentary. Nashville (Tenn.): B&H, 1991–2012. 43 vols.
- NICNT The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1951–.
- OCP Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1935–. Vol. 1–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. T. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. T. 1–225.
- PO Patrologia Orientalis. Paris: Firmin-Didot, 1904–1968. T. 1–34; 1970–. T. 35–.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 1963–.
- REA Revue des études augustinienes. Turnhout: Brepols, 1955–.
- REB Revue des études byzantines. Paris: Peeters, 1897–1941. Vol. 1–200; NS. 1943–. Vol. 1–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- SCHBC Smyth and Helwys Bible Commentary. Macon (Ga.): Smyth and Helwys, 2000–2017. 34 vols.
- SH Subsidia Hagiographica. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1886–1986. Vol. 1–70.
- WBC Word Biblical Commentary. Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 1982–2019. 61 vols.
- ZKTh Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck, 1877–2020. Bd. 1–142.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- ВГИАХМЗ Вологодский государственный историко-архитектурный
и художественный музей-заповедник
- ГАВО Государственный архив Вологодской области

ГАКК	Государственный архив Красноярского края
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ГАТоО	Государственный архив Томской области
ГАТуО	Государственный архив Тульской области
ГИМ	Государственный исторический музей
ИФ РАН	Институт философии РАН
НА РХ	Национальный архив Республики Хакасия
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РАН	Российская академия наук
РГИА	Российский государственный исторический архив
РНБ	Российская национальная библиотека
СПГИХМЗ	Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник «Ризница Троице-Сергиевой Лавры»
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
УФСБ РО	Управление Федеральной службы безопасности по Рязанской области
УФСБ ТО	Управление Федеральной службы безопасности по Тульской области
ЦАК	Церковно-археологический кабинет при Московской духовной академии
ЦГАСО	Центральный государственный архив Самарской области

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

АГПИ НИС	Абаканский государственный педагогический институт. Научные исследования студентов
ББИ	Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
КДА	Киевская духовная академия
МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

ПЕРЕВОДЫ

ВТД	Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien. Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
CAS	Новый Завет: современный русский перевод / пер. еп. Кассиана. М.: Российское Библейское общество, 2017.

- CEI Sacra Bibbia / A cura di Conferenza Episcopale Italiana. Editio princeps. 2 vol. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- CRV Современный русский перевод Библии. М.: Российское Библейское Общество, 2015.
- EE *Εὐστρατιάδης Σ. Εἰρηολόγιον*. Chennevières-sur-Marne, 2006.
- ESV The Holy Bible / English Standard Version. Wheaton (Ill.): Crossway, 2001.
- GL *Tarchnischvili M. Le Grand Lectionnaire de l'Église Jérusalem (V^e–VIII^e)*. Louvain: Secrétariat Général du CSCO, 1959–1960. (CSCO; vol. 189–189, 204–205. *Scriptores iberici*; t. 9–10, 13–14).
- KJV King James Version (1577/1990).
- NANTG *Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NAS New American Standard Bible. La Habra (Calif.): The Lockman Foundation, 2020.
- NIV The Holy Bible / New International Version. Colorado Springs (Colo.); Grand Rapids (Mich.); London: Biblica; Zondervan; Hodder and Stoughton, 2011.
- NLT Holy Bible / New Living Translation. Carol Stream (Ill.): Tyndale House Foundation, 2015.
- RBT Современный русский перевод Института перевода Библии им. М. П. Кулакова.
- RSO Русский Синодальный перевод (1876/1956) (Православная редакция).

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ЧТО СПРАШИВАЛИ АПОСТОЛЫ У ИИСУСА НА МАСЛИЧНОЙ ГОРЕ?

(Мф. 24, 3; Мк. 13, 4; Лк. 21, 7)

Стефан Андреевич Парахин

магистр богословия

аспирант кафедры библеистики Московской Духовной Академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
stefanaprahin18@gmail.com

Для цитирования: *Парахин С. А.* Что спрашивали апостолы у Иисуса на Масличной горе? (Мф. 24, 3; Мк. 13, 4; Лк. 21, 7) // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 19–41. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.001

Аннотация

УДК 225 (27-247.2)

В статье проводится сравнительный анализ вопроса, с которым апостолы обратились к Иисусу Христу на Масличной горе (Мк. 13, 4; Мф. 24, 3; Лк. 21, 7). Несмотря на то, что евангелисты описывают одно и то же событие, каждый из них по-разному формулирует вопрос учеников. Проблематика настоящего обзора определяется следующим тезисом: как можно согласовать между собой вариации текста синоптиков и как ответ Иисуса раскрывает сущность вопрошания апостолов — именно эти вопросы детально разбираются в статье.

Ключевые слова: эсхатология, Малый апокалипсис, речь на Масличной горе, разрушение Иерусалима, конец века, синоптические Евангелия, параллельные евангельские перикопы.

What the Apostles Asked Jesus on the Mount of Olives?

(Mt. 24, 3; Mk. 13, 4; Lk. 21, 7)

Stefan A. Parakhin

MA in Theology

PhD student at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

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

stefanarahin18@gmail.com

For citation: Parakhin, Stefan A. "What the Apostles Asked Jesus on the Mount of Olives? (Matt. 24, 3; Mk. 13, 4; Lk. 21, 7)". *Theological Herald*, no. 1 (44), 2022, pp. 19–41 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.001

Abstract. The article provides a comparative analysis of the question of the apostles on the Mount of Olives (Mk. 13, 4; Matt. 24, 3; Lk. 21, 7). Despite the fact that the evangelists describe the same event, each of them formulates the question of Christ's disciples differently. How they can be reconciled with each other and how Christ's answer helps to understand better the essence of the apostles' question – these are the questions that are discussed in detail in the article.

Keywords: eschatology, Olivet Discourse, Little Apocalypse, destruction of Jerusalem, end of the age, synoptic gospels, parallel gospel pericopes.

Анализ параллельных евангельских отрывков был и остаётся актуальным вопросом в современной библейской науке. Ещё с ранних времён жизни Церкви сохранились некоторые труды, посвящённые данному вопросу¹. С развитием библеистики этот анализ проводится на более глубоком уровне и при этом с различных ракурсов. В пределах данной статьи предполагается провести такого рода анализ по отношению к отрывку из синоптических Евангелий, содержащему повествование о вопросе учеников на Масличной горе (Мф. 24, 3; Мк. 13, 4; Лк. 21, 7). В основе построения экзегетического анализа будет использоваться схема, предложенная Андреем Десницким².

Текст исследуемых отрывков

Скажи нам, когда эти события³ будут? и какой признак Твоего пришествия и кончины века?

Εἰπέ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς Σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; (Мф. 24, 3).

Скажи нам, когда эти события будут, и какой признак, когда всё сие должно совершиться?

Εἰπέ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται; Καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ πάντα ταῦτα συντελεῖσθαι; (Мк. 13, 4).

Учитель! когда же эти события будут? и какой признак, когда эти события должны произойти?

Διδάσκαλε, πότε οὖν ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι; (Лк. 21, 7).

Постановка вопросов

Текст отрывков довольно ясен, однако важно отметить вопросы, которые показывают сложность экзегетического анализа в данном случае:

- 1 См: *Augustinus Hipponiensis. De consensu evangelistarum* // PL. 34. Col. 1041–1229. Рус. пер.: *Августин Аврелий, блж. О согласии евангелистов* // *Августин Аврелий, блж. Творения*: в 4 т. Т. 2. СПб., 2000. С. 74–315.
- 2 *Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику*. М., 2011. С. 185–267.
- 3 Русские переводы обычно переводят ταῦτα как «это». Однако таким образом не передаётся множественное число оригинала. Следуя английским переводам, во избежание путаницы здесь и дальше ταῦτα будет переводиться как «эти события». Это примечание также касается остальных синоптических Евангелий, где встречается такая же проблема.

- Что подразумевается под словосочетаниями «Твоё пришествие» и «кончина века»? «Твоё пришествие» включает в себя «кончину века» или это разные события?
- Есть ли связь между «этими событиями» (Мф. 24, 3а) и «Твоим пришествием», «кончиной века» (Мф. 24, 3б)?
- Соответствует ли вторая часть вопроса, предоставленная евангелистами Марком (Мк. 13, 4б) и Лукою (Лк. 21, 7б) содержанию, предоставленному евангелистом Матфеем (Мф. 24, 3б)?

Существующие объяснения

В первую очередь необходимо обратиться к святоотеческой экзегезе. Свт. Иоанн Златоуст пишет, что апостолы «нетерпеливо желали узнать о дне пришествия Иисуса Христа, так как сильно желали видеть ту славу, которая будет причиной бесчисленных благ. И двое из них спрашивают Его об этих двух предметах: “когда это будет”, то есть разрушение храма, “и какой признак Твоего пришествия”?» То, что Лука сообщает только один вопрос, святитель объясняет тем, что «ученики думали, что тогда будет и пришествие Его»⁴. Относительно Евангелия от Марка святитель отмечает, что «не все апостолы спрашивали о разорении Иерусалима, но только Пётр и Иоанн, как имевшие более дерзновения»⁵. Спустя века выводы свт. Иоанна Златоуста неоднократно будут повторяться, с теми или иными изменениями и обоснованиями. Однако сам факт упоминания, что спрашивали только двое учеников (а именно Пётр и Иоанн), возможно, свидетельствует о том, что у святителя был несколько отличный текст от того, который сохранился до наших дней. Однако в пределах данной статьи это замечание не имеет существенного значения.

Блж. Иероним Стридонский, толкуя Евангелие от Матфея, предположил, что ученики спрашивали о трёх различных событиях:

«В какое время будет разрушен Иерусалим? Когда придёт Христос? Когда наступит кончина мира?»⁶

4 *Ioannes Chrysostomus*. In Mattheum homilia 75, 24, 3 // PG. 58. Col. 686–687. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея. В трех частях. Ч. 3. М., 1864. С. 372.

5 Там же.

6 *Eusebius Hieronymus*. Commentaria in evangelium sancti Matthaei 24, 3 // PL. 26. Col. 176A. Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. Минск, 2013. С. 258.

Свт. Амвросий Медиоланский также предполагал, что апостолы спрашивали о трёх событиях, при этом замечая следующее:

«Лука же считает, что мы достаточно знаем о конце мира, зная о пришествии Господа»⁷.

Примечательна экзегеза свт. Кирилла Александрийского. Святитель предположил, что вопрос учеников обусловлен тем, что они «не поняли смысла сказанного (относительно предсказания, что Иерусалим будет разрушен. — С. П.), а полагали, что сказанные Христом слова относятся к завершению мира»⁸. Относительно ответа Христа свт. Кирилл Александрийский пишет, что «Иисус отвечает именно на вопрос учеников», то есть предсказывает, что будет при наступлении Конца. Этот взгляд затем точь-в-точь выскажет Феофилакт Болгарский⁹, и, собственно говоря, такой взгляд мы больше ни у кого не встретим, как среди отцов Церкви, так и среди библеистов.

Евфимий Зигабен (ок. 1050–1118), византийский богослов, пишет:

«Вопрос был один, как это написали Марк и Лука, но у учеников была цель узнать о двух обстоятельствах, именно о разрушении храма и о Втором Пришествии Христовом. Предполагая, что это случится вместе, они и предложили один вопрос и о том, и о другом. Матфей же, поясняя цель их, разделил один вопрос на два»¹⁰.

Кратко давая оценку вышеперечисленным взглядам, отметим, что, во-первых, они характеризуются разногласием, а во-вторых, мы почти не встречаем аргументов, на основании которых богослов предположил ту или иную экзегезу.

Переходя к анализу гипотез отечественных дореволюционных библеистов, в первую очередь отметим позицию, изложенную в Толковой Библии Александра Павловича Лопухина. С одной стороны, он повторяет мысли свт. Иоанна Златоуста:

7 *Ambrosius Mediolanensis*. *Expositio evangelii secundum Lucam* 21, 7 // PL. 15. Col. 1806C. Рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Изъяснение Евангелия от Луки. Кн. 10 // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: в 10 т. Т. 8. Ч. 2. М., 2020. С. 375.

8 *Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarii in Lucam* 21, 7 // PG. T. 72. Col. 896B. Англ. пер.: *Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarium in Sanctum Lucam*: in 2 vol. / transl. P. R. Smith. Vol. 2. Oxford, 1859. P. 651.

9 *Феофилакт Болгарский, архиеп.* Толкование на Евангелие от Луки. М., 2013. С. 423.

10 *Euthymius Zigabenus*. *Commentaria in quattuor evangelia: Evangelium secundum Matthaeum* 24, 3 // PG. 129. Col. 604B. Рус. пер.: Толкование Евангелия от Матфея и толкование Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским, двенадцатого века учёным монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. С. 290.

«вопрос учеников, видимо, исходил из предположения, что разрушение Иерусалима и храма совпадет и с концом мира»¹¹.

Этим Лопухин, с одной стороны, объясняет тот факт, что у Луки не упоминается про конец мира (исследователь считает, что хоть Конец¹² и не упоминается, однако подразумевается)¹³, а с другой стороны, автор пишет, что «всё сие» у Марка обусловлено тем, что «апостолы, без сомнения, сливали в своём представлении разрушение храма с концом мира и открытием славного Царствия Божия»¹⁴.

С другой стороны, А. П. Лопухин, критикуя взгляды блж. Иеронима (а следовательно, и свт. Амвросия Медиоланского) относительно того, что апостолы задали три вопроса, пишет:

«Последние вопросы (имеется в виду вопрос о парусии и кончине века. — С. П.) представляют, так сказать, только двойную форму одного и того же вопроса (грамматически одного)»¹⁵.

Примечательно, что этот случай целиком соответствует так называемому «канону Грэнвилля Шарпа»¹⁶. И, собственно говоря, на основании этой закономерности исследователи и доказывают, что у Матфея ученики задали не три вопроса, а два¹⁷. Хотя некоторые исследователи и после этого пытались доказывать, что у Матфея ученики задали три вопроса¹⁸.

Боголепов пишет, что для учеников «разрушение Иерусалима было в то же время и кончиною мира», и объясняет это тем, что они «чрезмерно ещё были людьми Ветхого Завета, чрезмерно уверены были

11 Лопухин А. П. Руководство к Библейской истории Нового Завета. СПб., 1889. С. 199–200; Он же. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Новый Завет. СПб., 1895. С. 457–458.

12 Конец (с большой буквы) — имеется в виду эсхатологический день (период), после которого прекратит существовать (измениться) ныне существующая вселенная. Дальнейшее использование «Конец» подразумевает именно такое отношение.

13 Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под ред. А. П. Лопухина: в 7 т. Т. VI: Четвероевангелие. М., 2009. С. 707.

14 Там же. С. 921.

15 Там же. С. 470.

16 Porter S. E. Idioms of the Greek New Testament. Biblical Languages: Greek 2. Sheffield, 1994. P. 110–111.

17 Hagner D. A. Matthew 14–28. Dallas (Tex.), 1995. (WBC; vol. 33b). P. 688–689.

18 Walvoord J. F. Matthew: Thy Kingdom Come. Chicago (Ill.), 1974. P. 182. Некоторые авторы пытались доказать, что даже у евангелиста Марка необходимо различать три отдельных вопроса. См.: Moloney F. J. The Gospel of Mark. Peabody (Mass.), 2002. P. 253; Culpepper R. A. Mark. Macon (Ga.), 2007. (SCHBC). P. 447–448. Эти гипотезы не встречают поддержки.

в незыблемости ветхозаветного богоучреждённого порядка вещей»¹⁹. И автор предполагает, что изложение вопроса учеников у Марка и Луки выражает только первую часть формы вопроса, которую предоставляет Матфей. В целом Боголепов отмечает, что «вопрос учеников касался двух предметов: времени и признаков кончины Иерусалима и мира, и пришествия Христа»²⁰. Гладков выражает похожие соображения:

«Помирившись с мыслью о неизбежности разрушения храма, Апостолы теперь думали, что ожидаемое всеми Царство Мессии начнётся после этого разрушения, что Иисус Христос вторично придёт, и тут одновременно с кончиной мира начнётся Его славное Царство»²¹.

Архиепископ Аверкий (Таушев) даже предположил, что «ученики Христовы полагали, что Иерусалим будет стоять до скончания века, а потому и задали Господу двойной вопрос»²². Иисус ответил также двойственно, «не разделяя эти два события, сообразно их воззрениям»²³. Такая двойственность вопроса для авторов связана с тем, что обстоятельство разрушения города служит и прообразом конца мира²⁴.

В целом мы видим, что, помимо критики А. П. Лопухиным взглядов блж. Иеронима Стридонского, гипотезы отечественных дореволюционных библеистов в той или иной мере соответствуют взгляду свт. Иоанна Златоуста. Однако вопрос стоит несколько иначе среди современных отечественных библеистов. Иеромонах Николай (Сахаров) в своём исследовании Евангелия от Марка пишет, что вопрос учеников относится только к разрушению Иерусалима²⁵. Он предлагает такой исчерпывающий перевод:

«...когда это (разрушение) будет, и какой признак, когда всё сие (разрушение) должно совершиться?» (Мк. 13, 4).

19 *Боголепов Д. П.* Руководство к толковому чтению Четвероевангелия и книги Деяний Апостольских. М., 1910. С. 306.

20 Там же. С. 310.

21 *Гладков Б. И.* Толкование Евангелия. М., 1991. С. 550.

22 *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2005. С. 272.

23 Там же. См. также: *Бухарев И., прот.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 1899. С. 231–232.

24 *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. С. 272.

25 *Николай (Сахаров), иером.* Евангелие от Марка. Учебное пособие. Сергиев Посад, 2019. С. 94–95.

В. Н. Кузнецова предположила, что ученики спрашивали и о разрушении Иерусалима, и о Конце:

«Ученики хотели бы знать, когда всё это случится. Вероятно, они, как и их современники, были уверены, что вместе с разрушением Храма должны произойти и другие страшные события, предвестники Конца, которые будут его знаками»²⁶.

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) и митрополит Иларион (Алфеев) высказали подобные взгляды²⁷.

Прежде чем перейти к анализу гипотез зарубежных библеистов, важно отметить, что несмотря на всё разнообразие экзегезы святых отцов и отечественных библеистов, все они единогласны в следующих положениях:

- «Твоё пришествие» и «кончина века» тесно связаны между собой и подразумевают Второе Пришествие и конец вселенной;
- в представлении учеников эти события также связаны с разрушением Храма.

Однако основная проблема предложенных гипотез — отсутствие (частичное или полное) подробной аргументации выводов.

Переходя к анализу гипотез зарубежных исследователей, в первую очередь отметим, что некоторые из них повторяют вывод свт. Иоанна Златоуста с теми или иными модификациями. Некоторые исследователи добавляют, что в вопросе учеников про разрушение Храма, помимо парусии, также понимается кончина века (Карсон²⁸), а Ридербос пишет только о связи разрушения Храма с кончиной века²⁹. Однако, скорее всего, как свт. Иоанн Златоуст, так и эти исследователи предполагали, что речь идёт о связи всех трёх событий: разрушения Храма, парусии и кончины века, что вполне следует из самого евангельского текста Матфея³⁰.

26 Кузнецова В. Н. Евангелие от Марка. Комментарий. М., 2000. С. 233; Кузнецова В. Н. Евангелие от Матфея. Комментарий. М., 2002. С. 457.

27 Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т. 2. М., 2021. С. 253; Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. Кн. 6: Смерть и воскресение. М., 2017. С. 157–161.

28 Carson D.A. Matthew. Grand Rapids (Mich.), 2009. (The Expositor's Bible Commentary). P. 521.

29 Ridderbos H. The Coming of the Kingdom. Philadelphia (Pa.), 1962. P. 477.

30 Для более подробного ознакомления с взглядами исследователей см.: Blomberg C. L. Matthew. Nashville (Tenn.), 1992. (NAC; vol. 22). P. 353; Hagner D.A. Matthew 14–28. P. 688; France R. T. The Gospel of Matthew. Grand Rapids (Mich.), 2007. (NICNT). P. 688.

При этом зарубежные исследователи предпочитают, что мнение учеников относительно связи разрушения Храма и парусии ошибочно (например: Карсон, Ридербос, Хагнер). В то же время, ряд исследователей предположили, что вопрос о парусии не относится ко Второму пришествию, и вопрос о кончине века не относится к Концу. Так, Брей пишет:

«На самом деле они спрашивали Его, что будет признаком Его присутствия (парусии), и они связали это присутствие с разрушением Иерусалима, о котором Он говорил»³¹.

Относительно конца века ряд исследователей предположили, что это также относится к разрушению Иерусалима:

«Под концом века следует понимать конец еврейской эры, который соответствовал разрушению Иерусалима в 70 году нашей эры»³².

В то же время исследователи, раскрывая, каким образом вторая часть вопроса у евангелиста Луки (Лк. 21, 76) содержит в себе указание на парусию и кончину века (Мф. 24, 36), отмечали использование Лукой слова *ταῦτα* (множественное число). Бок пишет:

«Множественное число показывает, что, хотя падение Храма является основным вопросом, это не единственная тема. Речь идёт обо всех событиях, связанных с разрушением храма»³³.

В другом месте исследователь пишет, что Лука «освещает оба события, потому что для Иисуса разрушение Иерусалима похоже на последнее время»³⁴. Грин придерживается подобных взглядов, но обосновывает их, основываясь на ответе Спасителя, а не на вопросе учеников³⁵.

Однако немало исследователей склонны к тому, что анализируемый вопрос у евангелиста Луки касается только разрушения Иерусалима³⁶. Штайн, проводя сравнительный анализ с формулировкой Марка,

31 *Bray J. L. Matthew 24 Fulfilled. Powder Springs (Ga.), 1996. P. 25. См. также: Gentry K. L. The Olivet Discourse Made Easy. Brentwood (Tenn.), 2010. P. 46–57; Russell J. S. The Parousia: A Critical Inquiry into the New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming. London, 2018. P. 82–83.*

32 *Sprout R. C. Mark: An Expository Commentary. Orlando (Fla.), 2019. P. 321. См. также: Bray J. L. Matthew 24 Fulfilled. P. 10–23; Russell J. S. The Parousia. P. 22–25, 66–67; Gentry K. L. The Olivet Discourse Made Easy. P. 46–57.*

33 *Bock D. L. Luke. Vol. 2: (9:51 – 24:53). Grand Rapids (Mich.), 1996. (BECNT). P. 751.*

34 *Ibid. P. 735.*

35 *Green J. B. The Gospel of Luke. Grand Rapids (Mich.), 1997. (NICNT). P. 731.*

36 *Ellis E. E. The Gospel of Luke. Grand Rapids (Mich.), 1974. (New Century Bible). P. 243; Fitzmyer J. A. The Gospel According to Luke (X–XXIV). Garden City (N. Y.), 1985. (Anchor Bible).*

отмечает, что, согласно Луке, ученики «спросили, когда “эти события” (а не когда “все эти события” — Мк. 13, 4) произойдут». В результате пропуска слова «все» у Марка вопрос сводится к одному событию. Лука также изменил словосочетание Марка «вот-вот исполнится» (Мк. 13, 4) на «вот-вот произойдёт» (Лк. 21, 7), потому что термин Марка «исполнится» (συντελεῖσθαι) имеет больше апокалиптических коннотаций, связанных с ним, чем его аналог «произойдёт» (γίνεσθαι) у Луки. Лука (21, 11) также опустил слова Марка (13, 8) — «Это начало родовых болей», которые также могут иметь эсхатологические коннотации³⁷. Джонсон, отмечая, что в евангельском тексте Луки вопрос касается только разрушения Иерусалима, указывает на связь этого со «знамением»³⁸. При комментировании евангельского текста далеко не все исследователи предпринимают попытку предоставить, как их экзегеза соотносится с параллельными местами, однако важно отметить, что при анализе евангельского текста Луки исследователи предложили вполне обоснованную гипотезу о том, что вопрос учеников касается только разрушения храма.

При экзегезе евангельского текста Марка (13, 4) выводы авторов также противоречивы. Мы уже отметили, что отечественный исследователь, иеромонах Николай (Сахаров), предположил, что речь идёт только о разрушении Иерусалима. Спроул, подробно разбирая речь на Масличной горе согласно евангелисту Марку, доказывает, что вопрос учеников относится только к разрушению Иерусалима³⁹. Однако ряд авторов доказывает обратное. Штайн приводит подробный список исследователей, которые доказывали, что второй вопрос («всё сие») выходит за пределы первого вопроса («эти») и относится к событиям конца века⁴⁰. Геддерт, в свою очередь, отметил, что в евангельском тексте Марка тринадцатая глава «содержит поразительное количество двусмысленных выражений» (исследуемый стих не является исключением). Анализируя вопрос учеников, Геддерт приходит к следующим заключениям:

«Мы не можем с уверенностью сказать, что имели в виду ученики, спрашивая, когда эти события будут, а следовательно, «мы

P. 1331; *Stein R. H.* Luke. Nashville (Tenn.), 1992. (NAC; vol. 24). P. 512; *Wolter M.* The Gospel According to Luke. Vol. II: (Luke 9:51–24). Waco (Tex.), 2017. P. 415.

37 *Stein R. H.* Luke. P. 512.

38 *Johnson L. T.* The Gospel of Luke. P. 320.

39 *Sprout R. C.* Mark. P. 303–324.

40 *Stein R. H.* Mark. Grand Rapids (Mich.), 2008. (BECNT). P. 590.

не можем понять их второй вопрос, в котором задаётся вопрос о знамении. Мы не можем быть уверены, имеют ли ученики вообще в виду Конец»⁴¹.

Еще один важный аспект, который сильно затрудняет возможность прийти к однозначным выводам в отношении анализируемого стиха в Евангелии от Марка, заключается в том, что форма вопроса может пониматься как один вопрос, выраженный в двух параллельных предложениях, а с другой стороны, её можно понимать как два отдельных вопроса. Так, Лейн пишет:

«Ученики задали *один* вопрос, выраженный в двух параллельных предложениях. Оба предложения относятся к предсказанию Иисуса» (Мк. 13, 3).

Напоминая, что «в семитском параллелизме второе предложение может расширять или объяснять первое», исследователь дальше доказывает, что ученики «считали, что падение Иерусалима и разрушение его святилища является прелюдией к завершению. И таким образом их вопрос свидетельствует о безоговорочной вере в слово Иисуса и о глубокой озабоченности»⁴². Штайн также пишет в пользу того, что ученики задали по сути один вопрос. Однако он предполагает, что разница двух предложений этого вопроса «заключается не в различии упомянутых событий, а в различных аспектах одного и того же события: времени (*πότε*) и знаке (*σημεῖον*), связанном с ним»⁴³. Таким образом, мы видим, что анализ данного аспекта также может использоваться как за, так и против того, что в данном стихе речь идёт только о разрушении Храма.

Выше мы отметили, что в отличие от евангельского текста Марка евангелист Лука убирает слова, которые могут свидетельствовать об эсхатологическом характере вопроса учеников, а именно: *ταῦτα πάντα* (все эти события) и *συντελεῖσθαι* (совершится)⁴⁴ (Мк. 13, 4). Однако, как отмечает Штайн, *συντελεῖσθαι* «не следует понимать как технический термин, относящийся к концу времён. Лучше всего его понимать

41 Stein R. H. Mark. Grand Rapids (Mich.). P. 304–305.

42 Lane W. L. The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes. Grand Rapids (Mich.), 1974. (NICNT). P. 454–455.

43 Stein R. H. Mark. P. 590.

44 Об эсхатологических коннотациях глагола *συντελεῖσθαι* см.: Collins A. Y. Mark: A Commentary. Minneapolis (Minn.), 2007. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). P. 602; Lohmeyer E. Das Evangelium des Markus. Gottingen, 1957. S. 269.

как относящийся к завершению разрушения, упомянутого в Мк. 13, 2. Нет необходимости интерпретировать это в свете Евангелия от Матфея (24, 3). Лучше всего это истолковывать в свете контекста, в котором оно встречается у Марка — пророчество Иисуса о суде» (13, 2)⁴⁵. Относительно эсхатологического мотива, заключающегося в *ταῦτα πάντα*, аргументация в основном построена на том, как этот стих передал евангелист Матфей, а не на особенностях евангельского текста Марка⁴⁶. В целом, на аргументы в пользу того, что форма вопроса учеников, согласно евангелисту Марку, подразумевает не только разрушение Храма, но и Конец, существуют довольно убедительные контраргументы.

Также некоторые исследователи предложили свои гипотезы исходя из использования евангелистами слова «знамение» (σημεῖον). Геддерт, проведя подробный анализ использования σημεῖον в Евангелии от Марка⁴⁷, приходит к выводу, что в Малом апокалипсисе Иисус отказывается дать какой-либо знак ученикам⁴⁸. В другой своей книге исследователь предположил:

«Что, если Иисус критикует точку зрения учеников и учит, что никакое знамение не поможет им построить календарь конца времени? Что, если весь ответ Иисуса ученикам следует из предположения, что никто не знает и не может знать, когда наступит Конец»⁴⁹.

Таким образом, Геддерт предполагает, что ответ Иисуса на вопрос учеников свидетельствует о неуместности желания учеников узнать хронологию будущих событий. Иными словами, что конкретно имели в виду ученики в своём вопросе — это не столь важно. Само их стремление «построить календарь конца времени» порочно, и его нужно направить совсем в другое русло. Подобные взгляды предложили и другие исследователи⁵⁰.

Кратко подытоживая анализ гипотез зарубежных исследователей, отметим, что их разнообразие едва ли позволяет обозначить согласие хотя бы по одному из вопросов. Дальше необходимо рассмотреть аргументы в пользу той или иной гипотезы и, таким образом, доказать

45 Stein R. H. Mark. P. 591.

46 См об этом: Cranfield C. E. B. The Gospel According to Saint Mark: An Introduction and Commentary. Cambridge, 2017. P. 393–394.

47 Geddert T. J. Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology. Sheffield, 1989. P. 29–58.

48 Ibid. P. 234.

49 Geddert T. J. Mark. Scottsdale, 2001. (BCBC). P. 302.

50 Кузнецова В. Н. Евангелие от Марка. С. 233; Turner D. L. Matthew. Grand Rapids (Mich.), 2008. P. 569.

их обоснованность или необоснованность. Однако, прежде чем перейти к оценке гипотез, кратко проведём **текстологический анализ**.

Разночтений относительно исследуемых текстов мы встречаем несколько. Относительно Евангелия от Матфея мы встречаем одно разночтение: в ряде рукописей перед «кончина века» (συντελείας τοῦ αἰῶνος) добавлен артикль τῆς⁵¹. В Евангелии от Марка разночтение сводится к форме глагола μέλλω (намереваться, надлежать). Почти во всех рукописях форма данного глагола — μέλλη⁵² (настоящее время, активный залог, индикатив, 3-е лицо, единственное число), однако в кодексе Безы форма данного глагола — μέλλει (настоящее время, активный залог, конъюнктив, 3-е лицо, единственное число)⁵³. В евангельском тексте Луки мы встречаем два разночтения. При этом все они находятся в кодексе Безы⁵⁴. Первая особенность текста кодекса Безы — отсутствие частицы οὐν (итак, следовательно). Прежде чем перейти к анализу последнего разночтения, отметим, что все вышеприведённые разночтения не являются критически важными (по крайней мере, в пределах темы данной статьи), и потому их анализ не представляет существенного интереса.

Второе и последнее разночтение евангельского текста Луки: вместо ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι («когда все эти события произойдут») в кодексе Безы мы читаем: τῆς Σῆς ἐλεύσεως («Твоего пришествия»). Учитывая сравнительно позднюю датировку кодекса Безы (V–VI в.) и его особенности⁵⁵, вполне логично отдавать предпочтение прочтению других рукописей (также учитывая, что в данном месте они единоголосны) и считать прочтение кодекса Безы позднейшим редактированием.

Чем можно объяснить изменение первоначального текста? Выше мы отметили, что евангелист Лука предоставил такую форму вопроса учеников, в которой отсутствуют даже намёки на эсхатологическое содержание (исключение составляет разве что ταῦτα). Потому вполне вероятно, что автор кодекса Безы предпринял попытку согласовать евангельский текст Луки с другими синоптиками и, таким образом, ввёл эсхатологическое содержание вопроса учеников. Таким образом,

51 Novum Testamentum Graece / ed. E. Nestle, K. Aland. Stuttgart, 282012. (NANTG). P. 79.

52 Ibid. P. 158.

53 *Read-Heimerdinger J., Rius-Camps J. A Gospel Synopsis of the Greek Text of Matthew, Mark and Luke. A Comparison of Codex Bezae and Codex Vaticanus. Leiden, 2014. P. 176.*

54 Novum Testamentum Graece. P. 271; *Read-Heimerdinger J., Rius-Camps J. A Gospel Synopsis of the Greek Text of Matthew, Mark and Luke. P. 176.*

55 *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 2013. С. 73–77.*

прочтение, предоставленное в кодексе Безы, может свидетельствовать о том, что понимание вопроса учеников, как сводящегося только к разрушению Храма, вызвало экзегетические затруднения. Однако в любом случае — как единогласие манускриптов, так и их датировка свидетельствуют о том, что изначальным прочтением является вариант ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι («когда эти события должны произойти») (Лк. 21, 7; RSO). А вариант кодекса Безы может свидетельствовать о том, что изначальное прочтение вызвало трудности с пониманием.

Лингвистический и историко-культурный анализ

Переходя к лингвистическому анализу, предоставим разбор слова «парусия». Само слово παρουσία буквально переводится как «присутствие», «прибытие», и авторами Нового Завета было заимствовано из эллинистического мира, в котором оно обычно использовалось для обозначения присутствия той или иной личности, и особенно для визита царских или официальных лиц⁵⁶. Апостол Павел неоднократно использует его для описания своего прибытия или других христиан к другим христианам (1 Кор. 16, 17; 2 Кор. 7, 6–7; 10, 10; Флп. 1, 26; 2, 12). И даже когда речь идёт о парусии Иисуса, едва ли можно говорить о техническом термине, который указывает на Второе Пришествие Иисуса Христа. В одном из словарей указано, что в Евангелии от Матфея (24, 3. 27. 39), а также в послании Иакова (Иак. 5, 7–8) парусия Иисуса указывает на Его пришествие в суде над Иерусалимом⁵⁷.

Райт пишет:

«Само слово парусия напоминает сцену, знакомую по многим эллинистическим и римским письмам, когда царь или император наносит государственный визит в город или провинцию»⁵⁸.

Вполне вероятно, что апостолы, как и их современники, ожидали в лице Мессии Могущественного Царя⁵⁹, который освободит их от римского гнёта и принесёт годы изобилия и процветания еврейскому на-

56 Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement. New York (N. Y.), 1996. P. 1343.

57 Parkhurst J. A Greek and English Lexicon to the New Testament. London, 1845. P. 470.

58 Wright N. T. Paul: In Fresh Perspective. Minneapolis (Minn.), 2005. P. 55.

59 О мессианских ожиданиях эпохи Второго храма см.: Парахин С. Вход Господень в Иерусалим в контексте христологии евангелиста Марка (Мк. 11, 9–10). Сергиев Посад, 2019. С. 11–22.

роду. Учитывая события, предшествующие речи на Масличной горе, а именно торжественный вход в Иерусалим, очищение Храма, критику и полный разрыв с религиозной элитой того времени, предсказание о разрушении храма (Мф. 21, 1–16; 23, 1 — 24, 2), вполне вероятно, что все эти события и побудили апостолов спросить, когда будет Его парусия — прибытие в царской силе и власти Мессии. Райт так пишет об этом:

«Ученики пришли в Иерусалим, ожидая, что Иисус воцарится как законный царь. Стало быть, к Иисусу должна перейти власть, символизируемая Храмом. И вдруг шокирующее известие: этот переход власти сопряжён с буквальным и метафорическим разрушением Храма, чей конец Иисус постоянно предрекал и который даже символически разрушил. Эта пророческая Весть о разрушении Храма теперь звучала как Весть о «приходе» Иисуса в качестве законного и оправданного царя. Ученикам захотелось знать: когда Иисус будет поставлен царём?»⁶⁰

Таким образом, вопрос учеников вполне логичен и вопрос о парусии едва ли может подразумевать Второе Пришествие. Если учесть, что апостолы до самого конца отказывались понять, что Христу надлежит пострадать и воскреснуть из мертвых (Мф. 16, 22; 20, 19–23 и др.), то предположение, что во время своего вопроса на Масличной горе они верили, что Он не только покинет их, но и потом возвратится как Судья всей вселенной (что подразумевает Второе Пришествие) — выглядит крайне нелогично.

Переходя к анализу понятия «кончина века» (συντελείας τοῦ αἰῶνος), важно отметить, что даже переводы Священного Писания в данном отношении не единогласны. В некоторых συντελείας τοῦ αἰῶνος переведено как «конец мира (вселенной)» (CRV, RBT, KJV, NLT), в других предоставлен перевод — «конец века» (RSO, NAS, ESV, NIV). «Конец мира» — это ошибочный перевод, поскольку: во-первых, αἰῶνος⁶¹, главным образом, означает определённый временной период — эпоху, а не вселенную (мир)⁶²; во-вторых, в греческом языке есть слово, которое обозначает мир — κόσμος, и если бы имелся в виду конец мира, вполне логично ожидать соответствующее слово; в-третьих, такое прочтение игнорирует исторический контекст описываемых событий. Райт пишет:

60 Райт *H. T.* Иисус и победа Бога. М., 2004. С. 311.

61 *Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon.* P. 45.

62 *Лопухин А. П.* Толковая Библия. С. 366.

«У учеников не было оснований ждать конца света. Им и в голову не могло прийти, что история мира, Израиля или Иисуса включает конец света или нисхождение на облаке Иисуса или кого бы то ни было ещё. Они даже не думали, что Иисус будет от них взят, — что уж говорить о его возвращении! Иисусу пришлось бы нелегко, пожелай Он внушить им столь необычное и нееврейское представление: судя по Евангелиям, они были не всегда на высоте, когда требовалось усвоить даже переосмысление знакомых идей»⁶³.

Таким образом, очевидно, что ученики не спрашивали, да и едва ли могли спрашивать о том, когда наступит конец мира. Скорей всего их интерес был продиктован традиционной иудейской апокалиптической концепцией «двух веков» (настоящий век — *הַזֶּה עוֹלָם הַזֶּה* *olam hazze* / будущий век — *הַבָּא עוֹלָם הַבָּא* *olam habba*)⁶⁴.

В пользу того, что, когда апостолы слышали от Христа предсказание о разрушении Храма, у них возникли ассоциации с окончанием настоящего века, свидетельствуют литературные памятники периода второго Храма. Из них мы узнаём следующее: евреи не считали, что второй Храм является исполнением пророческих обетований, данных относительно будущего Храма (Ис. 56, 1–8; 60, 3–7. 10–14), и ожидали нового Храма. Например, Товит в своём завещании говорит:

«Иерусалим будет пустынею, и дом Божий в нём будет сожжён и до времени останется пуст. Но опять Бог помилует их и возвратит их в землю; и воздвигнут дом Божий, не такой, как прежний, доколе не исполнятся времена века. И после того возвратятся из плена и построят Иерусалим великолепно, и дом Божий восстановлен будет в нём на все роды века, — здание величественное, как говорили о нем пророки» (Тов. 14, 4–5).

Важно помнить, что книга написана в то время, когда уже был отстроен второй Храм. В целом ожидание нового храма мы встречаем в следующих книгах: 2 Мак. 2, 7; 1 Ен. 17, 127; Юб. 1, 15–17; Завет Вениамина 9, 2 / Заветы двенадцати патриархов; Орак. Сив. 5, 400–402. Ожидание нового храма мы также встречаем в храмовом свитке кумранских рукописей (11Q19 29, 8–10):

63 *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 314.

64 О традиционной иудейской апокалиптической концепцией «двух веков» см.: *Тодиев А. А.* К вопросу об истоках иудейской межзаветной апокалиптики // Известия Иркутского государственного университета. 2017. Т. 20. С. 180–189.

«Я пребуду с ними во веки вечные и освящу храм Мой славою Своею, которая будет обитать во храме — слава Моя до дня благословения, в который Я воздвигну святой храм Мой и приготовлю все дни по завету, который заключил Я с Иаковом в Бетэле, и освящу храм Мой славою».

Постройка нового храма была тесно связана с наступлением «будущего века» и окончанием «настоящего века»⁶⁵. Таким образом, свидетельства памятников литературы Второго храма дают веские основания в пользу того, что когда ученики услышали предсказание о разрушении храма, то вполне логично, что они подумали и о пришествии конца века.

Оценка гипотез, формирование и аргументация собственной гипотезы

Проанализировав историко-культурный контекст, мы видим, что гипотезы о том, что вопрос учеников относится ко Второму пришествию, не имеют достаточно веских обоснований. С одной стороны, ученики к тому времени ещё даже не могли принять, что Христу надлежит пострадать и воскреснуть, не говоря уж о вере в то, что после этого Он вознесётся на небо, ниспослёт им Святого Духа и спустя то или иное время придёт судить всех людей. Поэтому мы приходим к следующему заключению: задавая свой вопрос, апостолы хотели узнать, когда Иисус придёт в полноте мессианской власти и силы. Для учеников исполнение пророчества Иисуса Христа о падении Иерусалима было тесно связано с Его пришествием (парусией) в полноте мессианской власти и силы.

В то же время, как отмечает Гентри, Иисус в Своей речи на Масличной горе «старательно избегает термина “парусия” для описания событий падения Иерусалима, хотя Он использует слово ἐρχόμενον (“пришествие”) в ключевом стихе в Мф. 24, 30»⁶⁶. Исследователь также указывает, что единственный случай использования «парусия» при предсказании падения Иерусалима (Мф. 24, 27) служит прямым указанием на то, что парусия не произойдёт тогда⁶⁷. Таким образом, ученики, спрашивая о парусии, имели в виду мессианское пришествие Иисуса при исполнении

65 См. об этом: *McKelvey R.J. The New Temple: The Church in the New Testament. London, 1969. P. 77–90; Сандерс Э. П. Иисус и иудаизм. М., 2012. С. 107–124.*

66 *Gentry K.L. The Olivet Discourse Made Easy. P. 132. См. также: Bray J.L. Matthew 24 Fulfilled. P. 129–138.*

67 *Ibid.*

Его пророчества о падении Иерусалима. Иисус в Своём ответе указал, что парусия тогда не произойдёт. Такой вывод может показаться неубедительным, поскольку подразумевает, что Иисус и Его ученики имели в виду разное событие, при этом используя одно и то же слово «парусия»⁶⁸. Поэтому важно привести аргументы в пользу данного вывода.

В первую очередь отметим, что такое объяснение не противоречит и даже подтверждает тот факт, что ученики к этому времени не могли предполагать второго пришествия Иисуса, не говоря уже о том, чтобы интересоваться признаками его наступления. Мы отмечали, что довольно многие исследователи предположили, что связь между парусией и падением Иерусалима в представлении учеников была ошибочной. Помимо аргументов, приводимых исследователями, можно указать ещё один аргумент в пользу того, что связь между парусией и падением Иерусалима в представлении учеников была ошибочной, а именно: Иисус, прежде чем говорить о парусии, предсказал, что события при падении Иерусалима не будут соответствовать парусии (Мф. 24, 27).

Таким образом, Спаситель сначала исправил представления учеников, а потом уже изложил учение о парусии. С другой стороны, свидетельство о том, что Иисус исправляет представления учеников о связи между парусией и падением Иерусалима (Мф. 24, 27), указывает и на то, что ученики под парусией имели в виду не то событие, которое подразумевал Иисус. Если для учеников парусия была связана с падением Иерусалима, то для Иисуса она предоставляет иное событие — Второе пришествие. Таким образом, гипотеза о том, что Иисус и ученики под «парусией» видели разные события, имеет обоснования и вполне логична.

Также важно отметить, что исследователи, которые предполагают, что вопрос учеников относится ко Второму пришествию, не предоставляют аргументы в пользу своих гипотез. Такие взгляды обычно принимаются как само собой разумеющееся и обосновываются экзегезой последующей речи Иисуса Христа (Мф. 24, 4–51), которая, в свою очередь, в значительной мере обусловлена тем, что вопрос учеников относится ко Второму пришествию. Вполне ожидаемо, что при такой экзегезе не учитываются некоторые аспекты анализа историко-культурного контекста, а в некоторых случаях и аспекты лингвистического анализа. Такие наблюдения показывают неубедительность предположения, что вопрос учеников относится ко Второму пришествию и косвенно

68 Райт во избежание этого затруднения, явно упускает из виду то, что Иисус в Своём ответе говорит о парусии.

подтверждают, что они спрашивали о пришествии Иисуса в полноте мессианской власти и силы, которое, в их представлении, было связано с исполнением пророчества о падении Иерусалима.

Гипотезы о том, что ученики спрашивали о признаках конца мира, также имеют шаткие обоснования. Они скорее продиктованы неправильным переводом αἰῶνος как «мир», а не как «век». Спрашивая о признаках конца века, ученики, вероятно, хотели узнать, когда окончится настоящий век и наступит будущий. Учитывая, что наступление будущего века было неразрывно связано с разрушением существующего храма, вполне логично, что когда ученики услышали предсказания Иисуса об этом (Мф. 24, 2), они увязали эти события воедино. А поскольку будущий век был неразрывно связан с пришествием Мессии, то естественно, что ученики спросили и о признаках парусии Иисуса — пришествия в полноте мессианской власти и силы.

Также важно провести оценку гипотез, цель которых согласовать различные формы вопроса учеников, предоставленных синоптически-ми евангелистами. В целом, суть этих гипотез можно выразить словами Бока:

«Хотя вторая часть вопроса представлена с разным акцентом в параллелях, вопросы, по сути, те же. Рассказ Луки кажется самым компактным»⁶⁹.

Можно с уверенностью предположить, что ученики в первую очередь и главным образом спрашивали о разрушении Иерусалимского храма, когда это произойдёт (Мф. 24, 3а; Мк. 13, 4а; Лк. 21, 7). А учитывая, что они видели в Иисусе Обетованного Мессию (Мф. 16, 16; 20, 21), то, услышав предсказание о разрушении Храма, они предположили, что наконец пришло время, когда их Учитель покажет полноту Своей мессианской власти и силы, и таким образом наступит конец настоящего века. И во второй части вопроса они спросили именно об этом. Матфей (24, 3б) записал этот вопрос более подробно: «...и какой признак Твоего пришествия (в полноте мессианской власти и силы) и кончины века?» (настоящего века, предшествующего будущему мессианскому веку). Марк (13, 4б) и Лука (21, 7б) записали вопрос более кратко: «...когда всё сие должно совершиться?» — при этом подразумевая то же самое. И даже если сводить форму вопроса евангелистов Марка и Луки как относящуюся исключительно к разрушению Храма, важно помнить, что в историко-культурном контексте жизни Иисуса Христа это

69 Bock D. L. Luke. P. 752.

было тесно связано с пришествием Мессии (будущего мессианского века) и окончанием настоящего века. Так что вопросы учеников, предоставленные синоптическими евангелистами, по сути те же, несмотря на их отличия. Правильными или неправильными были представления учеников и их современников — это отдельный вопрос, который выходит за границы данного исследования.

Вывод

Проанализировав вопрос учеников на Масличной горе, мы отметили, что наиболее распространённый вариант объяснения сводится к тому, что ученики задали два вопроса: первый — относительно даты разрушения Иерусалимского храма, второй — относительно признаков Второго пришествия и конца мира. Относительно первого вопроса всё довольно однозначно. Однако второй вопрос стал источником значительного разнообразия гипотез. Поэтому, прежде чем сформулировать собственную гипотезу, сначала была проанализирована святоотеческая экзегеза, затем экзегеза отечественных и зарубежных исследователей. Проведя текстологический, лингвистический и историко-культурный анализ, были отмечены слабые стороны аргументаций предложенных гипотез. Исследователи чаще всего упускают из виду тот факт, что ученики к этому времени ещё не верили, что Иисусу надлежит пострадать и воскреснуть, не говоря уже о понимании Второго пришествия. Также некоторые авторы упускают из виду то, что ученики спрашивали о конце века (*αἰῶνος*), а не о конце мира (*κόσμος*). Автор пришел к выводу, что вторым вопросом ученики хотели узнать, какие признаки того, когда Иисус придёт как «полноценный» Мессия, со всей надлежащей Ему силой и властью, и когда наступит конец настоящего века. Согласовывая различные формы вопроса учеников, предоставленные синоптическими евангелистами, было проанализировано значительное количество гипотез исследователей. Автор предложил новые аргументы в пользу гипотезы, суть которой сводится к тому, что вопрос учеников по сути одинаков, однако каждый евангелист выразил его по-разному: Матфей более подробно, а Марк и Лука более компактно.

Источники

- Ambrosius Mediolanensis*. Expositio evangelii secundum Lucam // PL. T. 15. Col. 1527–1831.
- Augustinus Hipponiensis*. De consensu evangelistarum // PL. T. 34. Col. 1041–1229.
- Cyrellus Alexandrinus*. Commentarii in Lucam // PG. T. 72. Col. 475–949.
- Cyrellus Alexandrinus*. Commentarium in Sanctum Lucam: in 2 vol. / transl. P. R Smith. Vol. 2. Oxford: University Press, 1859.
- Eusebius Hieronymus*. Commentaria in evangelium sancti Matthaei // PL. T. 26. Col. 15–219.
- Euthymius Zigabenus*. Commentaria in quattuor evangelia // PG. T. 129. Col. 107–1501.
- Joannes Chrysostomus*. In Mattheum (homiliae 55–90) // PG. T. 58. Col. 471–794.
- Novum Testamentum Graece / ed. E. Nestle, K. Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Read-Heimerdinger J., Rius-Camps J.* A Gospel Synopsis of the Greek Text of Matthew, Mark and Luke. A Comparison of Codex Bezae and Codex Vaticanus. Leiden: Brill, 2014.
- Августин Аврелий, блж.* О согласии евангелистов // *Он же*. Творения: в 4 т. Т. 2. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 2000. С. 74–315.
- Амвросий Медиоланский, свт.* Изъяснение Евангелия от Луки. Кн. 10 // *Он же*. Собрание творений: в 10 т. Т. 8. Ч. 2. М.: ПСТГУ, 2020. С. 369–483.
- Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 1998.
- Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. Минск: Лучи Софии, 2013.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Матфея. В трех частях. Ч. 3. М.: Синодальная типография, 1864.
- Толкование Евангелия от Матфея и толкование Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским, двенадцатого века учёным монахом Евфимием Зигабеном. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000.

Литература

- Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2005.
- Боголепов Д. П.* Руководство к толковому чтению Четвероевангелия и книги Деяний Апостольских. М.: Типо-литография т-ва «Вл. Чичерин», 1910.
- Гладков Б. И.* Толкование Евангелия. М.: Столица, 1991.
- Десницкий А.* Введение в библейскую экзегетику. М.: ПСТГУ, 2011.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т. 2. М.: ББИ, 2021.
- Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. В 6 кн. Кн. 6: Смерть и воскресение. М.: Эксмо, 2017.

- Бухарев И., прот.* Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Изд. т-ва «В. В. Думнов, наследники братьев Салаевых», 1899.
- Кузнецова В. Н.* Евангелие от Марка. Комментарий. М.: Общедоступный Православный университет, 2000.
- Кузнецова В. Н.* Евангелие от Матфея. Комментарий. М.: Общедоступный Православный университет, 2002.
- Лопухин А. П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под ред. А. П. Лопухина: в 7 т. Т. VI: Четвероевангелие. М.: Дарь, 2009.
- Лопухин А. П.* Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Новый Завет. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1895.
- Лопухин А. П.* Руководство к Библейской истории Нового Завета. СПб.: Тузов, 1889.
- Мецгер Б. М., Эрман Б. Д.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / пер. с англ. М.: ББИ, 2013. (Серия «Современная библеистика»).
- Николай (Сахаров), иером.* Евангелие от Марка. Учебное пособие. Сергиев Посад: МДА, 2019.
- Парахин С.* Вход Господень в Иерусалим в контексте христологии евангелиста Марка (Мк. 11, 9–10). Сергиев Посад: МДА, 2019.
- Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога / пер. с англ. Г. Ястребова. М.: ББИ, 2004.
- Сандерс Э. П.* Иисус и иудаизм / пер. с англ. А. Л. Чернявского. М.: Мысль, 2012.
- Тодиев А. А.* К вопросу об истоках иудейской межзаветной апокалиптики // Известия Иркутского государственного университета. 2017. Т. 20. С. 180–189.
- Феофилакт Болгарский, архиеп.* Толкование на Евангелие от Луки. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2013.
- Blomberg C. L.* Matthew. Nashville (Tenn.): Broadman, 1992. (NAC; vol. 22).
- Bock D. L.* Luke. Vol. 2: (9:51 — 24:53). Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 1996. (BECNT).
- Bray J. L.* Matthew 24 Fulfilled. Powder Springs (Ga.): American Vision, 1996.
- Carson D. A.* Matthew. Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 2009. (The Expositor's Bible Commentary).
- Collins A. Y.* Mark: A Commentary. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2007. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Cranfield C. E. B.* The Gospel According to Saint Mark: An Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Culpepper R. A.* Mark. Macon (Ga.): Smyth and Helwys Publishing, 2007. (SCHBC).
- Ellis E. E.* The Gospel of Luke. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1974. (New Century Bible).
- Fitzmyer, J. A.* The Gospel According to Luke (X–XXIV). Garden City (N. Y.): Doubleday, 1985. (Anchor Bible; vol. 28a).
- France R. T.* The Gospel of Matthew. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2007. (NICNT).
- Geddert T. J.* Mark. Scottsdale (Pa.): Herald Press, 2001. (BCBC).
- Geddert T. J.* Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

- Gentry K. L.* The Olivet Discourse Made Easy. Brentwood (Tenn.): Apologetics Group, 2010.
- Green J. B.* The Gospel of Luke. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1997. (NICNT).
- Hagner D. A.* Matthew 14–28. Dallas (Tex.): Word Books Publisher, 1995. (WBC; vol. 33b).
- Johnson L. T.* The Gospel of Luke. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1997.
- Lane W. L.* The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1974. (NICNT).
- Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1996.
- Lohmeyer E.* Das Evangelium des Markus. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1957.
- McKelvey R. J.* The New Temple: The Church in the New Testament. London: Oxford University Press, 1969.
- Moloney F. J.* The Gospel of Mark. Peabody (Mass.): Hendrickson, 2002.
- Porter S. E.* Idioms of the Greek New Testament. Biblical Languages: Greek 2. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Parkhurst J.* A Greek and English Lexicon to the New Testament. London: Gilbert and Rivington, 1845.
- Ridderbos H.* The Coming of the Kingdom. Philadelphia (Pa.): Presbyterian and Reformed, 1962.
- Russell J. S.* The Parousia: A Critical Inquiry into the New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming. London: Forgotten Books, 2018.
- Sproul R. C.* Mark: An Expository Commentary. Orlando (Fla.): Reformation Trust Publishing, 2019.
- Stein R. H.* Luke. Nashville (Tenn.): Broadman, 1992. (NAC; vol. 24).
- Stein R. H.* Mark. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2008. (BECNT).
- Talbert C. H.* Matthew. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2010. (Paideia).
- Turner D. L.* Matthew. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2008. (BECNT).
- Walvoord J. F.* Matthew: Thy Kingdom Come. Chicago (Ill.): Moody, 1974.
- Wolter M.* The Gospel According to Luke. Vol. II: (Luke 9:51–24). Waco (Tex.): Baylor University Press, 2017.
- Wright N. T.* Paul: In Fresh Perspective. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2005.

БОГОСЛОВСКО- ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ ПЕРЕВОДЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ «BYZANTINISCHER TEXT DEUTSCH — DIE EVANGELIEN» (BTD) (НА МАТЕРИАЛЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА)

Часть V

Монах Нил (Лазаренко)

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

Для цитирования: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien» (BTD) (на материале Евангелия от Иоанна). Часть V // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 42–55. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.002

Аннотация

УДК 27-247

Данной, пятой по счёту, статьёй, посвящённой Евангелию от Иоанна, мы заканчиваем филологический и лингвистический разбор избранных мест Четвероевангелия в связи с новым переводом византийского текста на немецкий язык схиархимандрита Иустина Рауера (BTD). Возможно, данная статья в ещё большей мере, чем первые четыре, показывает, насколько вопросы перевода, филологии и лингвистики могут быть значимыми для богословского истолкования евангельского текста. В первом разделе тематизируется полисемия наречия ἄνωθεν и приводятся аргументы в пользу его перевода как «свыше», а не «заново, повторно». Во втором разделе, посвящённом переводу абсолютного (беспредикатного) употребления выражения Ἐγὼ εἶμι, иллюстрируется трудность адекватной

передачи смысловых нюансов греческого текста. Данное выражение в устах Иисуса звучит аллюзией на некоторые ветхозаветные тексты, относящиеся к Богу, и служит косвенным указанием на божество Иисуса. При этом оно сохраняет обычное значение самоидентификации. В третьем разделе доказываемся, что в евангельском и догматическом контексте выражения «отдать жизнь» и «положить душу» не всегда означают одно и то же. «Положить душу» предлагается как более адекватный вариант перевода греческого выражения ψυχή τίθέναι. Наконец, в четвёртом разделе лингвистически и богословски обосновывается предложенное ВТД новое понимание Ин. 17, 2.

Ключевые слова: Евангелие, перевод, византийский текст, полисемия, грамматика, текстуальные варианты, богословие.

Theological and Exegetical Foundations of Some Translation Solutions in BTД (Based on the Gospel of John)

Part 5

Monk Nil (Lazarenco)

PhD in Philology

Orthodoxe Mönchsskrite des Heiligen Spyridon

Lahnstraße 31, 56379 Geilnau, Germany

nil@spyridon-skrite.de

For citation: Nil (Lazarenco), monk. "Theological and Exegetical Foundations of Some Translation Solutions in BTД (Based on the Gospel of John). Part 5". *Theological Herald*, no. 1 (44), 2022, pp. 42–55 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.002

Abstract. The present article is the last one in the series of articles devoted to the Four Gospels. It deals with the Gospel of John. More than the previous four articles the present one shows how closely philology, linguistics, and theology are intertwined. In the first section we discuss the polysemy of the Greek word ἄνωθεν used in John 3 and we provide arguments for interpreting it as «from above» and not «again» as it is done often. The second section is devoted to the absolute usage of the expression Ἐγώ εἰμι. Theological connotations of this phrase can hardly be conveyed in translations. This expression on the lips of Jesus alludes to a number of the Old Testament passages, where God speaks about Himself that «he is». In this way the expression is an indirect witness to the divinity of Jesus. At the same time it retains its basic meaning of self-identification. The third section deals with the expression ψυχή τίθέναι. We show that in the scriptural and dogmatic contexts the meaning of «laying down one's life» is not identical with that of «laying down one's soul». The second option is a better translation of the Greek phrase. Finally, in the fourth section we provide linguistic and theological reasons for the uncommon rendering of John 17, 2 by the BTД.

Keywords: the Gospel, translation, Byzantine text, polysemy, grammar, textual variants, theology.

1. Как переводить ἄνωθεν в Ин. 3, 3 и 3, 7?

В третьей главе Евангелия от Иоанна Иисус ведёт беседу с фарисеем Никодимом о необходимости рождения от воды и Духа, для того чтобы войти в Царство Божие. В стихах 3 и 7 упоминается «рождение ἄνωθεν», являющееся параллелью к рождению от воды и Духа. В славянской традиции ἄνωθεν в этих стихах переводится как «свыше»¹. Однако в ряде новых переводов находим «заново». Так, ESV даёт «born again»; новый немецкий перевод Бойтлера (Beutler), вышедший в 2013 г. вместе с комментарием ко всему Евангелию, даёт «von neuem geboren werden». Отметим сразу, что оба значения зафиксированы в словарях. Как же следует переводить: «родиться свыше» или «родиться заново»? Начнём с того, что в первом из этих значений понятие ἄνωθεν употребляется гораздо чаще. Кроме того, это изначальное значение слова, мотивированное его морфологией. «Заново», «повторно» является развитием этого значения². Чем обусловлен отказ некоторых переводчиков от более обычного значения в пользу вторичного и сравнительно редкого? Бойтлер отвечает: непосредственным контекстом³. Очевидно, он имеет в виду реакцию Никодима на слова Иисуса: «если кто не родится ἄνωθεν, не может увидеть Царствия Божия» (ст. 3). Никодим отвечает вопросом: «как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз (δεύτερον) войти в утробу матери и родиться?» (ст. 4). Таким образом, слово, употреблённое Никодимом, используется как ключ для истолкования ἄνωθεν. Оправдан ли такой подход? Ведь евангелист Иоанн подчёркивает полное непонимание Никодимом предмета, о котором Иисус ведёт речь. Представляется вполне вероятным предположение, что употребление Никодимом слова δεύτερον отражает его собственное понимание употреблённого Иисусом ἄνωθεν, и это неверное понимание отдельного слова соответствует его неведению относительно самого предмета беседы. Для подтверждения этого тезиса рассмотрим внимательнее производное значение ἄνωθεν как «заново».

- 1 Кроме церковнославянского и синодального перевода (RSO), «свыше» дают CRV и еп. Кассиан (CAS).
- 2 Можно предполагать следующую цепочку развития значений ἄνωθεν (чему могла способствовать экстралингвистическая реальность чтения написанного текста, предполагающая совпадение понятий «верха» и «начала»): читать сверху — читать с начала — читать сначала / читать заново, повторно.
- 3 «Von ihr (Neugeburt) ist auf jeden Fall im unmittelbaren Anschluß die Rede» (Beutler J. Das Johannesevangelium. Kommentar. Freiburg im Breisgau, 2013. S. 136).

В этом значении на первом плане стоит не компонент «новизны» (обычно выражающийся прилагательным *καινός* и его производными), а компонент «повторения». Смысл этих компонентов не тождествен, ведь может иметь место «повторение старого». Если «новое», с которым мы имеем дело, есть лишь «повторение старого», то оно является новым только с точки зрения хронологии (по-немецки *jüngster*, а не *neu*; ср. также русское словосочетание «последние новости», где понятие «новизны» нивелируется — на что указывает наличие синонимичного выражения «последние известия», — а на первом плане находится семантический компонент «недавности, свежести»). Такое «новое» не является «сущностно новым». Почему нельзя приписывать Иисусу употребление слова *ἄνωθεν* в значении «заново, повторно»? Потому что рождение, о котором Он говорит, это нечто «сущностно новое», *καινόν*, а не просто «повторение» первого рождения. Так что *ἄνωθεν* как «заново» в устах Иисуса просто филологически неадекватно. Однако оно вполне уместно в устах ничего не понимающего Никодима: он истолковывает *ἄνωθεν* как «повторение» обычного, телесного, рождения. Ориген в толковании Послания апостола Павла к Римлянам пишет по данному поводу следующее: «*Graeci ἄνωθεν dicunt, qui sermo utrumque significat, et “denuo”, et “de superioribus”. In hoc ergo loco, quia qui baptizatur a Jesu, in Spiritu Sancto baptizatur, non ita “denuo” dicitur, ut “de superioribus” intelligi conveniat; nam “denuo” dicimus, cum eadem quae gesta sunt repetuntur: hic autem non eadem nativitas repetitur vel iteratur, sed terrena hac ommissa, de superioribus suscipitur nova nativitas*» («ведь мы говорим “*denuo*”, когда повторяется то же, что совершилось. В данном же месте не повторяется то же рождение <...> но воспринимается новое рождение свыше»)⁴.

Приведём дополнительные аргументы в пользу понимания *ἄνωθεν* в 3, 3 и 7 как «свыше». В конце той же третьей главы *ἄνωθεν* однозначно употребляется в значении «свыше»:

Ὁ ἄνωθεν Ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστί καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί (Ин. 3, 31).

RSO: «Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли земный и есть и говорит, как сущий от земли; Приходящий с небес (дословно: с неба) есть выше всех».

4 Origenes. Commentarii in epistolam ad Romanos V, 8 // PG. 14. Col. 1038B:5–12. Цитата приводится по словарю Лэмпа: Lampe G. W. H. (Ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1972. P. 166.

В этом тексте, где под «Приходящим свыше» подразумевается сам Иисус (ср.: Ὑἱὸς Ἀνθρώπου в Ин. 3, 13), ἄνωθεν синонимично словосочетанию ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, употреблённому в параллельном члене фразы. Существительное οὐρανός в еврейской традиции — одно из обозначений Бога. Перенеся данный параллелизм на начальные стихи третьей главы, получим тождество между понятиями «родиться свыше» и «родиться от Бога». В первой главе о принявших Иисуса Христа, уверовавших в Его имя, говорится, что «они родились от Бога» (ст. 13: ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν). В результате получаем следующий ряд родственных понятий: принять Иисуса Христа, уверовать в Его имя, родиться от Бога (1, 12–13), родиться свыше (3, 3–9), родиться от воды и Духа. Отметим, что при понимании ἄνωθεν в значении «свыше» — что значит «от Бога» — мы имеем в третьей главе ясное указание на божественность Святого Духа, поскольку «родиться свыше» в стихе 3 объясняется Иисусом в стихе 5 как «родиться от воды и Духа».

2. Смысловые нюансы абсолютного употребления формулы Ἐγὼ εἰμι в Евангелии от Иоанна

В Евангелии от Иоанна четыре раза говорится о намерении иудеев убить (или побить камнями) Иисуса. В одном случае причиной послужило «нарушение» Иисусом субботы (Ин. 5, 16). В двух случаях иудеи соблазнились тем, что Иисус «претендует» на равенство с Богом (Ин. 5, 18; 10, 31–33). Четвёртый случай — реакция на слова Иисуса (Ин. 8, 58): «πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι Ἐγὼ εἰμι» («прежде чем Авраам стал, Я есмь»). Забегая вперёд скажем, что, как и в предыдущих двух случаях, оппоненты разгневались на завуалированное указание Иисуса на Свою божественность. Поясним. С одной стороны, в этих словах есть намёк на вечное предсуществование Иисуса Христа (если Иисус старше Авраама, то, скорее всего, старше всех людей вообще) — идея, ясно выраженная в прологе Евангелия. С другой стороны, это старшинство выражено глаголом «быть» не в прошедшем времени («прежде чем был Авраам, был Я») — что грамматически было бы более естественно, если бы речь шла только о сравнении возраста — а в настоящем («Я есмь»). Это абсолютное (беспредикатное) употребление формулы Ἐγὼ εἰμι, усиленное своей неожиданностью с грамматической точки зрения, служит отсылкой к явлению Бога Моисею в горящем терновом кусте и открытию Божьего имени (тетраграммы) יהוה, которое в Септуагинте было

переведено как ὁ ὢν (причастие от глагола εἶμι)⁵. Это уже намёк не только на предсуществование Иисуса, а на тождество между Ним и Говорившим с Моисеем. Намёк на божественность усиливается противопоставлением между глаголом γίνομαι («становиться»), употреблённым по отношению к Аврааму, и глаголом εἶμι («быть»), относящимся ко Христу. Противопоставление «бытия» и «становления», хорошо известное из древнегреческой философии, подчёркивает «неизменность» и потому «божественность» Иисуса Христа⁶. Условно будем называть рассмотренное употребление выражения Ἐγὼ εἶμι богословским. В обычной речи эта формула употреблялась, как правило, с целью самоидентификации («это я»)⁷. В Евангелии от Иоанна мы встречаем это употребление в 9, 9, где бывший слепец идентифицирует себя как исцелённого Иисусом Христом: *Одни говорили: это Он; другие говорили: нет, но похож на Него. Он говорил: это Я* (Ин. 9, 9; CAS). В нескольких контекстах Иисус идентифицирует Себя, и тогда встаёт вопрос: не присутствует ли в этих актах самоидентификации (или в некоторых из них) скрытый намёк на Его божественность? Есть основания для того, чтобы ответить на этот вопрос утвердительно. Рассмотрим следующие четыре контекста (табл. 1).

Таблица 1

Глава, стих (контекст)	Текст по-гречески	Перевод еп. Кассиана (CAS)	ВТД
4, 26 (в разговоре с самарянкой Иисус отождествляет Себя с ожидаемым Мессией-Христом)	Ἐγὼ εἶμι ὁ λαλῶν σοι	«это Я, говорящий с тобой»	«I c h b i n <es>» (есть намек на божественность)

- 5 Другая важная ветхозаветная параллель – Втор. 32, 39: «ἴδετε ἴδετε ὅτι Ἐγὼ εἶμι, καὶ οὐκ ἔστιν Θεὸς πλὴν Ἐμοῦ» («Видите, видите, что Я есмь, и нет Бога, кроме Меня»). Формула Ἐγὼ εἶμι также часто встречается в речах Бога у Второисаи, хотя, как правило, в неабсолютном употреблении (Ис. 41, 4; 43, 10, 25; 46, 4; 48, 12; 51, 12; 52, 6).
- 6 Синодальный перевод (RSO) и перевод еп. Кассиана (CAS) не передают этого противопоставления, используя по отношению к Аврааму глагол «быть». ВТД даёт: «wurde» («стал»).
- 7 В синодальном переводе, например, все случаи беспредикатного употребления Иисусом выражения: Ἐγὼ εἶμι, за исключением рассмотренного нами (8, 58), трактуются как самоидентификация.

6, 20 (идя по воде и приближаясь к лодке, Иисус называет Себя, чтобы успокоить испугавшихся учеников)	Ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε	«это Я, не бойтесь»	«I c h b i n <es>» (без намека на божественность)
8, 24 (в разговоре с иудеями)	ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι Ἐγὼ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν	«ибо если вы не уверуете, что Я есмь, умрете вы в грехах ваших»	«dass I c h b i n » (присутствует намек на божественность)
8, 28 (в том же разговоре)	ὅταν ὑψώσητε τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι Ἐγὼ εἰμι, καὶ ἅπ' Ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ Πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ	«когда вы вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что Я есмь и от Себя не делаю ничего, но как научил Меня Отец, так говорю»	«dass I c h b i n » (присутствует намек на божественность)

У епископа Кассиана слова «это Я» означают простую самоидентификацию, а «Я есмь» содержит намёк на божественность Христа. В ВТД «ich bin <es>», набранное обычным шрифтом, значит «это Я» (самоидентификация), а «I c h b i n <es>» или «I c h b i n » (набранное с разрядкой) обладает дополнительным, богословским, смыслом. В последних двух примерах (Ин. 8, 24.28), где оба перевода видят в словах Иисуса намёк на Его божественность, речь может идти о простой самоидентификации Иисуса как ожидаемого Мессии («если не уверуете, что именно Я — Мессия, а не кто-то другой / тогда узнаете, что именно Я — Мессия, а не кто-то другой»). При таком понимании божественность не обязательно имеется в виду, ибо Мессию обычно представляли себе человеком. Однако не исключено и завуалированное указание на то, что Он — Сущий. В пользу второго понимания говорит контекст: умереть во грехах есть следствие неверия в Него как в источник жизни (Ин. 8, 24), а прославление Иисуса через Крест и Воскресение («когда вы вознесёте Сына Человеческого») приводит людей к познанию Его божественности (ср. эпизод с апостолом Фомой, который благодаря встрече с Воскресшим приходит к признанию Его божественности) и единства с Отцом, что подчёркивается словами: «от Себя не делаю ничего, но как научил Меня Отец, так говорю» (Ин. 8, 48). В отрывке Ин. 4, 26 епископ Кассиан видит только самоидентификацию, а ВТД (в дополнение к ней) — указание на божественность Христа, что может быть уместно

в контексте «брачной беседы» у колодца, где Христос выступает в роли Жениха-Бога, а самарянка — в роли Невесты-Церкви. В стихе 6, 20 оба перевода видят только самоидентификацию. Однако нельзя исключить, что хождение Иисуса по воде — то есть власть над сотворённой природой — должно намекнуть на то, что мы имеем дело с Творцом.

Наконец, обратимся к трём последним случаям абсолютного употребления формулы ἐγώ εἰμι в Евангелии от Иоанна. Речь идёт о рассказе об аресте Иисуса в главе 18. Контекст не оставляет сомнения в том, что трижды (стихи 5, 6, 8) повторенные слова Иисуса ἐγώ εἰμι употреблены им для отождествления Себя с тем, кого пришли арестовать. ВТД использует все три раза «ich bin <es>» (без разрядки). Однако реакция на эти слова пришедших схватить Иисуса заставляет задуматься над вопросом: не видит ли евангелист в данных словах богословского смысла? «Итак, когда Он сказал им: это Я (или Я есмь?), они отступили назад и упали на землю» (Ин. 18, 6). Как отмечает Бойтлер, «для библейских текстов характерно, что перед явлением Божества творение падает на землю»⁸, то есть проскинеза есть обычная для Библии реакция на Богоявление. Таким образом, правильным представляется решение епископа Кассиана, который переводит троекратное Ἐγώ εἰμι в главе 18 как «Я есмь».

3. Как переводить выражение ψυχή τίθεσθαι в писаниях апостола Иоанна: «положить душу» или «отдать жизнь»?

Данное выражение встречается у Иоанна несколько раз: Ин. 10, 11.15.17.18 (дважды); 13, 37.38; 1 Ин. 3, 16 (дважды). Интересно распределение указанных русских эквивалентов по трём русским переводам писаний Иоанна. Епископ Кассиан везде употребляет «положить душу», CRV везде даёт «отдать жизнь», а синодальный перевод (RSO) использует оба варианта плюс вариант «полагать жизнь», который можно считать разновидностью перевода «отдать жизнь». В синодальном переводе (RSO) «полагать (отдать) жизнь» употребляется исключительно в речи Иисуса о добром пастыре (Ин. 10, 11.15.17.18 (дважды)), а перевод «положить душу» встречаем в Ин. 1, 37.38 и в 1 Ин. 3, 16. Всегда ли в этих контекстах речь идёт о добровольной смерти? По крайней мере, в Ин. 10, 17.18

8 «Vor der sich offenbarenden Gottheit fällt die Kreatur nach den biblischen Texten zu Boden» (Beutler J. Das Johannesevangelium. Kommentar. S. 472).

и 13, 37–38 подразумевается добровольная отдача жизни. В Ин. 10, 17.18 присутствует явное указание на смерть и Воскресение Иисуса Христа:

«Потому любит Меня Отец, что я полагаю душу Мою, чтобы снова принять её; никто не брал её от Меня, но Я полагаю её Сам. Власть имею положить её, и власть имею снова принять её...»⁹.

В Ин. 13, 37–38 речь идёт о готовности / неготовности Петра пойти на смерть ради Иисуса:

«Говорит ему Пётр: Господи, почему я не могу за Тобюю последовать теперь? Я душу мою за Тебя положу. Отвечает Иисус: душу твою за Меня положишь? Истинно, истинно говорю тебе: петух не пропоёт, как ты отречёшься от Меня трижды».

На то, что «положить душу» здесь равнозначно выражению «отдать жизнь», указывают, кроме контекста, параллельные места в Евангелиях от Матфея и от Луки. В Мф. 26, 35 Пётр прямо говорит: «хотя бы надлежало мне вместе с Тобюю умереть, не отрекусь от Тебя». В Лк. 22, 33 Пётр говорит:

«Господи, с Тобюю я готов и в тюрьму и на смерть идти».

Однако другие упомянутые новозаветные места не обязательно предполагают истолкование выражения «положить душу» как «отдать жизнь». Когда Иисус говорит, что добрый пастырь «душу свою полагает за овец» (Ин. 10, 11), это выражение в контексте означает, скорее, «подвергать себя за овец смертельной опасности» (предполагается встреча с волком), чем «отдать жизнь за овец». Когда в Первом послании Иоанн (1 Ин. 3, 16) говорит, что как Христос положил за нас Свою душу, так «и мы должны полагать душу за братьев», он, вероятно, имеет в виду *не только* возможность пожертвовать своей жизнью ради брата — как это иногда делали в гитлеровских концлагерях, меняясь одеждой и судьбой, — но и более привычные формы самопожертвования ради блага ближнего.

О том, что «отдать жизнь» не исчерпывает всех смысловых возможностей выражения «полагать душу», свидетельствуют и следующие наблюдения. В «Послании к пастырю» 13, 6 прп. Иоанна Лествичника читаем:

9 Здесь и далее евангельские цитаты приводятся в переводе еп. Кассиана.

«Можно оставить одно добро ради другого, большего добра. Так поступал тот, который бежал мученичества не по страху, но для пользы спасаемых и просвещаемых под его руководством»¹⁰.

Принять мученическую кончину — значит отдать жизнь за Христа, то есть сделать то, что обещал сделать апостол Пётр. Бегство от мученичества с намерением употребить свою жизнь на служение духовным детям («духовным овцам») прп. Иоанн оправдывает тем, что такое служение является бóльшим благом, чем мученичество, несомненно, потому что такое служение есть полагание души своей за братьев.

Христос не только отдаёт за нас жизнь, но и спускается душой в ад. Его самоотречение и кеносис не ограничиваются моментом смерти, но продолжаются и в Великую Субботу. Другими словами, Он «полагает за нас Свою душу» и после того, как Он «отдал за нас Свою жизнь»¹¹.

Данные соображения обусловили и выбор переводческого эквивалента в ВТД: «Seele einsetzen» («положить душу»).

4. О двух вариантах перевода Ин. 17, 2

В 17-й главе Евангелия от Иоанна Иисус обращается к Отцу с так называемой первосвященнической молитвой. В стихах 1b–2 читаем по синодальному переводу (RSO): «Отче! Пришёл час: прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да и всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную». Нас интересуют слова, выделенные курсивом. У епископа Кассиана они переведены следующим образом: «чтобы всем, кого даровал Ты Ему, дал Он жизнь вечную» (Ин. 17, 2; CAS). Однако ВТД переводит по-другому: «damit Er ihnen alles gebe, was Du Ihm gegeben: ewiges Leben» («чтобы Он им дал всё, что Ты дал Ему: жизнь вечную»). Чтобы объяснить это различие, обратимся к греческому тексту Ин. 17, 1b–2 (византийский текст):

«Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν Σου τὸν Υἱόν, ἵνα καὶ (και отсутствует в NANTG) ὁ Υἱός Σου δοξάσῃ Σε, καθὼς ἔδωκας Αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας Αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον».

10 *Ioannes Climacus. Liber ad pastorem XIII // PG. 88. Col. 1193B:11–14. Рус. пер.: Иоанн Лествичник, прп. Слово к пастырю 13, 6 // Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 2002. С. 261.*

11 Мысль, выраженная в данном абзаце, была высказана схиархимандритом Иустином (Рауэром) в устной беседе с автором.

Основной вопрос заключается в том, что подразумевается под выражением: $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$ («всё, что Ты дал Ему»): люди или вечная жизнь? Или в другой формулировке (переходя с уровня грамматики к богословию): идёт ли здесь речь о предвечной внутритроической жизни или о домостроительстве спасения? Все просмотренные нами переводы понимают под $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$ людей. Действительно ли греческий текст так однозначен? Рассмотрим сначала формальную сторону дела. В первом случае выражение: $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$ — выступает как *casus pendens*, который находит продолжение в форме $\alphaὐτοῖς$ (дословно: «чтобы всё, что Ты дал Ему, Он дал им жизнь вечную»). Во втором случае $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$ выступает прямым дополнением при глагольной форме $\delta\acute{\omega}\sigma\eta$, а приложением к этой фразе служит $\zeta\omega\eta\nu \alpha\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\nu$ («чтобы Он им дал всё, что Ты дал Ему: жизнь вечную»). Другими словами, согласно первому взгляду, содержанием $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \text{ Αὐτῷ}$ является последующее $\alphaὐτοῖς$, а согласно второму — $\zeta\omega\eta\nu \alpha\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\nu$. Авторы стандартной новозаветной грамматики Ф. Бласс и А. Дебруннер, придерживающиеся первого взгляда¹², приводят ряд примеров, когда местоимения, причастия и субстантивированные прилагательные среднего рода обозначают людей¹³. Они же дают новозаветный пример обозначения одного и того же референта сначала существительным в единственном числе с собирательным значением, а затем местоимением множественного числа (2 Кор. 5, 19, где говорится, что Бог был во Христе, примиряя с Собою мир (единственное число), не вменяя им (то есть людям — множественное число) прегрешения их)¹⁴. Ближайшей параллелью к Ин. 17, 2 можно считать Ин. 17, 24 в чтении ряда авторитетных рукописей (принятое в издании NANTG): «Πάτερ, ὃ δέδωκάς Μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμί Ἐγὼ κάκεινοι ᾤσιν μετ' Ἐμοῦ» («Отче, то, что Ты дал Мне, хочу, чтобы где Я, там и они были со Мной»). Здесь также присутствует *casus pendens*, собирательное обозначение людей местоимением среднего рода и переход от единственного числа ко множественному для обозначения того же референта. Однако немало рукописей дают в Ин. 17, 24 $\alphaὐς \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma$ (ἔδωκάς) Μοι (византийское чтение). Вынося чтение $\alphaὐς$ в аппарат, издатели NANTG, вероятно, рассматривали его как *lectio faciliior*, то есть как намеренное

12 «...wo die Menschen zuerst mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$, dann mit $\pi\acute{\alpha}\nu$ zusammengefasst werden, dann mit $\alphaὐτοῖς$ die gewöhnlichste Art der Bezeichnung hervortritt» (Blass F., Debrunner A. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / bearbeitet von F. Rehkopf. Göttingen, ¹⁵1979. S. 115).

13 Ibid. C. 115.

14 Ibid. C. 232.

прояснение более трудного текста. Стремление согласовать по числу *casus pendens* с его продолжением мы находим и в нескольких рукописях Ин. 17, 2: вместо αὐτοῖς они дают Αὐτῷ — очень неудачное «исправление», так как теперь Αὐτῷ в одном стихе встречается трижды, причём с различной референцией (в первых двух случаях имеется в виду Иисус, а в третьем — «то, что дал Ему Отец»). Тем не менее это «исправление» (или «исправления», если считать чтение οὗς в Ин. 17, 24 вторичным, что, однако, не очевидно) показывает, что переход от единственного числа во фразе: πᾶν ὃ δέδωκας Αὐτῷ — ко множественному αὐτοῖς воспринимался не вполне естественным. Итак в том, что касается формальной стороны дела, мы можем сделать предварительный вывод: фрагмент Ин. 17, 2 в его традиционном прочтении содержит скопление сравнительно редких грамматических явлений (*casus pendens*, собирательное обозначение людей местоимением среднего рода и обозначение одного и того же референта сначала грамматическим единственным числом, а затем множественным), что — хотя и не выходит за рамки грамматически возможного — затрудняет восприятие этого текста и фактически вызывало его адаптации. В этом отношении ВТД обладает преимуществом, так как он устраняет *casus pendens*, давая таким образом более прозрачную грамматическую конструкцию.

Теперь обратимся к содержательной стороне. Что даёт Отец Сыну? Верующих в Него людей или вечную жизнь? В пользу первого понимания выступает тот факт, что в стихах 6 и 9 об учениках говорится как о «тех, кого Ты Мне дал». Однако и жизнь Отец даёт Сыну. Так, в Ин. 5, 26 читаем:

«Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так дал Он и Сыну иметь жизнь в Самом Себе» (CAS).

И само наименование «Отец» указывает на того, кто даёт жизнь Сыну. Интересно, что при втором понимании мы имеем дело с цепочкой традиции: Отец даёт вечную жизнь Сыну, который затем даёт её верующим в Него. Эта идея передачи Сыном того, что Он получил от Отца, встречается не раз в 17 главе Евангелия от Иоанна. Так, в стихе 8 говорится: «потому что слова, которые Ты дал Мне, Я дал им» (Ин. 17, 8; CAS, ср. также Ин. 17, 14). В стихе 11 Иисус говорит: «соблуди их во имя Твое, которое Ты дал Мне», а в стихах 6 и 26 присутствует идея традиции: «Я явил (ἐφανέρωσα) Твое имя людям» (ст. 6) — и: «И Я поведал (ἐγνώρισα) имя Твое и поведаю (γνώρισω)» (Ин. 17, 26; CAS). Наконец, в стихе 22 говорится, что Иисус дал ученикам славу («δόξαν»), которую Ему дал

Отец. На этом фоне идея передачи ученикам вечной жизни, которую Он Сам получил от Отца, представляется вполне уместной. Приведём здесь текст св. апостола Павла на эту же тему: «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем» (Кол. 2, 9–10; RSO). Встаёт вопрос: можно ли охватить всё, что получает Сын от Отца (πᾶν ὃ δέδωκες Αὐτῷ) понятием «вечная жизнь»? Если понимать вечную жизнь как синоним божественной природы или Божества, то, вероятно, можно. Сын получает божественную природу от Отца, а мы становимся «причастниками божественной природы» (2 Пет. 1, 4) через Сына. Даруя верующим в Него вечную жизнь, Иисус не просто даёт им жизнь бесконечную, но делает их богами по благодати. Подводя итог, скажем, что понимание, предложенное ВТД, не лишено оснований и заслуживает внимания современных библейских переводчиков.

Заключение

Здесь представляется уместным написать заключение для всех наших пяти статей, посвящённых Четвероевангелию. Взятый нами за отправную точку перевод схиархимандрита Иустина Рауэра (ВТД) стремится к максимальной точности передачи содержания и максимальному сохранению формальных сторон оригинала в переводе. Это древняя и почтенная традиция, особенно оправданная, когда речь идёт о библейском тексте. На ряде примеров было показано, как более свободные переводы упускают из вида те или иные семантические компоненты оригинала. Перспективной областью представляется исследование трудноуловимых коннотаций греческих лексем и словосочетаний и поиск наиболее адекватных средств для их выражения на русском языке. Другой перспективной областью исследования является новозаветная текстология, особенно соотношение византийского текста с критическим текстом NANTG. Может ли ВТД соперничать с другими современными переводами, будучи переводом византийского текста? Мы указали несколько случаев превосходства византийского текста над критическим. Как нам кажется, в этом направлении можно ещё многое сделать. Ещё В. В. Болотов отмечал, что средневековые византийские минускулы могут сохранять более древние чтения, чем знаменитые унциалы или ранние папирусы. В процессе работы над статьями проявился метод нашего исследования: от лингвистического и филологического анализа евангельского текста к анализу его содержания и богословскому осмыслению в контексте всего Священного Писания и, шире, православного

Предания вообще. Одним из направлений дальнейшего развития русской богословской науки может стать именно синтез этих трёх дисциплин: филологии, лингвистики и богословия.

Источники

- Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien / übersetzt von S'chi-Archimandrit Justin (Rauer).
 Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
- Joannes Climacus*. Liber ad pastorem // PG. T. 88. Col. 1165–1209.
- Origenes*. Commentarii in epistulam ad Romanos // PG. T. 14. Col. 837–1291.
- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Κείμενο-Μετάφραση στὴ δημοτικὴ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία, 2006.
- Иоанн Лествичник, *прп.* Слово к пастырю // Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2002. С. 250–270.

Литература

- Beutler J.* Das Johannesevangelium. Kommentar. Freiburg im Breisgau: Herder, 2013.
- Blass F., Debrunner A.* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / bearbeitet von F. Rehkopf. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ¹⁵1979.
- Lampe G. W. H.* (Ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1972.

БОГОСЛОВИЕ

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СОБОР 1166 ГОДА

Владимир Сергеевич Коробов

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

Для цитирования: Коробов В. С. Константинопольский Собор 1166 года // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 56–75. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.003

Аннотация

УДК 27-9|01/07| (27-14)

Статья посвящена описанию заседаний и богословскому разбору решений Константинопольского Собора 1166 г. Собрание было созвано для выяснения правильного толкования слов Христа: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28). Цель настоящей статьи — показать причину богословских противоречий и оценить решения Собора. Структура статьи имеет следующую рубрику: источники, историческая ситуация, ход Собора, последствия Собора и его богословие. Собор принял следующие толкования Ин. 14, 28: «Причины», «по человечеству», «чести» и «утешения учеников» — и осудил толкования: «мысленного разделения» и «лица общей человеческой природы». Толкование кеносиса вначале было осуждено, но в окончательных решениях о нём не упоминается. Суть противоречий вращалась между несторианскими и монофизитскими тенденциями. Так, например, одни богословы говорили, что если понимать слово «меньше» применительно к человечеству, то это приведёт к нарушению ипостасного союза. В свою очередь, другие считали, что увлечение идеей обожения грозит уклонением в монофизитство. В данном случае действительно можно было прийти к признанию человечества лишь умозрительно или в «мысленном разделении» («κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν»). Именно так случилось с осуждёнными митрополитом Керкирским Константином и игуменом Иоанном Ириником.

Ключевые слова: мысленное разделение, «Отец Мой более Меня», Константинопольский Собор 1166 г., Константин Керкирский, Иоанн Ириник, Мануил I Комнин, Гуго Этериан, кеносис.

Council of Constantinople 1166

Vladimir S. Korobov

MA in Theology

postgraduate student at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

vladimir.korobov@mpda.ru

For citation: Korobov, Vladimir S. "Council of Constantinople 1166". *Theological Herald*, no. 1 (44), 2022. pp. 56–75 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.003

Abstract. The article is devoted to the description of the meetings and the theological analysis of the decisions of the Council of Constantinople in 1166. The meeting was convened to clarify the correct interpretation of the words of Christ: «My Father is greater than I» (Jn. 14, 28). The purpose of this article is to show the cause of the theological contradictions and evaluate the decisions of the Council. The structure of the article has the following headings: sources, historical situation, the course of the Council, the consequences of the Council and its theology. The Council adopted the following interpretations of Jn. 14, 28: «Reasons», «according to humanity», «honor» and «comfort of the disciples» – and condemned the interpretation: «mental division» and «face of common human nature». The interpretation of the kenosis was at first condemned, but it is not mentioned in the final decisions. The essence of the contradictions revolved between Nestorian and Monophysite tendencies. So, for example, some theologians said that if we understand the word «less» in relation to humanity, then this will lead to a violation of the hypostatic union. In turn, others believed that the fascination with the idea of deification threatens to deviate into Monophysitism. In this case, it was really possible to come to the recognition of humanity only speculatively or in «mental division» («κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν»). This is exactly what happened to the condemned Metropolitan Konstantin of Corfu and Abbot John Irinikos.

Keywords: mental division, «My Father is greater than I», Council of Constantinople in 1166, Constantine of Corfu, John Irynicus, Manuel I Komnenos, Hugo Etherianus, kenosis.

Христианская богословская мысль первого тысячелетия долго пыталась ответить на вопрос: как объяснить соединение во Христе божественной и человеческой природ? Акцент на полноте Божества уводил в сторону монофизитства, а усиленное внимание к человечеству грозило опасностью несторианства. Обе ереси были опровергнуты на Вселенских Соборах в V и VII в., но спустя несколько столетий в византийском богословии вновь возникли несторианские и монофизитские тенденции.

Для Византийской империи XII в. стал новой вехой христологических споров. Увлечение философией и пробуждающийся интерес к античной литературе создавали хороший интеллектуальный фон для возникновения богословских дискуссий, склонность к которым издревле была присуща грекам¹. Столетие практически полностью проходит под скипетром династии Комнинов, из которых выделялся прозападными взглядами император Мануил I (правил с 1143 по 1180 г.). Василевс активно привлекал ко двору латинян в качестве переводчиков и советников. Кроме того, он сам любил принимать участие в богословских дебатах. Незадолго до 1166 г. в Константинополе возникла богословская полемика. Предметом спора стали слова Спасителя: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28). После тщетных попыток найти единомыслие был созван Поместный Собор.

1. Источники

Материалы Собора были включены в официальный документ под названием «Экфесис». Его текст сохранился в 25-й главе «Догматического всеоружия» Никиты Хониата, которое известно также под названием «Сокровище православной веры». Памятник был впервые опубликован в 1831 г. кардиналом А. Май² по рукописи Cod. Vat. gr. 1176. Затем их переиздал французский католический священник Жак-Поль Минь³. Вероятно, «Экфесис» был написан самим Хониатом⁴. Однако стоит

- 1 Судницын Д. М. Царствование византийского императора Мануила I (Комнина) в церковно-историческом отношении. Опыт церковно-исторического исследования. 1896 // ОР РГБ. Ф. 172. К. 408. Ед. хр. 6. С. 177.
- 2 Synodus habita propter illud dictum, quia *Pater Meus major Me est* // Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. T. 4. Romae, 1831. P. 1–96.
- 3 *Nicetas Choniates*. Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 202–282.
- 4 См., например: Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891. С. 225.

признать, что византийский хронист опирался на оригинальные акты. Об этом свидетельствуют перечисление присутствовавших на заседаниях и подписные листы архиереев.

Император Мануил составил на основе соборных деяний эдикт, который также был выбит на мраморных плитах и поставлен в храме Святой Софии. Текст эдикта был опубликован Ж.-П. Минем⁵, а критическое издание в 1959 г. осуществил К. Манго⁶. Решения Собора были сформулированы в виде глав, которые сохранились в Синодике Православия. Его критическое издание и комментарий подготовил французский исследователь Ж. Гуйар⁷. Некоторые анафематизмы опубликовал Манси (Mansi)⁸. Греческие источники служат дополнением к двум сочинениям на латинском языке: трактату Гуго Этериана «О меньшинстве и равенстве Сына человеческого по отношению к Богу Отцу» («*De minoritate ac equalitate Filii hominis ad Deum Patrem*»)⁹ в двух частях и к его письму в адрес его друга Петра Венского¹⁰.

2. Историческая ситуация

Византийский монах Димитрий Лампский, будучи с дипломатической миссией в Германии, стал свидетелем диспута между Герхохом Райхерсбергским¹¹ и Петром Венским¹². Богословы спорили о понятии «слава Христова»: является ли слава Сына по человечеству равной Богу Отцу? В контексте данной полемики Пётр и его сторонники делали акцент на человеческой природе Христа и Его подчинённости

- 5 Edictum de controversia quatenus *Pater major Christo sit* // PG. 133. Col. 773–782.
- 6 *Mango C. The Conciliar Edict of 1166* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1963. Vol. 17. P. 324–330.
- 7 *Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire*. Paris, 1967. (Travaux et mémoires; vol. 2). P. 75–77.
- 8 *Mansi J. D. Concilium Constantinopolitanum in quo Demetrius Lampenus* // *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 22. Col. 1–6.
- 9 *Hugonis Eteriani De minoritate ac equalitate Filii hominis ad Deum Patrem I, II* // REB. 2016. Vol. 74. P. 93–141; 141–151.
- 10 *Hugonis Eteriani Epistula ad Petrum Wiennensem* // REB. 2016. Vol. 74. P. 151–157.
- 11 Герхох Райхерсбергский — немецкий богослов, пресвитер, активный деятель церковных реформ XII в. и яркий критик схоластической диалектики. После 1119 г. — глава кафедральной школы в Аугсбурге.
- 12 Пётр Венский — ученик и последователь противоречивого богослова-схоласта XII в. Гильберта Порретанского.

(меньшинстве) по отношению к Отцу¹³. Вполне вероятно, что Димитрий увидел в утверждении порретанцев несторианские тенденции, помня о недавнем осуждении в Константинополе ереси Евстратия Никейского¹⁴.

После возвращения на родину Димитрий стал открыто обвинять латинян в инакомыслии. Упрёк состоял в том, что они считают Христа одновременно меньшим и равным Богу Отцу. Вскоре Димитрий встретился с Мануилом и объяснил ему своё негодование. Император ответил, что одни речения Спасителя мы приписываем божественной природе, другие — человеческой. В качестве примера василевс сослался на стих: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28), который относился, на его взгляд, к человечеству.

Димитрий продолжил нападки в адрес латинян и объединил вокруг себя многих архиереев и авторитетных светских лиц. Он был против того, что ко Христу можно приложить слово «меньше». Византийский монах изложил свои взгляды в небольшом сочинении и представил его Мануилу, но тот пригрозил ему сжечь его труд. Поначалу император пытался решить вопрос самостоятельно. Для этого он вызывал к себе единомышленников Димитрия поодиночке и попытался их переубедить¹⁵.

Ситуация обострялась, на латинян смотрели крайне недружелюбно, учитывая, что византийцы считали их, как минимум, раскольниками. Позиция Мануила, состоящая в том, что слова Христа: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — сказаны о Его человечестве, встретила резкое неприятие. Царь стал самостоятельно исследовать толкование спорного отрывка, собрал флорилегий из святоотеческих цитат. Подборка была критически разобрана С. Саккосом¹⁶. Учёный показал, что, во-первых, материалы содержат исключительно места с толкованием «по

13 См.: *Joannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum* // PG. 133. Col. 616C. Рус. пер.: *Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180) / пер. под ред. проф. В. Н. Карпова. СПб., 1859. (Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской духовной академии; кн. 2). С. 278–284.

14 *Sidéris G.* Ces gens ont raison: La controverse christologique de 1165–1166, la question des échanges doctrinaux entre l'Occident latin et Byzance et leur portée politique // *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of Medieval and Humanistic Studies*. 2012. Vol. 24. P. 185.

15 *Joannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum* // PG. 133. Col. 616C–624A. Рус. пер.: *Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180). СПб., 1859. С. 278–284.

16 *Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ Μοῦ μείζων Μοῦ ἐστίν». Ἐρίδιαι καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ΄ αἰῶνα. Τ. Β΄. Θεσσαλονίκη, 1968. Σ. 54–56.

человечеству», во-вторых, больше половины цитат не относятся к стиху Ин. 14, 28 и, наконец, семь из них сомнительны, а шесть подложны.

Сведущий в богословии Мануил высказал своё мнение в ходе первой встречи с Димитрием Лампским. Затем он вызвал Гуго Этериана¹⁷ во дворец для показательных дебатов и по обычаю занял роль стороннего судьи. Императору понравилось выступление латинского богослова, и он утвердился в своей точке зрения. Видимо, спорящие из толпы выдвинули некоторые аргументы, которые Гуго не смог сразу доходчиво опровергнуть и потому сделал это чуть позже по просьбе Мануила¹⁸. Гуго представил развёрнутый ответ об исповедании Западной Церкви в виде трактата под названием «*De minoritate Filii Hominis ad Patrem Deum*» («О меньшинстве и равенстве Сына Человеческого по отношению к Богу Отцу»), в котором доказывал богословскую формулу:

«Христос равен Отцу по божеству, но меньше Его по человечеству»¹⁹.

Вскоре император передал дело на рассмотрение Собора. По мнению Классена, предсоборная полемика длилась около шести лет²⁰.

Из свидетельства Киннама и латинских источников следует, что спор начался не в церковной среде, а во дворце императора. Мануил вынес его на соборное обсуждение, чтобы доказать свою точку зрения. Как замечает П. Магдалино, речь шла не о том, чтобы сломить непокорное клерикальное меньшинство, а о том, чтобы обратить неохотно идущее большинство, включая в какой-то момент и патриарха²¹.

17 Гуго Этериан – латинский богослов, состоящий на службе в качестве советника при дворе императора Мануила I Комнина. Гуго получил добротное образование во Франции и Италии, хорошо знал греческий язык и владел методом силлогистического рассуждения. Василевс неоднократно привлекал молодого богослова для участия в различного рода философских и богословских диспутах, проводимых во дворце императора, а сам выступал в роли третейского судьи.

18 «...твое предписание побудило меня кратко изложить на письме нечто в меру моих способностей о меньшинстве и равенстве Сына Человеческого по отношению к Богу Отцу, и вот что я сотворил и предложил мудрейшему суду твоей святой царственности» («...tua iussio me movit ut de minoritate ac aequalitate Filii Hominis ad Deum Patrem aliquid iuxta facultatem meam breviter perscriberem. Quod quidem feci et sancti tui sapientissimo iudicio imperii obtuli»). См.: *Hugonis Eteriani De minoritate ac equalitate Filii hominis ad Deum Patrem liber primus* // REB. 2016. Vol. 74. P. 93–95.

19 *Hugonis Eteriani De minoritate ac equalitate Filii hominis ad Deum Patrem liber primus* // REB. 2016. Vol. 74. P. 105.

20 *Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner* // *Byzantinische Zeitschrift*. 1955. Bd. 48. № 2. S. 341.

21 *Magdalino P. The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*. Cambridge, 1993. P. 287.

3. Ход Собора

3.1. Первое заседание

Первое и самое важное заседание состоялось 2 марта 1166 г., в среду после мясопустной недели в зале Большого дворца Мануила. Протокол этого заседания, видимо, сохранился полностью²². Председательствовал на Соборе сам император Мануил I Комнин. Ему сопредседествовали трое патриархов: Никифор Иерусалимский, Лука Константинопольский и Афанасий Антиохийский, тридцать девять архиереев Константинопольского Патриархата, четырнадцать пресвитеров и диаконов Константинопольской Церкви, называемых архонтами. Каждый из вышеуказанных имел право голоса. Также около сорока присутствовавших должностных лиц не имели права высказываться, выполняя роль наблюдателей²³. Вероятно, в самом начале были зачитаны выдержки святоотеческих цитат, предложенных Мануилом, после чего начался опрос участников²⁴. Порядок выступления был таков: сначала митрополиты и епископы, затем архонты и, наконец, патриархи. Несмотря на то, что в протоколе отсутствует речь императора, вполне очевидно, что он доминировал в течение всего заседания²⁵.

В общей сложности было предложено семь различных интерпретаций фразы: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28): триадологическое, или «Причины»; христологическое, или «по человечеству»; умаления (кеносиса); чести; утешения учеников; «разделения по примышлению»; общего лица человеческой природы. Большинство участников проголосовало за второе толкование, которое изначально отстаивал Мануил I Комнин: слова Спасителя подразумевали Его человеческую природу.

Поскольку некоторые из голосовавших дали неоднозначный ответ при первом допросе, им предоставили возможность высказаться после патриархов. Это были: митрополит Мирский Христофор, архиепископ Коринфский Феодор, епископ Афинский Николай, митрополит Ларисский Иоанн, митрополит Родосский Лев, епископ митрополии

22 *Petit L.* Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires // BB. 1904. T. 11. С. 468.

23 *Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 236C–238B. См. также: *Classen P.* Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner. S. 343.

24 *Судницын Д. М.* Царствование византийского императора Мануила I (Комнина) в церковно-историческом отношении. С. 151.

25 *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. P. 288.

Новых Патр Евфимий, митрополит Филиппский Иоанн, митрополит Энейский Иоанн, митрополит Керкирский Константин, скевофилакс Иоанн, сакелларий Стефан, канстрисий Самуил, магистр риторики Василий²⁶. После повторного допроса все приняли толкование «по человечеству»²⁷.

3.2. Второе заседание

Вторая сессия проходила 6 марта 1166 г., в воскресенье Сырной седмицы в том же зале императорского дворца. На собрании присутствовали те же епископы, что и в первый раз, за исключением Феодора Месемврийского, также было значительно больше сенаторов и вельмож. По всей вероятности, по итогам первой встречи 2 марта не удалось подписать определения, поскольку Мануил решил сделать прибавку²⁸. Он составил нечто похожее на декрет, который был зачитан перед присутствовавшими. Его вероятный автор — великий хартофилакс Иоанн Агиофлорит²⁹. В кратком исповедании³⁰ говорилось лишь о почитании человеческой природы Спасителя наравне с Божественной и никак не затрагивалось толкование стиха Ин. 14, 28. Как замечает С. Саккос, такое определение вполне могло удовлетворить западные споры о славе Христовой, связь с которыми очевидна³¹.

Итак, все согласились с мнением императора. Царь подписал декрет, а после него подписи поставили три патриарха и пятьдесят один епископ³². Это решение в дальнейшем было внесено в эдикт и записано на каменных плитах, которые установили в храме Святой Софии как памятник.

26 Успенский добавляет в этот список Льва Адрианопольского, Евфимия Новопатрского, Иоанна Фиванского и Никиту Маронейского, но вместе с тем опускает Иоанна Филиппского, Иоанна Энейского, Константина Керкирского, скевофилакса Иоанна, сакеллария Стефана, канстрисия Самуила, магистра риторики Василия (*Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. С. 226*).

27 Там же.

28 «Моё величие, намеревающееся подписать, бывшее 2 марта о прочитанном значении толкования евангельского стиха: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14, 28), захотело вместе с добавлением сделать собственное определение, которое было бы хорошо известно на расставании...» (*Nicetas Choniates. Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 256C*).

29 *Magdalino P. The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. P. 288.*

30 *Nicetas Choniates. Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 256CD.*

31 *Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Σ. 71.*

32 *Nicetas Choniates. Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 257B–261D.*

Венцом встречи стало составление четырёх глав, которые внесли в Синодик для провозглашения в Неделю Торжества Православия. В первой главе предавались анафеме те, кто перетолковывает святых отцов³³, во второй — наряду с другими святоотеческими объяснениями Ин. 14, 28, принималось также толкование «по человечеству»³⁴, в третьей — отлучались от Церкви вместе с монофизитами те, кто считает, что воспринятая человеческая природа Христа изменилась в божественную³⁵, и, наконец, в четвёртой утверждалось, что плоть Господа стала богоподобной и почитается с Богом Словом единым поклонением³⁶.

Ход первых двух заседаний хорошо показывает, что Мануил старался привести заседателей к принятию своего мнения или, по крайней мере, показать внешнее единомыслие. Тем не менее он боялся противостояния других партий и рассчитал результаты их противодействия. Хотя, фактически, на этом Собор завершился, всё же в течение всей первой седмицы появлялись слухи, обвиняющие декрет в неясности.

3.3. Третье заседание

Третье заседание состоялось по причине начавшегося смятения. Оно проходило в воскресенье 20 марта в зале западных катехуменатов Святой Софии. Присутствовали девятнадцать из оставшихся епископов и архонтов, председательствовал патриарх Лука Хрисоверг.

На собрании была составлена умеренная формула. По порядку высказались сначала император Мануил, а затем три патриарха. Мануил привёл свой декрет, принятый на втором заседании. Патриарх Константинопольский сказал, что толкование «по человечеству» вполне безопасно, а остальные неясны. Антиохийский патриарх согласился с тем, что Ин. 14, 28 сказано в соответствии с тварной и описуемой природой. Иерусалимский предстоятель подтвердил все традиционные толкования, а также формулу «по человечеству». После обсуждения выработали новый декрет, названный «Илитариум». В нём предписывалось следовать мнению императора, святейших патриархов, а также произносилась анафема:

33 *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie [479–481]. P. 75; *Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. 261C.

34 *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie [483–487]. P. 75; *Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 261D.

35 *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie [488–497]. P. 77; *Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 261D–264A.

36 *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie [498–504]. P. 77; *Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 264B.

«...тем, кто считает, что слова Христа не нужно относить к тварной и описуемой природе, как это истолковали святые отцы, но согласует их только применительно к кеносису или к мысленному разделению или лицу общей человеческой природы — анафема»³⁷.

Из этого определения ясно одно — все должны безоговорочно принять толкование «по человечеству», то есть формулировку «в соответствии с тварной и описуемой природой» Спасителя. В соборных актах говорится об отлучении некоторых лиц, исповедующих осуждённые взгляды. Хониат в своём изложении умалчивает об именах, что исследователь Ф. И. Успенский характеризует либо особым к ним отношением, либо небрежностью в составлении актов. По мнению учёного, этими лицами были Константин Керкирский и Иоанн Ириник, указанные в Синодике³⁸. Д. М. Судницын не согласен с профессором и объясняет это фактом присутствия Константина Керкирского на одном из последующих заседаний, чего не могло бы быть в случае его отлучения³⁹. Также не поддерживает мнение Ф. И. Успенского учёный Л. Пети⁴⁰.

3.4. Заседания с четвёртого по десятое

С. Саккос считает, что последующие с 4-го по 10-е заседания (всего семь) проходили между 21 марта и 3 апреля по тому же сценарию, что и третье. Каждое из них созывалось специально для следующих архиереев: Христофора Мирского, Иоанна Ларисского, Льва Родосского, Льва Адрианопольского, Евфимия Новых Патр, Иоанна Фивского и Никиты Маронейского. Регламент был таков: вначале необходимо было прочесть «Илитарий» перед Собором, а затем подписать его. На третьем собрании это первым сделал великий скевофилакс Иоанн Пантехни, удалив тем самым от себя всякое подозрение. Остальные повторили соответственно на последующих собраниях. Вероятно, подписавшиеся были те лица, которые перетолковывали декрет от 6 марта. На вопрос, почему нельзя было сделать всё на одном собрании, С. Саккос отвечает, что это напоминает предсоборную тактику Мануила, когда василевс вызывал противников во дворец по одному или по двое и убеждал их⁴¹.

37 *Nicetas Choniates*. Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 265C.

38 *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. С. 228.

39 *Судницын Д. М.* Царствование византийского императора Мануила I (Комнина) в церковно-историческом отношении. С. 158.

40 *Petit L.* Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires. P. 469.

41 *Σάκκος Σ. Ν.* «Ο Πατήρ Μου μείζων Μου ἐστίν». Σ. 74.

3.5. Одиннадцатое заседание

Оно состоялось 4 апреля, в понедельник пятой седмицы Великого поста в правом катехумене Святой Софии. Председателем был патриарх Константинопольский Лука Хрисоверг. Вместе с ним заседали двадцать шесть епископов и архонтов. Во время этого заседания великий канстрисий диакон Самуил, состоявший в партии Димитрия и придерживавшийся толкования умаления, публично прочёл и подписал «Илитарий». Однако это был не единственный повод для встречи. В Константинополе активно распространялось догматическое сочинение под названием «Либелус», автор которого выступал против Собора. Он обвинял участников в боязни принять толкование «мысленное разделение», которое содержится в трудах некоторых святых отцов. Неизвестным составителем, по мнению исследователей, был Константин, митрополит Керкирский⁴². Для опровержения этого сочинения Собор составил пятую догматическую главу и предписал включить её в Синодик в дополнение к имеющимся четырём⁴³. В этой главе анафематствуются те, кто не принимает толкований святых Афанасия Великого, Амфилохия, Амвросия, Кирилла Александрийского, Льва Римского, а также деяний Четвёртого и Шестого Вселенских Соборов⁴⁴.

Вряд ли митрополит Константин подвергся анафеме, на что указывал Ф. И. Успенский⁴⁵. Д. М. Судницын критиковал мнение профессора и говорил, что, во-первых, в протоколе об этом умалчивается, а во-вторых, Константин не присутствовал бы на последующих заседаниях в случае его отлучения⁴⁶. В заключение заседания был составлен эдикт, полный текст которого Ж. Минь приводит в 133-м томе Патрологии⁴⁷.

42 *Σάκκος Σ. Ν.* «Ο Πατήρ Μου μεῖζων Μοῦ ἐστίν». Σ. 76; Судницын Д. М. Царствование византийского императора Мануила I (Комнина) в церковно-историческом отношении. С. 161.

43 Л. Пети считал, что пятая глава была добавлена потому, что канстрисий Самуил сделал дополнение, когда подписывал «Илитарий». См.: *Petit L.* Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires. P. 470. Д. М. Судницын полагал, что пятая глава была добавлена на следующем заседании 6 апреля. См.: Судницын Д. М. Царствование византийского императора Мануила I (Комнина) в церковно-историческом отношении. С. 161.

44 *Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 272C.

45 Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. С. 228.

46 Там же. С. 158.

47 Edictum de controversia quatenus *Pater major Christo sit* // PG. 133. Col. 773–782. Критическое издание см.: *Mango C.* The Conciliar Edict of 1166 // *Dumbarton Oaks Papers.* 1963. Vol. 17. P. 315–330.

3.6. Двенадцатое заседание

Заседание состоялось 6 апреля, в среду пятой седмицы Великого поста в том же месте, где и предшествующее. Вместе с патриархом Лукой заседали тридцать епископов и архонтов. На собрании предполагалось объявить всем о решениях Собора, прочитав императорский эдикт. Эдикт Мануила, изданный между 4 и 6 апреля, являлся хрисовулом, то есть документом высочайшего значения. Он содержал краткое изложение деяний Собора и определял наказания противникам его решений: клирикам полагалось отлучение, военачальникам — исключение из чина с конфискацией имущества, а обычным мирянам — изгнание. Никита Хониат указывает, что смерть также была одним из наказаний⁴⁸.

В завершение собрания говорится о прегрешении митрополита Никейского Георгия. Он был осуждён Собором, который определил, чтобы наказание было назначено на особом заседании.

3.7. Тринадцатое заседание

Последнее, тринадцатое, заседание состоялось 6 мая, в пятницу после Фоминой Недели в том же месте, что и предшествующие, под председательством патриарха Луки Константинопольского. Темой заседания стал пересмотр дела по осуждению митрополита Никейского Георгия.

На заседании 6 апреля ему назначили строгое наказание, после чего по ходатайству императора Мануила период отлучения уменьшили до двух лет. Согласно Д. М. Судницыну, первый пересмотр дела проходил 14 апреля⁴⁹. С этим указом прибыл на очередное, проходившее 6-го мая, собрание посланный василевсом писец Георгий Скилица. Митрополит Георгий Никейский стал сильно рыдать и своими действиями привёл в сильное удивление всех присутствующих. Ему сократили запрет в служении с двух лет до одного года, после чего он также просил подписать «Либелус», который был уже всеми подписан⁵⁰.

По окончании Собора каждый митрополит позаботился о том, чтобы достать себе копии решений для прочтения их в своей епархии. Так, мы имеем свидетельство об Эфесском Соборе 1167 г. Епископы

48 *Nicetae Choniatae Historia* // PG. 139. Col. 564B.

49 Судницын Д. М. Царствование византийского императора Мануила I (Комнина) в церковно-историческом отношении. С. 163.

50 *Nicetas Choniates. Thesaurus orthodoxae fidei XXV* // PG. 140. Col. 277D. См. также: Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μοῦ ἐστίν». Σ. 77.

провинции Эфес, собравшись под председательством их митрополита Николая, подписали догматический указ Константинопольского Собора 1166 г.⁵¹.

4. Последствия Собора

По результатам соборных деяний предписывалось относить слова Спасителя: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — к Его человеческой природе, признанной почитаться наравне с Богом Словом. Такова была точка зрения Мануила, которую он сумел отстоять. Историк Никита Хониат свидетельствует, что византийцы не приняли решения Собора.

Как сообщает Киннам, в 1167 г. из-за возможного несогласия с постановлениями Собора в немилость попали великий домашний Алексей Аксук и двоюродный брат императора Андроник Комнин. Однако оппозиция находила поддержку и среди родственников Мануила. В партии Димитрия состояли Алексей Кондостефан и Никифор Вриенний. В 1168 г. диакон Василий Педиадит сочинил стихи на тему принятого вероопределения. Власти усмотрели в них хулу, за что Василий был лишён сана⁵².

Как видно из материалов, имя Гуго Этериана нигде не упоминается. Видимо, латинянин не принимал прямого участия в Соборе⁵³ или мог быть на время отозван папой Александром III, как это уже было однажды, о чём упоминает П. Магдалино⁵⁴. Тем не менее Гуго имел на руках акты Собора и смог процитировать указанные вставки в Синодик во второй части своего трактата⁵⁵ для того, чтобы поделиться результатами с Петром Венским. Гуго Этериан, похоже, не был полностью доволен результатами Собора и видел частичную неудачу императора⁵⁶.

51 *Petit L. Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires. P. 472, 477.*

52 *Понов И. Н. Мануил Комнин // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 394–395.*

53 *Magdalino P. The Empire of Manuel I Komnenos. P. 291.*

54 *Ibid. P. 91.*

55 *Hugonis Eteriani De minoritate ac equalitate Filii hominis ad Deum Patrem liber secundus L. 890–919 // REB. 2016. Vol. 74. P. 149–151.*

56 «Однако известнейший правитель не смог убедить противоположную партию признать, что Христос по человечеству меньше Отца, хотя сам уверенно исповедовал, что Отец больше, чем Христос, согласно тому же человечеству» («non tamen nominatissimus moderator impellere contrariam partem valuit ut Christum secundum humanitatem Patre minorem esse asserat quamquam Patrem eo maiorem secundum eandem humanitatem firmiter fateatur». См.: *Hugonis Eteriani Epistula ad Petrum Wiennensem L. 974–977 // REB. 2016. Vol. 74. P. 155).*

После смерти императора Мануила возникали неоднократные попытки пересмотреть определение. Большинство богословов в Византии соглашались в том, что в Ин. 14, 28 Христос не мог говорить о Своей конкретной человеческой природе как таковой. Приверженцев толкования «по человечеству» в предсоборной полемике обвиняли в несторичности, а тех, кто следовал мнению, что Христос назвал Отца большим как Виновника Своего бытия, — в монофизитстве. Кроме того, не вполне ясно обстояло дело с толкованием умаления (кеносиса), берущего начало в богословии апостола Павла. Оно также было отвергнуто на четвёртом заседании, но в окончательных решениях об этом умалчивается.

История споров имеет продолжение. Об этом мы узнаём из неопубликованной части текста 27-й книги «Догматического всеоружия» Никиты Хониата. После смерти Мануила I власть была преступным образом захвачена Андроником I (1183–1185). С этого момента стали возобновляться беседы о понимании слов: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28). Заговорщики пытались оказать давление на нового императора и склонить его к тому, чтобы убрать из храма Святой Софии плиты, установленные Мануилом. Однако Андроник был равнодушен к установлению или изменению каких-либо догматов. Хотя это вовсе не означало, что он был чужд богословского знания. Известен случай, когда учёный секретарь василевса Иоанн Киннам и епископ Новых Патр Евфимий устроили спор относительно Ин. 14, 28. Тогда царь приказал немедленно прекратить обсуждение, строго пригрозив бросить обоих в реку Риндак, на которой располагался императорский лагерь⁵⁷.

Правление Андроника было недолгим. Он был свергнут и казнён обезумевшей толпой. Как только народ провозгласил новым монархом Исаака Ангела, к нему сразу же стали стекаться недовольные решениями Собора 1166 г. и уговаривать разбить скрижали с догматом Мануила. Они пытались убедить царя в том, что военные поражения Византийской империи напрямую зависят от неправильного богословского определения. Исаак откладывал решение этого вопроса, опасаясь народного бунта. Когда власть перешла к его брату Алексею, богословские смятения на время прекратились. Алексей чётко расставлял приоритеты: сначала государственные дела (прежде всего военные), а затем церковные⁵⁸.

57 *Nicetas Choniates*. *Thesaurus orthodoxae fidei XXVII*. Цит. по: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. С. 237.

58 Там же. С. 238.

5. Богословие Собора

Участников Собора можно объединить в партии. Первая представляла толкование «Причины», или «триадологическое». Они поясняли, что с точки зрения внутритроичных отношений Бог Отец больше Сына как Причина (Виновник) Его бытия. К триадологическому объяснению в Византии прибегали часто и не видели в нём ничего еретического⁵⁹. Тем не менее историк Никита Хониат отмечал, что его приверженцев обвиняли в монофизитстве⁶⁰. Как поясняет П. Классен, причина была в том, что поборники этой позиции не учитывали должным образом человеческой природы Христа⁶¹. Тетфорд отмечает, что толкование «Причины» осуждали за претензию на исключительность⁶². С этим можно согласиться, поскольку в окончательном решении оно не было осуждено.

Вторая группа, победившая на Соборе, представляет толкование «по человечеству», или «христологическое». Его апологетом был сам император. За трактовку «по человечеству» проголосовали сорок шесть заседателей первого собрания. Многие из них не отрицали и другие интерпретации. Христологическое толкование обозначает, что поскольку Господь не только Бог, но и Совершенный Человек, то Он меньше Отца по Своей человеческой природе⁶³. Из свидетельства Хониата хорошо видно, что в сторонниках толкования «по человечеству» видели угрозу скрытого несторианства⁶⁴. Тот же историк отмечал, что эта интерпретация являет Сына меньшим во славе и оставляет в уничижённом состоянии⁶⁵. Хониат упрекал Мануила в создании новой абсурдной доктрины. По его мнению, император, говоря о человечестве Христа, упускал из внимания всё остальное, имеющее отношение к понятию «человеческая природа» — ум, душу и кеносис⁶⁶.

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

60 *Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 204C–205B.

61 *Classen P.* Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner. S. 355.

62 *Thetford G.* The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople // *St. Vladimir's Theological Quarterly.* 1987. Vol. 31. № 2. P. 150. С. Саккос полагает, что византийский дипломат Димитрий Лампский был сторонником иного толкования — умаления. См.: Σάκκος Σ. Ν. «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν». Σ. 63.

63 *Σάκκος Σ. Ν.* «Ὁ Πατήρ Μου Μείζων μου ἐστίν». Σ. 59.

64 *Classen P.* Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner. S. 356.

65 *Nicetae Choniatae Historia* // PG. 139. Col. 561D–564B. Рус. пер.: История со времени царствования Иоанна Комнина / под ред. В. И. Долоцкого. СПб., 1860–1862. Рязань, 2003. С. 276.

66 *Ibid.*

Третья группа — толкование кеносиса, согласно которому Христос именуется Отца бóльшим по отношению к Своему божественному источанию, умалению. Едва ли оно отличается от предыдущего толкования, но всё же говорит немного о другом — о предвечном существовании Господа. Кеносис подразумевает превосходство Отца только в период от зачатия до Вознесения. Данное мнение было решительно отвергнуто на одном из соборных заседаний, но в окончательном решении о нём умалчивается⁶⁷. Вероятно, в толковании видели умаление Божественной природы, что считается недопустимым для свойства неизменности Бога. Однако стоит отметить, что церковные авторы иначе смотрели на толкование Ин. 14, 28. Они не разделяли понятий «по человечеству» и «кеносис» и мыслили их в контексте Домостроительства⁶⁸.

Два толкования — «чести» и «утешения учеников» — можно вывести из классификации по группам, поскольку их высказали вместе с толкованием «по человечеству» многие участники. В первом случае, называя Отца бóльшим, Господь воздаёт таким образом честь Своему Родителю. Объяснение очень похоже на триадологическое: Сын почитает Отца как Виновника Своего существования. Второе мнение показывает события с точки зрения исторического момента. Такими словами Спаситель пытался ободрить апостолов, которые находились в страхе и недоумении ночью в Гефсиманском саду. Эти толкования были признаны православными.

Четвёртая группа придерживалась специфического объяснения. Инициатор митрополит Константи́н Керкирский сказал, что Христос имел в виду Свою человеческую природу в мысленном отделении от божественной⁶⁹. Толкование получило название «разделение по примышлению» («κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσις»). На том же принципе была основана и последняя трактовка Ин. 14, 28, высказанная Иоанном Ириником.

67 *Nicetas Choniates*. Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 265C. См. также: *Thetford G.* The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople. P. 150.

68 См.: *Gregorius Nyssenus*. Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio 81:30–82:1 // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. F. Mueller. Vol. 3/1. Leiden, 1958. P. 82; *Григорий Нисский, сщм.* Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // Восточные отцы и учителя церкви IV века: Антология: в 3 т. / сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). Т. II. М., 2000. (Памятники святоотеческой письменности). С. 359; *Joannes Chrysostomus*. In Joannem 3 // PG. 59. Col. 407; *Idem*. In epistulam ad Hebraeos 2 // PG. 63. Col. 70; *Cyryllus Alexandrinus*. Quod unus sit Christus // SC. 97. P. 486–488; *Idem*. Commentarii in Joannem / ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. 2. P. 245.

69 *Nicetas Choniates*. Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. 140. Col. 244C.

Согласно ей, Христос, называя Отца большим, говорил от лица человеческой природы в целом.

Оба толкования были схожи и базировались на злоупотреблении философским понятием «разделение по примышлению» (κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν). Они предполагали, что поскольку в силу обожения человечество почитается наравне с Божеством, то слова Христа о Своём меньшинстве действительно указывают на человеческую природу. Однако такое возможно только в мысленном представлении. О том же некогда говорили монофизиты, готовые обнаруживать человечество в сложной после Воплощения природе только умозрительно. Еретики считали себя апологетами реальности человечества во Христе, но на деле выходило наоборот. Увлекаясь идеей обожения человеческой природы Христа, они по факту перестали отличать её от божественной, поэтому уничтожительные места Священного Писания, среди которых было прежде всего Ин. 14, 28, для них были возможны лишь «κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν».

Заключение

Византийский император Мануил I Комнин был склонен поднимать на обсуждение богословские темы и сам неплохо в них разбирался. Его любовь к западной культуре, философии и риторике способствовала тому, что при дворе оказалось много образованных латинян. Нетрудно предположить, что монарх при случае опирался на их мнение.

Суть решений Собора можно кратко передать следующими словами: согласно святым отцам, Христос, называя Отца бóльшим (см. Ин. 14, 28), имел в виду Свою человеческую природу, которая не изменилась в божественную и в силу обожения стала почитаться наравне с Богом Словом единым поклонением. Византийцы не могли согласиться с утверждением, что в Ин. 14, 28 Христос говорил о Своей конкретной человеческой природе как таковой. Даже после Собора производились неоднократные попытки пересмотреть его решения.

Причина недовольства состояла, по сути, в обвинении Мануила и его сторонников в несторианстве. Согласно логике оппонентов императора, если понимать слова Спасителя: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) применительно к Его человечеству, то это приводит к нарушению ипостасного союза и уподобляет Христа отдельному человеческому индивиду. По этой причине многие противники Мануила были склонны вслед за Димитрием Лампским толковать Ин. 14, 28, подразумевая добровольное уничтожение Бога Слова, то есть кеносис. Большинство

богословов в Византии следовали рассуждению о том, что человеческая природа Христа в силу обожения не может быть меньше, чем Его Божество, и почитается наравне, поэтому они так противились слову «меньше» по отношению ко Христу. В этом утверждении можно увидеть явный монофизитский уклон. Так, например, справедливо осуждённые митрополит Керкирский Константин и игумен Иоанн Иреник были готовы признать, что Христос в Ин. 14, 28 имел в виду Своё человечество, но только в мысленном отделении от Божества («κατ' ἐλίνοισιν διαίρεσιν»).

Собор принял следующие толкования Ин. 14, 28: «Причины», «по человечеству», «чести» и «утешения учеников». Осудили: «мысленного разделения» и «лица общей человеческой природы». До конца невятно обстояло дело с толкованием кеносиса.

На сегодняшний день по прежнему важной задачей остаётся критическое издание «Догматического всеоружия» Никиты Хониата как важного источника не только по спорам относительно слов: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28), но и философско-богословского движения данного периода в целом. Решения Собора 1166 г. и явное участие в этом латинянина Гуго Этериана оставляют много белых пятен. Остаётся непонятной связь императора Мануила с западными спорами о славе Христовой, которые проходили примерно в одно и то же время.

Архивные материалы

Судницын Д. М. Царствование византийского императора Мануила I (Комнина) в церковно-историческом отношении. Опыт церковно-исторического исследования. 1896 // ОР РГБ. Ф. 172. К. 408. Ед. хр. 6.

Источники

Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem / ed. P. E. Pusey. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1872.

Cyrrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus / ed. G. M. de Durand. Paris: Cerf, 1964. (SC; vol. 97). Edictum de controversia quatenus *Pater major Christo sit* // PG. T. 133. Col. 773–782.

Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire. Paris: Editions E. de Boccard, 1967. (Travaux et mémoires; vol. 2).

Gregorii Nysseni Opera / ed. F. Mueller. Vol. 3/1. Leiden: Brill, 1958.

- Hugonis Eteriani De minoritate ac equalitate Filii hominis ad Deum Patrem libellus primus / Podolak P., Zago A.* Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: edizione dell'opuscolo De minoritate // REB. 2016. Vol. 74. P. 93–141.
- Hugonis Eteriani De minoritate ac equalitate Filii hominis ad Deum Patrem liber secundus / Podolak P., Zago A.* Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: edizione dell'opuscolo De minoritate // REB. 2016. Vol. 74. P. 141–151.
- Hugonis Eteriani Epistula ad Petrum Wiennensem / Podolak P., Zago A.* Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: edizione dell'opuscolo De minoritate // REB. 2016. Vol. 74. P. 151–157.
- Ioannes Chrysostomus.* In epistulam ad Hebraeos // PG. T. 63. Col. 9–237.
- Ioannes Chrysostomus.* In Joannem // PG. T. 59. Col. 23–485.
- Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum // PG. T. 133. Col. 309–678.*
- Mango C.* The Conciliar Edict of 1166 // *Dumbarton Oaks Papers.* 1963. Vol. 17. P. 315–330.
- Mansi J. D.* Concilium Constantinopolitanum in quo Demetrius Lampenus // *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Vol. 22. Col. 1–6.
- Nicetae Choniatae Historia // PG. T. 139. Col. 309–1444.*
- Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei XXV // PG. T. 140. Col. 202–282.
- Synodus habita propter illud dictum, quia Pater Meus major Me est // Mai A.* Scriptorum veterum nova collectio. T. 4. Romae: Typis Vaticanis, 1831. P. 1–96.
- Григорий Нисский, свят.* Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // *Восточные отцы и учителя церкви IV в.: Антология: в 3 т. / сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева).* Т. II. М.: МФТИ, 2000. (Памятники святоотеческой письменности). С. 354–365.
- Иоанн Киннам.* Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180) // пер. под ред. проф. В. Н. Карпова. СПб.: Тип. Г. Трусова, 1859. (Византийские истории, переведенные с греческого при С. Петербургской духовной академии; кн. 2).

Литература

- Classen P.* Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // *Byzantinische Zeitschrift.* 1955. Bd. 48. № 2. S. 339–368.
- Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge, 1993.
- Petit L.* Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires // *BB.* 1904. T. 11. C. 465–493.
- Sidéris G.* Ces gens ont raison: La controverse christologique de 1165–1166, la question des échanges doctrinaux entre l'Occident latin et Byzance et leur portée politique // *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of Medieval and Humanistic Studies.* 2012. Vol. 24. P. 173–195.
- Thetford G.* The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople // *St. Vladimir's Theological Quarterly.* 1987. Vol. 31. № 2. P. 143–161.

Σάκκοϋ Σ. Ν. «'Ο Πατήρ Μοῦ μείζων Μοῦ ἔστιν». Ἐρίδαί καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα. Τ. 2. Θεσσαλονίκη: [χ. ὄ.], 1968.

ΜείENDORΦ Ι., πρoт. Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. М.: ПСТБИ, 2000.

Ποпов Ι. Η. Μανυιλ Ι Κομнин // ΠЭ. 2016. Τ. 43. С. 387–397.

Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб.: Тип. В. С. Балашёва, 1891. (Извлечено из журнала Министерства Народного Просвещения, 1891 г.).

БОГОСЛОВСКИЙ МЕТОД Ж.-Л. МАРИОНА: МЕЖДУ Г. У. ФОН БАЛЬТАЗАРОМ И Э. ЛЕВИНАСОМ

Александр Александрович Солонченко

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

Для цитирования: Солонченко А. А. Богословский метод Ж.-Л. Мариона: между Г.У. фон Бальтазаром и Э. Левинасом // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 76–87. DOI: 10.31802/GV.2022.44.1.004

Аннотация

УДК 27-14

Статья посвящена анализу богословского метода Ж.-Л. Мариона. Используя компаративный метод, автор выявляет влияние на богословский метод Ж.-Л. Мариона со стороны Э. Левинаса и Г. У. фон Бальтазара. В первой части статьи автор исследует отношение Ж.-Л. Мариона к онтологии и приходит к следующим выводам: Ж.-Л. Марион принимает хайдеггеровскую критику метафизики как онтотеологию и выстраивает «богословие без бытия»; критичное отношение к онтологии сближает его подход с левинасовским. Во второй части статьи в центре внимания автора находится вопрос отношения Ж.-Л. Мариона к языку богословия и особенности его учения о Боге. Автор приходит к выводу, что марионовская концепция «Бог без бытия» имеет внешнее сходство с учением Э. Левинаса о Другом, но это формальное сходство имеет ряд существенных содержательных отличий, сближающих концепции Ж.-Л. Мариона и Г. У. фон Бальтазара. Отношение Ж.-Л. Мариона к языку богословия сформировалось под влиянием Г. У. фон Бальтазара, однако отличительные особенности марионовского подхода не позволяют это влияние расценивать как зависимость.

Ключевые слова: Марион, Бальтазар, Левинас, Хайдеггер, современное богословие, Бог, пост-метафизическая теология.

Theological Method J.-L. Marion: Between H. U. von Balthasar and E. Levinas

Alexander A. Solonchenko

PhD in Theology

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

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

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. "Theological Method J.-L. Marion: Between H. U. von Balthasar and E. Levinas". *Theological Herald*, no. 1 (44), 2022, pp. 76–87 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.004

Abstract. The article is devoted to the analysis of the theological method of J. L. Marion. Using the comparative method, the author reveals the influence on the theological method of Marion on the part of E. Levinas and H.U. von Balthasar. In the first part of the article, the author examines Marion's relation to ontology and comes to the following conclusions: Marion accepts Heidegger's criticism of metaphysics as an ontotheology and builds a «theology without being»; his critical attitude to ontology brings his approach closer to Levinas's. In the second part of the article, the author's attention is focused on the question of Marion's attitude to the language of theology and the peculiarities of his teaching about God. The author comes to the conclusion that Marion's concept of «God without being» has an external similarity with Levinas' teaching about the Other, but this formal similarity has a number of significant substantive differences that bring Marion's concept closer to Balthasar. Marion's attitude to the language of theology was formed under the influence of Balthazar, but the distinctive features of the Marion's approach do not allow this influence to be regarded as dependence.

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

Введение

Жан-Люк Марион (род. 1946 г.) — одна из самых крупных¹ и ключевых² фигур в современной французской философии. Он также известен на Западе как крупнейший католический богослов. За свой вклад в богословие он был удостоен в 2020 г. почётной премии Йозефа Ратцингера. Отечественному читателю он известен, прежде всего, по книге «Идол и дистанция», переведённой на русский язык в 2009 г.³

При чтении богословских работ Ж.-Л. Мариона сложно не заметить влияние на его мысль со стороны Г. У. фон Бальтазара и Э. Левинаса. И если на первого он ссылается открыто и достаточно часто⁴, то присутствие второго ощущается хоть и постоянно, но как бы на заднем плане⁵. Сам Ж.-Л. Марион подчёркивает, что никогда не пишет ни строчки, не спрашивая себя, что подумали бы об этом названные мыслители⁶.

Читателю, знакомому с работами Э. Левинаса и Г. У. фон Бальтазара, известно, насколько разные и даже во многом противоположные подходы у этих мыслителей. Поэтому может возникнуть вполне резонный вопрос: как Ж.-Л. Марион в своём проекте умудряется сочетать на первый взгляд несочетаемое?⁷

- 1 Шолохова С. А. Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен» // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М., 2014. С. 58.
- 2 Ястребцева А. В. Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии // Философские науки. 2010. № 7. С. 41.
- 3 *Marion J.-L. L'idole et la distance*. Paris, 1977. Рус. пер. см.: *Марион Ж.-Л. Идол и дистанция* / пер. с фр. Г. Вдовиной. Париж; М., 2009. (Символ. 2009. № 56).
- 4 Например, в предисловии к «Идолу и дистанции» он говорит о своей книге: «Что касается способа рассмотрения, она (эта книга. — А. С.) обязана Х. Урсу фон Бальтазару всем, кроме недостатков в её осуществлении; однако кардинальное содержательное различие не позволяет превратить зависимость в преемственность» (*Марион Ж.-Л. Идол и дистанция*. С. 11).
- 5 К. Гшвандтнер пишет, что Ж.-Л. Марион редко задействует работы Левинаса прямо и открыто, но они всегда присутствуют «на заднем плане» его мысли. (*Gschwandtner C. M. The Neighbor and the Infinite: Marion and Levinas on the Encounter Between Self, Human Other, and God* // *Continental Philosophy Review*. July 2007. Vol. 40/3. P. 232).
- 6 *Marion J.-L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib* / transl. by Ch. Gschwandtner. New York (N.Y), 2017. P. 19. На вопрос, кого Ж.-Л. Марион считает своим учителем, помимо фон Бальтазара и Левинаса Марион назвал имена Жана Даниелу и Жана Бофре, а также отмечает, что для него М. Хайдеггер и Ж. Деррида всегда остаются живыми собеседниками.
- 7 Умение Ж.-Л. Мариона сочетать трудно сочетаемое точно отметила А. В. Ямпольская. См.: *Ямпольская А. В. Неохайдеггерянский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция»* // *Вопросы философии*. 2011. № 1. С. 175.

Отношение к онтологии

Следует начать с того, что для всех троих мыслителей общим местом является одновременно и влияние (в разной степени) со стороны философии М. Хайдеггера⁸, и желание её преодолеть. В этом смысле проект каждого из них можно назвать «постхайдеггерианским».

Как известно, М. Хайдеггер провёл так называемое онтологическое различие (между бытием и сущим) и обвинил всю предыдущую философию в забвении бытия. Он заявил, что человек (*Dasein*) должен быть хранителем или «пастухом» бытия, а онтология — первой философией. При этом Бог в философии М. Хайдеггера является лишь одним из сущих, которому предшествует бытие, и которое меньше бытия⁹.

Обвинение в забвении бытия было предъявлено М. Хайдеггером и христианской мысли. По его мнению, главный вопрос философии — «вопрос бытия», — как и вся философия, для христианской веры есть безумие. Поэтому не может существовать никакой христианской философии, как не может быть круглого квадрата¹⁰.

Г. У. фон Бальтазар в противовес М. Хайдеггеру заявил, что христианская философия/метафизика имеет право на существование. По его мнению, именно христианское Откровение сохраняет и уважает тайну бытия. А потому между метафизикой (как её понимает Бальтазар) и христианским учением нет никакого конфликта, но есть взаимодействие, которое и порождает христианскую философию. Более того, богословие не может существовать без философии¹¹, а истинная философия — без богословия¹². При этом для Бальтазара, как и для Хайдеггера, главную роль в философии должна занимать онтология, а философствовать, в первую очередь, означает созерцать «тайны бытия»¹³. Однако Бальтазар поправляет М. Хайдеггера: само различие между бытием

8 О влиянии М. Хайдеггера на Г. У. фон Бальтазара см.: *Kerr F. Balthasar and Metaphysics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 225, 237; Davies O. The Theological Aesthetics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 138, 140–141 и др.*

9 М. Хайдеггер пишет: «Бытие шире, чем всё сущее, и всё равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог» (*Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. М., 1993. С. 202*).

10 *Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб., 1998. С. 92.*

11 *Бальтазар Г. У. фон. Теология. I. Истина мира / пер. с нем. М., 2013. (Серия «Современное богословие»). С. VII.*

12 Там же. С. XV.

13 *Kerr F. Balthasar and Metaphysics. P. 228.*

и сущим не может возникнуть самопроизвольно, само по себе, или только по воле Dasein. Наличие бытия и сущих, как и их онтологическое различие, по мнению Г. У. фон Бальтазара, происходит от свободного дара того, кого мы называем Богом. При этом Сам Бог не является одним из сущих (в хайдеггеровском понимании сущих), но есть высшее Бытие.

У Э. Левинаса представление о бытии сближается с представлением о зле, ужасе¹⁴ войне¹⁵ и тотальности. Поэтому он всеми силами пытается уйти от онтологии, которая для него есть ничто иное как «философия несправедливости», и разработать философию «вне бытия», «без бытия». Для него главным вопросом становится не вопрос о бытии, а вопрос о благе¹⁶ и Другом, а первой философией — этика. При этом Другой (и человек, и Бог) находятся вне бытия (трансцендентны бытию), ответственность за Другого предшествует бытию и тем самым подрывает (или коренным образом трансформирует) онтологию.

В свою очередь большая часть работ Ж.-Л. Мариона — это попытка выйти за рамки онтологии, стремление говорить о Боге, Я и Другом после и против М. Хайдеггера¹⁷, вне или без бытия. В этом стремлении его подход формально ближе к левинасовскому, нежели к бальтазаровскому. И свой теологический, и свой феноменологический проекты Ж.-Л. Марион выстраивает, соглашаясь с хайдеггеровской трактовкой и критикой метафизики как онтотеологии¹⁸. Для него конец метафизики — это не предположение, а свершившийся факт¹⁹. Поэтому богословие должно освободиться от зависимости от метафизики, т. е. перестать быть современным и онтотеологическим. Ж.-Л. Марион разрабатывает учение о «Боге без бытия», богословие, которое говорит не на языке онтологии, а на языке постфеноменологии. То же самое касается феноменологии — она должна освободиться от зависимости от метафизических

- 14 *Левинас Э.* От существования к существующему / пер. Н. Б. Маньковской // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 37.
- 15 *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное / пер. И. С. Вдовиной // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 67.
- 16 *Левинас Э.* От существования к существующему. С. 11.
- 17 Нельзя не согласиться с К. Гшвандтнер, что при всём стремлении преодолеть М. Хайдеггера, Марион остаётся в глубоком долгу перед ним. См.: *Gschwandtner C. M.* The Neighbor and the Infinite: Marion and Levinas on the Encounter Between Self, Human Other, and God. P. 232.
- 18 Г. У. фон Бальтазар говорит, что в этом вопросе Ж.-Л. Марион «слишком много уступает критике Хайдеггера» (*Бальтазар Г. У. фон.* Теология. II. Истина Бога / пер. с нем. М., 2018. (Серия «Современное богословие»). С. 157, прим. 10).
- 19 *Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология — на смену теологии // *Логос.* 2011. № 3 (82). С. 129.

установок и от «бытия». Ж.-Л. Марион разрабатывает «феноменологию без бытия», «феноменологию данности». Впоследствии теологический и феноменологический проект соединяются у Ж.-Л. Мариона в «феноменологию любви»²⁰.

Бог и язык о Боге

В учении о Боге Э. Левинас противостоит М. Хайдеггеру. Если М. Хайдеггер и говорит о Боге, то лишь как о сущем, которое «внутри», меньше бытия (это справедливо для М. Хайдеггера, по крайней мере «до поворота»). В его философии Бог лишается трансцендентности. У Э. Левинаса Бог, напротив, радикально трансцендентен миру, Другой (как Бог, так и человек) вне бытия, выше бытия (при этом «бытие» есть безличное наличие, тотальность). Бог присутствует в мире лишь как «след», который обнаруживается только в лике Другого (человека)²¹. Непосредственный контакт с Богом в философии Э. Левинаса исключён²². Взаимодействие с Богом осуществляется не напрямую, а через Другого (человека), поэтому Бог для «Я» не «Ты», а «Он». Никакого союза, соединения или слияния с Богом быть не может.

Радикальная трансцендентность Бога указывает на то, что Он не может быть дан, явлен человеческому сознанию, что Он недоступен знанию и пониманию. Его невозможно «схватить» в определениях, описать, в том числе и с помощью метафор и аналогий²³. Невозможно говорить о Боге, не редуцируя Его к чему-то тварному, к Нему можно лишь взывать. Поэтому ни богословский, ни философский дискурс о Боге невозможен, теология заменяется у Э. Левинаса этикой (хотя понимание этики сближается с пониманием религии)²⁴.

В своём учении о Боге Г. У. фон Бальтазар тоже противостоит М. Хайдеггеру. Для него хайдеггеровское онтологическое различие

20 См.: *Marion J.-L. The Erotic Phenomenon* / transl. S. E. Lewis. Chicago (Ill.), 2007. Марион сводит две линии (феноменологическую и теологическую) в одну точку. Об этом см.: *Marion J.-L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib*. P. 116.

21 «Божественное открывается благодаря человеческому лицу. Отношение к Трансцендентному, свободное, однако, от какого бы то ни было влияния с его стороны, есть социальное отношение» (*Левинас Э. Тотальность и Бесконечное* / пер. И. С. Вдовиной // *Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное*. М.; СПб., 2000. С. 110).

22 *Ямпольская А. Эммануэль Левинас. Философия и биография*. Киев, 2011. С. 334.

23 *Сокулер Э. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса: монография*. М., 2016. С. 27–28.

24 *Левинас Э. Тотальность и Бесконечное*. С. 79.

не применимо к Богу. Бог не есть одно из сущих, объемлемых бытием. Он сам есть высшее Бытие, Творец конечного бытия. Если мир есть творение, он не может не иметь на себе отпечатки, следы своего Творца. Творя мир, Бог «может только выражать самого себя», поэтому «каждый возможный мир будет создан по образу и подобию Бога»²⁵. Мир является подлинным самораскрытием, откровением Бога²⁶.

В то же время конечное бытие есть лишь «тень, след, подобие и образ» бесконечного бытия²⁷. И как тень предмета, имея сходство с самим предметом, остаётся от него отличной, так и тварное бытие, имея сходство с бытием Бога, остаётся от него бесконечно отличным. Поэтому единственно приемлемым языком богословия может быть лишь язык аналогий.

Аналогию между Божественной и тварной сферой Г. У. фон Бальтазар проводит через понятие «бытие»²⁸, а «бытие» он описывает тремя трансценденталиями: красотой, благом и истиной. Как и само бытие, его трансценденталии «не исчерпываются никаким определением (Definition), их пространство не сплющить никакой редукцией»²⁹. Они не являются категориями, чьё конечное содержание может быть выражено. Они описываются друг через друга и являются сквозными определениями бытия как такового. Созерцание красоты, блага и истины тварного бытия есть созерцание отражения в конечном мире красоты, блага и истины Бесконечного. Такое понимание даёт Г. У. фон Бальтазару основание для применения феноменологического метода в богословии.

Мир является самораскрытием Бога, но кульминацией Божественного откровения является Воплощение. В Воплощении Бог «объясняет самого себя человеку не иначе, как посредством самого себя», не только и не столько словами, сколько «своими бытием и жизнью»³⁰.

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

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

27 *Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord, Vol. V: In the Realm of Metaphysics in the Modern Age / transl. O. Davies, A. Louth, B. McNeil, CRV, J. Saward, R. Williams. Edinburgh; San Francisco (Calif.), 1991. P. 627.*

28 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 434. Бальтазар, вслед за Пшиварой, часто ссылается на формулировку IV Латеранского Собора и подчёркивает, что «аналогия бытия» при столь большом сходстве бытия Бога и бытия мира указывает на их ещё большее несходство.*

29 Там же. С. XVIII.

30 Там же. С. 430.

Так как Воплощается Один из Св. Троицы, то Своим Богочеловеческим бытием и жизнью Он сообщает не нечто внешнее для Св. Троицы, но самую сущность тринитарного бытия³¹. Всё это даёт Г. У. фон Бальтазару основание для богословского дискурса. Но так как в Воплощении бесконечное бытие являет себя в форме конечного бытия (плоть Христа), высшее самораскрытие является и высшей «прикровенностью» Бога³², то этот богословский дискурс не может быть исчерпывающим.

Ж.-Л. Марион также выстраивает своё учение о Боге в противовес М. Хайдеггеру. Его, как и Э. Левинаса и Г. У. фон Бальтазара, не устраивает представление о Боге как об одном из сущих, которое меньше бытия. Однако его не устраивает и представление о Боге как о бытии, так как «бытие» для него — это метафизическое понятие, т. е. продукт дискурсивного мышления. Ж.-Л. Марион (как и Э. Левинас) принимает мнение позднего Хайдеггера, что дискурсивное мышление есть опредмечивание, овладение и схватывание. Отсюда для Ж.-Л. Мариона любое метафизическое определение Бога есть Его идол. Поэтому Марион выстраивает учение о «Боге без бытия» (без хайдеггеровского «бытия»), которое внешне схоже с учением Э. Левинаса, но имеет и существенные содержательные отличия.

Само собой разумеется, что, будучи иудеем, Э. Левинас, когда говорит о Боге, никогда не говорит о Его троичности или о том, что Бог есть Любовь, как это делает христианин Ж.-Л. Марион. В богословии Ж.-Л. Мариона учение о троичности и о Боге-Любви занимает важное место. Объясняя смысл утверждения «*Бог есть любовь*» (1 Ин. 4, 8), Марион пишет: в Божественном существовании «любовь не образует качество предшествующей ей субстанции Бога, она занимает её место»³³. В этом несубстанциалистском описании Божественного существования как любви он сближается с Г. У. фон Бальтазаром. Однако, если для Г. У. фон Бальтазара Божественная любовь тождественна Божественному бытию, то у Ж.-Л. Мариона она «вытесняет» (по крайней мере на второй план) бытие. Также важно отметить следование Ж.-Л. Мариона за Г. У. фон Бальтазаром в понимании Воплощения (понятно, что у Э. Левинаса о Воплощении не может быть и речи) как одновременно явления и сокрытия Бога³⁴.

31 *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 431.

32 Там же. С. 429.

33 *Марион Ж.-Л.* От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // «Esse»: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1. № 1 (1). С. 58.

34 *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 141.

Ж.-Л. Марион критикует Э. Левинаса, что тот не смог выйти за рамки хайдеггеровского онтологического различия³⁵ и что у него нет чёткого различия между Божественным и человеческим Другим³⁶. Ещё одно важное кардинальное расхождение — в левинасовской концепции у человека нет «прямого доступа» к Богу, взаимодействие с Ним возможно только через опосредование Другим (человеком), тогда как в богословии Ж.-Л. Мариона человек может взаимодействовать с Богом напрямую³⁷. То же самое касается и феноменологического проекта Ж.-Л. Мариона. Если у Э. Левинаса Бог не может быть дан, не имеет феноменальности, то Ж.-Л. Марион выстраивает такую феноменологию, где Бог даётся сознанию как насыщенный феномен.

Что касается Марионовского языка о Боге, то здесь необходимо сказать следующее. Как уже было сказано, для Ж.-Л. Мариона, как и для Э. Левинаса, предикативный язык опредмечивает, а потому не подходит для разговора о Боге. Однако если Э. Левинас в связи с этим вообще отказывается от богословского дискурса, то Ж.-Л. Марион, опираясь на разработки Г. У. фон Бальтазара, находит иное решение. Во втором томе «Славы Господа» Бальтазар пишет об Ареопагитском корпусе: «там, где речь заходит о Боге и божественных предметах, слово *hymnein* практически замещает слово “говорить”»³⁸. Опираясь на это замечание, Ж.-Л. Марион делает вывод: предикативную речь о Боге следует заменить хвалебным дискурсом. Хвалебный дискурс преодолевает категориальность предикативного языка: «Хвала не является ни истинной, ни ложной, ни даже противоречивой; она соответствует другим способам употребления»³⁹. Как императивное или индикативное предложение не является предикативным, так предложения хвалебного дискурса, содержащие благодарение, славословие или мольбу, ничего не утверждают

35 По крайней мере в «Тотальности и бесконечности».

36 *Marion J.-L. The Voice Without Name: Homage to Levinas // The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas / ed. J. Bloechl. New York (N. Y.), 2000. P. 224–242.* Не все исследователи согласны с Марионовской критикой учения Левинаса. См.: *Gschwandtner C. M. The Neighbor and the Infinite: Marion and Levinas on the Encounter Between Self, Human Other, and God. P. 231–249.*

37 Дистанция между Богом и человеком, о которой постоянно говорит Марион, не только разделяет человека и Бога, но и соединяет их. Бог преодолевает эту дистанцию в Воплощении, а человек бесконечно преодолевает бесконечную дистанцию в (инициированном Богом) хвалебном дискурсе, Евхаристии и т. д.

38 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II: Сферы стилей. Ч. 1: Клерикальные стили / пер. с нем. М., 2020. (Серия «Современное богословие»). С. 183.*

39 *Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 227.*

и не концептуализируют. Хвала выражает в словах не учение о Боге, а непреодолимую устремлённость к Нему. Однако хвала содержит в себе не только слова благодарения, молитвы, но и описывает, как мы воспринимаем и воспеваем Божественное (не *что* Божественного, но *как* нашего восприятия Божественного). Это «как» есть тот угол зрения, согласно которому взыскующий устремлён к Взыскуемому как к своей цели⁴⁰. Этот угол зрения должен быть инициирован не рассудочным мышлением, а исходить от Самого Взыскуемого. Поэтому у хвалебного дискурса не должно быть «иных оснований, кроме логий»⁴¹, где «логии» — это речения, основанные на Писании, которые передают в первую очередь слова и поступки Логоса, это Его словесные воплощения, иконы. Ж.-Л. Марион разрабатывает иконический метод богословствования, в основании которого лежат логии.

Логии Ж.-Л. Марион отличает от иных имён, словесных описаний Божественного (таких как бытие, единое, прекрасное, благое и др.), которые человек, исходя из своего тварного разума, приписывает Нетварному. Логии имеют привилегированное положение, так как даются Откровением, исходят от самого Бога, являются Его дарами, а не продуктом рассудочного мышления. Именно поэтому Ж.-Л. Марион восстаёт против утверждения, что первое и высшее имя Бога есть «бытие». И здесь выявляется отличие от подхода Г. У. фон Бальтазара, который понимает, что «бытие» как понятие имеет философское происхождение, но считает, что без него при описании Божественного существования обойтись нельзя⁴².

Заключение

Итак, богословский метод Ж.-Л. Мариона формируется под влиянием Г. У. фон Бальтазара и Э. Левинаса. Подход Ж.-Л. Мариона, как и Э. Левинаса и Г. У. фон Бальтазара, можно назвать постхайдеггерским: каждый из них, с одной стороны, противостоит философии М. Хайдеггера, а с другой стороны — в разной степени зависим от неё. В своём отрицательном отношении к онтологии Ж.-Л. Марион противостоит М. Хайдеггеру и Г. У. фон Бальтазару и сближается с Э. Левинасом.

40 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 222.

41 Там же. С. 215.

42 Бальтазар Г. У., фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 212.

Марионовская концепция «Бог без бытия» имеет внешнее сходство с учением Э. Левинаса о Другом. Однако это формальное сходство имеет ряд существенных содержательных отличий, сближающих концепции Ж.-Л. Мариона и Г. У. фон Бальтазара: как и Г. У. фон Бальтазар, Ж.-Л. Марион использует несубстанциалистский язык о Боге, описывает внутритроичную жизнь как любовь, у обоих отношения человека с Богом могут выстраиваться напрямую (у Э. Левинаса они опосредованы Другим (человеком)).

Для Э. Левинаса опыт Бога возможен только через опосредование Другим (человеком), поэтому богословие у него заменяется этикой. Г. У. фон Бальтазар предлагает говорить о Боге, используя хвалебный дискурс и язык аналогий. Аналогический метод он обосновывает самооткровением Бога посредством творения. Ж.-Л. Марион перенимает у Г. У. фон Бальтазара сближение богословия с хвалебным дискурсом, но аналогический метод Г. У. фон Бальтазара, с его опорой на самооткровение Бога через творение, Ж.-Л. Марион заменяет иконическим методом богословия с опорой на логику, самооткровение Логоса через слова.

Источники

- Balthasar H. U., von.* The Glory of the Lord, Vol. V: In the Realm of Metaphysics in the Modern Age / transl. O. Davies, A. Louth, B. McNeil, CRV, J. Seward, R. Williams. Edinburgh; San Francisco (Calif.): T. and T. Clark; Ignatius Press, 1991.
- Marion J.-L.* The Voice Without Name: Homage to Levinas // The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas / ed. J. Bloechl. New York (N. Y.): Fordham University Press, 2000. P. 224–242.
- Marion J.-L.* The Erotic Phenomenon / transl. S. E. Lewis. Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 2007.
- Marion J.-L.* The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib / trans. by Christina Gschwandtner. New York (N. Y.): Fordham University, 2017.
- Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы / пер. с нем. М.: ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»).
- Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Том II: Сферы стилей. Часть 1: Клерикальные стили / пер. с нем. М.: ББИ, 2020. (Серия «Современное богословие»).
- Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. I. Истина мира / пер. с нем. М.: ББИ, 2013. (Серия «Современное богословие»).
- Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. II. Истина Бога / пер. с нем. М.: ББИ, 2018. (Серия «Современное богословие»).
- Левинас Э.* От существования к существующему / пер. Н. Б. Маньковской // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.

- Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное / пер. И. С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
- Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной. Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. (Символ. 2009. № 56).
- Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. 2011. № 3 (82). С. 124–143.
- Марион Ж.-Л.* От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики // «Esse»: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1. № 1 (1). С. 40–64.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

Литература

- Сокулер З. А.* Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса: монография. М.: Университетская книга, 2016.
- Шолохова С. А.* Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен» // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 58–63.
- Ямпольская А. В.* Неохайдеггерианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 173–180.
- Ямпольская А.* Эммануэль Левинас. Философия и биография. Киев: Дух і літера, 2011.
- Ястребцева А. В.* Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии // Философские науки. № 7. М.: Гуманитарий, 2010. С. 40–49.
- Davies O.* The Theological Aesthetics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 131–142.
- Gschwandtner C. M.* The Neighbor and the Infinite: Marion and Levinas on the Encounter Between Self, Human Other, and God // Continental Philosophy Review. July 2007. Vol. 40/3. P. 231–249.
- Kerr F.* Balthasar and Metaphysics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 224–240.

ПАТРОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

АМВРОСИАСТ: ИСТОРИЯ ПОИСКА «НАСТОЯЩЕГО» ИМЕНИ

Священник Андрей Лысевич

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

Епископ Феодорит Тихонов

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

Для цитирования: Лысевич А., свящ.; Феодорит (Тихонов), еп. Амвросиаст: история поиска «настоящего» имени // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 88–109. DOI: 10.31802/GV.2022.44.1.005

Аннотация

УДК 27-277.2 (82.091)

На Западе уже предпринято значительное количество попыток снять покров анонимности с древнего римского экзегета, получившего условное наименование «Амвросиаст». Однако содержание научного дискурса в этом направлении, разбросанное в различных зарубежных изданиях, по большей части остаётся вне исследовательского поля русской богословской науки. В настоящей работе мы не претендуем на решение проблемы авторства Амвросиаста, но стараемся дать её развёрнутый обзор. Мы обсудим историю поиска «настоящего» имени исследуемого автора и опишем основные выводы наиболее значимых в этом направлении публикаций. В заключительной части работы обсуждаются

предположения различных исследователей касательно родного языка, образования, происхождения и клирического статуса Амвросиаста.

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

Ambrosiaster: The Story of the Search for a «Real» Name

Priest Andrey Lysevich

MA in Theology

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

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

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

ier.a.lysevich@ya.ru

Bishop Theodorite (Tikhonov)

PhD in Theology

Rector of the Moscow Theological Academy

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

rektor.pr@gmail.com

For citation: Lysevich, Andrey, Priest, Theodorite (Tikhonov), Bishop. "Ambrosiaster: The Story of the Search for a 'Real' Name". *Theological Herald*, no. 1 (44), 2022, pp. 88–109 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.005

Abstract. In the West, a fairly large number of attempts have already been made to remove the veil of anonymity from the ancient Roman exegete, which received the pseudonym «Ambrosiaster». However, the content of scientific discourse in this direction, scattered in various foreign publications, for the most part remains outside the research field of Russian theological science. In this work, we do not pretend to solve the problem of authorship of Ambrosiaster, but try to give a detailed overview of it. We will discuss the history of the search for the «real» name of the investigated author and describe the main findings of the most significant publications in this direction. The final part of the work discusses the assumptions of various researchers regarding the native language, education, origin and cleric status of Ambrosiaster.

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

Древняя христианская литература содержит много загадок, среди них таинственное имя «Амвросиаст», образованное от латинского имени «Ambrosius» и уничижительного суффикса «-aster», аналогичного по значению приставке «pseudo-». Можно сказать, что наш автор пережил три «рождения». Написав своё сочинение в Риме в конце IV в., он сам чудесным образом избежал публичности, несмотря на то что его главное произведение — Комментарии на XIII посланий апостола Павла (далее — «Комментарии») довольно быстро приобрели популярность под именем свт. Амвросия Медиоланского. В середине XVI в. исследователям удалось выделить среди сочинений медиоланского святителя ряд неаутентичных произведений и ассоциировать их с римским анонимом, которому и было дано условное наименование «Амвросиаст». Это «второе рождение» нашего автора было сопряжено с существенным падением авторитета его произведений и ослаблением интереса к исследованию их. Однако XX в. позволил авторитетно доказать древность произведений, приписываемых Амвросиасту, и вернуть утраченный авторитет его толкованиям. Такое возвращение внимания аудитории стало словно «третьим рождением» нашего писателя.

1. Обнаружение неаутентичности и первая гипотеза о личности Амвросиаста

Имя «Амвросиаст» впервые появляется как псевдоним неизвестного римского автора «Комментариев на XIII посланий апостола Павла» около 1520 г. Оно было изобретено¹ бельгийским библиистом Франциском Лукой из Брюгге (Franciscus Lucas Brugensis) на страницах его трактата². Рецепция этого мнения занимает в научном мире того времени около ста лет. Вслед за Франциском Лукой сомнения в атрибуции памятника появляются в 1572 г. у иезуита Франсиско Торреса (Francisais Torres), а также у его коллег Бенедикта Перейра (Benedictus Pereyra), Джона Мальдонадо (Ioannes Maldonado), Андре Шотта (André Schott) и кардинала Беллармина³. Окончательной фиксацией мнения

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

2 *Brugensis F. L.* Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur. Antuerpiae, 1580. P. 442.

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

об ошибочности атрибуции «Комментариев» можно назвать публикацию трудов свт. Амвросия в 1686–1690 гг.⁴ Редакторы издания Дэнис Николас из Нури (Denis-Nicolas) и Жак дю Фрише (Jacques du Frische) во вступлении прямо указывают на подложность авторства⁵ и называют их автора «Ambrosiaster».

В 1693 г. Ричард Саймон (Richard Simon) одним из первых публикует предположение по поводу личности Амвросиаста. Он считает, что Амвросиаст был на самом деле дьяконом Иларием из партии Люцифера Каларского⁶.

После предания автору «Комментариев» статуса «pseudo», его труды существенно теряют свою популярность, которая неспешно возвращается к ним в начале XX в.

1.1. Развитие вопроса авторства с XX в. до наших дней

XX в. открывает в вопросе изучения авторства «Комментариев» новую страницу. Учёные высказывают большое количество противоречащих друг другу идей. Патрологическая наука сломала об эту тайну немало копий, примеряя на автора текста свыше десяти различных имён. Такой ажиотаж возвращает памятнику вновь значительное внимание сначала исследователей, а потом и рядовых читателей.

Среди предполагаемых авторов: диакон Иларий, сторонник Люцифера Каларского, римский префект Децим Иларий Илариан, еп. Иларий Павианский, донатист Тихоний, римский пресвитер Фаустин, римский префект Эмилий Декстер, Никита Ремесианский, Исаак еврей и Евагрий Антиохийский⁷. Мы не будем здесь стремиться изложить аргументацию в пользу каждого предположения, лишь окинем взглядом основные мнения по этому вопросу.

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

5 *Ambrosius Mediolanensis. Opera* / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, e Congregatione S. Mauri. Т. 1. Paris, 1686. P. 21–22. Подробнее об этом см.: *Vogels H. J. Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen*. Göttingen, 1959. S. 114.

6 *Simon R. Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage*. Rotterdam, 1693. P. 133–134.

7 *Зайцев Д. В. Амброзиастер* // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105.

Как мы убедились выше, одним из самых древних предположений касательно авторства была гипотеза «дьякона Илария», сторонника Люцифера Каларского⁸. Данная идея изначально имела некоторую поддержку среди учёного сообщества, например Эбботт (Abbott) в 1881 г. называет Амвросиаста Иларием дьяконом⁹. Однако после окончательного подтверждения атрибуции «Вопросов Ветхого и Нового Завета» (далее — «Вопросы») Амвросиасту, это предположение подвергается существенной критике. Основным аргументом против гипотезы «дьякона Илария»¹⁰ служит то обстоятельство, что среди «Вопросов» есть произведение¹¹, критикующее «дерзость римских левитов». В сочинении дьяконский чин сопоставляется с ветхозаветным служением левитов, возвышается пресвитерский чин, Амвросиаст резко осуждает дерзкое поведение дьяконов по отношению к священникам.

Следующая в хронологическом порядке гипотеза авторства относится к XVIII в. и принадлежит Ж.-Б. Морелю (J.-B. Morel), который предположил, что настоящим автором «Комментариев» был африканский донатист Тихоний¹². Так же на основании свидетельства блж. Августина, назвавшего автора «Hilarius», высказывалось предположение, что это был на самом деле Иларий Пиктавийский¹³ или люциферианский священник Фаустин¹⁴. Однако исследования хронологии и стиля вынудили отказаться от этих гипотез¹⁵.

Другим предположением является гипотеза «Исаака еврея», она связана с именем учёного, внёсшего наибольший, во всяком случае в количественном отношении, вклад в вопрос авторства корпуса

- 8 *Simon R. Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage. P. 133–134.*
- 9 *Abbott E. On the Construction of Romans 9, 5 // Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis. 1881. Vol. 1 (2). P. 139.*
- 10 *Turner C. H. Niceta and Amst. II // JTS. 1906. Vol. 7 (27). P. 363.*
- 11 *Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 101 // CSEL. 50. P. 193–198.*
- 12 *Morel J.-B. Le véritable Auteur des Commentaires sur les Epîtres de S. Paul faussement attribués à S. Ambroise. Dissertation. Auxerre. 1762. P. 6.*
- 13 *Ambrosiaster. Commentarii in Epistolas B. Pauli // PL. 17. Col. 43. См. также: Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 4–5.*
- 14 *Langen J. De commentariorum in epistolas Paulinas qui Ambrosii et Quaestionum biblicarum quae Augustini feruntur. PhD diss. Bonn, 1880. P. 33–41.*
- 15 *Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 5.*

«Комментариев», Ж. Морина (G. Morin)¹⁶. Он первым публикует¹⁷ предположение, что за анонимностью Амвросиаста скрывается Исаак еврей¹⁸. Подобно диакону Иларию, известному стороннику партии, оппозиционной правящему епископу Рима, Исаак известен как иудей, обращённый в христианство, а впоследствии вновь вернувшийся в иудаизм. Данная гипотеза основывается на ряде высказываний автора «Комментариев», изобличающих в нём неординарного для христианского мира знатока иудейской религии¹⁹.

Предположение Ж. Морина почти сразу находит поддержку среди исследователей²⁰. Однако в том же году несколько неожиданно выходит самоопровержение основателя гипотезы «Исаака еврея» Ж. Морина,

16 *Morin G.* L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac: contemporain du Pape Damase // *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. 1899. Vol. 4. P. 97–121.

17 *Ibid.*

18 О судьбе данного персонажа церковной истории известно, что он выступил автором трактатов о Троице и Воплощении, в 378–380 гг. был сослан в Испанию и впоследствии вернулся в иудаизм, более подробно о нём можно почитать: *Chadwick H.* The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great, *Oxford History of the Early Church*. Oxford, 2001. P. 315–317; *Lunn-Rockcliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. Oxford; New York (N. Y.); Auckland [etc.], 2007. P. 35–40, и подробное исследование: *Coşkun A.* Der Praefect Maximinus, der Jude Isaak und des Strafprozeß gegen Bischof Damasus von Rom // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 2003. Bd. 46. S. 17–44.

19 Относительно дискуссии по поводу этой версии см.: *Coelestinus M.* Ambrosiaster: De auctore, operibus, theologia. Roma, 1944. P. 149–160 (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani; vol. 4); а также: *Lunn-Rockcliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. P. 33–44. Дырое обсуждение этого вопроса: *Manthe U.* Wurde die Collatio vom Ambrosiaster Isaak geschrieben? // *Festschrift für Rolf Knütel 70 Geburtstag / hsgb. H. Altmeyden*. Heidelberg, 2009. S. 737–754.

20 *Burn A. E.* On Eusebius of Vercelli // *JTS*. 1900. Vol. 1 (4). P. 594, not. 1; *Burn A. E.* The Ambrosiaster and Isaac the Converted Jew // *Expositor*. 1899. Vol. 2. P. 368–375; *Zahn T.* Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak // *Theologische Literaturblatt*. 1899. Bd. 20 (27). S. 313–317; *Turner C. H.* Chronicle of Patristica I // *JTS*. 1899. Vol. 1. P. 148–160; *Turner C. H.* Pelagius's Commentary on the Pauline Epistles and its History (Review) // *JTS*. 1902. Vol. 4. P. 132–141; *Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster I // *JTS*. 1906. Vol. 7 (26). P. 355–376. С другой стороны: *Brewer H.* War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak? // *ZKTh*. 1913. Bd. 7. S. 214–216, публикует статью, в которой высказывает достаточно убедительные доказательства, что Амвросиаст скорее был выходцем из язычества, чем из иудаизма. Опровержению гипотезы посвящена и работа: *Schepens P.* L'Ambrosiaster et saint Eusibe de Verceil // *Recherches de Science Religieuse*. 1950. Vol. 37. P. 295–299; но несмотря на это, предположение об «Исааке еврее» находит последователей и далее: *Vogels H. J.* Prolegomena // *CSEL*. 81/3. P. XL; *Pollastri A.* Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolim (Gal. 3, 19b–20; Rom. 11, 16, 20, 25–25a; 15, 11) // *Studi Storico Religiosi anc Religioni e Civiltà Roma*. 1980. Vol. 4 (2). P. 313–327.

который предлагает своим читателям новую версию решения вопроса авторства, избличая под маской Амвросиаста римского префекта Африки Децима Илария Илариана (*Decimius Hilarianus Hilarius*). Своё предположение исследователь мотивирует тремя несомненными для себя обстоятельствами: Амвросиаст — светский человек; имеет высокое положение, поскольку выказывает свою осведомлённость в тонких вопросах современности; его настоящее имя «Иларий (*Hilarius*)»²¹.

Через три года Тёрнер (*Turner*) опубликовал работу, в которой обоснованно критикует все известные в его время гипотезы и высказывает ряд аргументов в пользу того, что именно Исаак еврей, противник папы Дамаса, выступавший против него в суде, а после того отрёкшийся от христианства, был автором широкого ряда экзегетических произведений конца IV в. Во-первых, исследователь указывает на склонность Амвросиаста к юридическим формулировкам и его неординарную осведомлённость в тонкостях иудейского обряда. Например, комментируя 1 Кор. 14, 30–31, Амвросиаст описывает обычаи синагоги, где старшие сидят на стульях, младшие на скамейках, а самые низкие участники собрания — на ковриках или на полу. Такое знакомство с обычаями синагоги весьма странно для римского префекта²².

Другой аргумент Тёрнера (*Turner*) выглядит довольно весомо: учёный приводит текстуальные доказательства знакомства блж. Иеронима с трудами нашего автора, но при этом справедливо констатирует, что тот нигде в своих сочинениях не упоминает ни о «Вопросах», ни о «Комментариях», ни об их авторе. Тёрнер считает, что это молчание может быть объяснено исключительно осознанным «бойкотом» того, кого он считал раскольником, клеветником преемника Святого Петра и отступником от христианской веры²³. Такое «игнорирование» представляется маловероятным, если автором «Комментариев» действительно был римский префект²⁴.

Кроме того, учёный высказывает предположение, что встречающийся в традиции псевдоним «Иларий» не случаен, поскольку является латинским переводом еврейского имени Исаак («смеяться») ²⁵.

21 *Morin G.* Hilarius l'Ambrosiaster // *Revue benedictine*. 1903. Vol. 20. P. 113–131.

22 *Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster II // *JTS*. 1906. Vol. 7 (27). P. 370.

23 *Ibid.* P. 365–368.

24 *Ibid.* P. 364.

25 *Ibid.* P. 370. Данный аргумент, очевидно заимствован Тёрнером (*Turner*) у современников. Его изобретателем считается Ж. Виттиг (*Wittig J.* Pap st. Damasus I: quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik // *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. 1902. Supplementheft 4. P. 71; *Wittig J.* Der Ambrosiaster

Гипотеза не лишена и слабых сторон. Во-первых, известно, что Исаак еврей вернулся в иудаизм около 378 г.²⁶ При этом, как замечают исследователи, «Вопросы» содержат в себе достаточно указаний на времена после этого года²⁷ наряду с христианским мировоззрением автора, что кажется не совместимым с отступничеством. Кроме того, главное упоминание о себе Амвросиаста содержит наименование Дамаса епископа Рима, как «*rector*»²⁸, без следа иронии. Исследователи указывают, что данное наименование по отношению к себе использовал прежде всего сам папа Дамас, что затрудняет принятие утверждения, что автор «Комментариев» был его противником.

Как уже упоминалось выше, Морин отказался от своей гипотезы «Исаака еврея» в пользу идеи, что автором «Вопросов» и «Комментариев» был Децим Илариус Илариан (Decimius Hilarianus Hilaricus), который в 377 г. имел должность римского правителя Африки, в 383 г. префекта Рима и в 396 г. стал претором Италии. Эту гипотезу поддерживает и другой выдающийся исследователь Амвросиаста Александр Сотер (A. Souter).

Выше мы уже приводили аргументы против этой гипотезы. Тёрнер считает несовместимым молчание блж. Иеронима и значительную осведомлённость в иудейской синагогальной практике таинственного комментатора с высокой должностью римского префекта²⁹.

Тот же исследователь указывает, что в поддержку данной гипотезы можно привести только два аргумента: рукописная традиция, ассоциирующая автора произведения с неким «Илариумом», и знакомство автора с некоторыми аспектами Римского права. Трудно не согласиться, что такая аргументация не может быть признана вполне удовлетворительной³⁰.

Не забывая критику своего последнего предположения, Ж. Морин предлагает в 1914 г. новую гипотезу, говоря, что Амвросиастом был не кто иной, как Евагрий Антиохийский³¹. Этот персонаж древней латинской истории был аристократом, хорошо знал римское право и бывал в Египте. Морин

«Hilarius»: ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I. Breslau, 1906. (Kirchengeschichtliche Abhandlungen; Bd. 4). S. 30–32), за которым последовал в том числе В. Швирхолц (*Schwierholz W.* Hilarii in Epistola ad Romanos librum I: Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage / éd. M. Sdralek. Breslau, 1909. (Kirchengeschichte Abhandlungen; Bd. 8). S. 57–96).

26 *Lunn-Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. P. 36.

27 *Ibid.* P. 12–17.

28 *Ambrosiaster.* Commentarius in Epistolam Paulini ad I Timotheum 3, 14 // CSEL. 81/3. P. 270.

29 *Ibid.* P. 363.

30 *Ibid.* P. 364.

31 *Morin G.* Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // *Revue benedictine.* 1914. Vol. 31. P. 1–34.

показывает, что перевод Евагрия «Жития святого Антония» свт. Афанасия имеет поразительное сходство по стилю с Амвросиастом. Данное предположение приводит исследователя к допущению, что первым языком автора был греческий, во что трудно поверить, познакомившись с самим текстом его произведений. Кроме того, отмечается различие во взглядах Евагрия Антиохийского и автора «Комментариев» на монашество³².

Однако, не успев до конца осмыслить последнее предположение Морина, научное сообщество через четыре года получает новую гипотезу: Амвросиаст — Клавдий Каллиций (Claudius Callistius), который носил прозвище Иларий и был объявлен женой и детьми «благоразумным учеником»³³. Впрочем, ироничность нашего тона несколько не должна умалять трудов упомянутого учёного, большинство его гипотез до сего дня остаются рабочими и разделяются рядом исследователей.

В 1928 г. Ж. Морин публикует, видимо, последнее своё предположение относительно личности Амвросиаста. Ещё одним претендентом на авторство «Комментариев» становится Нуммиус Эмилий Декстер (Nummius Aemilianus Dexter), сын свт. Патиана Барселонского³⁴.

На протяжении 80-х гг. XX в. можно отметить в научном сообществе повышенный интерес к теме связи Амвросиаста с иудаизмом. О теории «Исаака еврея» вспоминает А. Полластри (A. Pollastri)³⁵. Чуть позже о незаурядном лояльном отношении Амвросиаста к евреям пишет Л. Спеллер (L. Speller)³⁶. Коэн (Cohen) также отдаёт должное Амвросиасту в связи с его осведомлённостью в вопросах иудейской традиции³⁷. Данные размышления основываются на внутренних свидетельствах. В своих произведениях Амвросиаст показывает редкое для христианина знание иудейских традиций и в некоторых случаях даже проявляет благосклонное отношение к ним³⁸. Например, он одобрительно относится к иудейской синагогальной практике, согласно которой места между членами

32 Lunn-Rockcliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. P. 34.

33 Morin G. Una nuova possibilità a proposito dell'Ambrosiastro // Athenaeum. 1918. Vol. 6. P. 62–71.

34 Morin G. La critique dans une impasse: à propos du cas de l'Ambrosiaster // Revue bénédictine. 1928. Vol. 40. P. 251–259.

35 Pollastri A. Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolini (Gal. 3, 19b–20; Rom. 11, 16, 20, 25–25a; 15, 11) // Studi Storico-religiosi. 1980. Vol. 4 (2). P. 313–327.

36 Speller L. Ambrosiaster and the Jews // Studia patristica. 1982. Vol. 17. P. 72–78.

37 Cohen J. S. D. Was Timothy Jewish (Acts 16:1–3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent // JBL. 1986. Vol. 105. P. 251–268.

38 Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad I Corinthios 11, 22 // CSEL. 81/2. P. 126.

синагоги распределяются согласно их достоинству³⁹, хвалит иудейскую практику религиозного обучения детей, которая во времена автора была утрачена в Римской Церкви⁴⁰, знает, что в его время евреи считают своё происхождение по материнской линии⁴¹ и др. Сразу скажем, что данная теория имеет своих последователей и среди современных учёных. Положительно об иудейском происхождении Амвросиаста отзываются в своих работах Л. Фатика (L. Fatica)⁴², Дж. С. Д. Коэн (J. S. D. Cohen)⁴³, Э. С. Джейкобс (A. S. Jacobs)⁴⁴, Т. Денекер (T. Denecker)⁴⁵.

Следует согласиться с исследователем М.-П. Бюссьер (M.-P. Bussières), что очередные гипотезы касательно личности Амвросиаста находят сегодня очень мало отклика в научном сообществе⁴⁶. С середины XX столетия учёные в большей степени интересуются содержанием произведений, чем личностью автора. Несмотря на эту общую тенденцию, новые предположения об авторстве «Комментариев» продолжили появляться и в этот период, например в 1967 г. К. Гамбер (K. Gamber) опубликовал идею, что Амвросиастом был свт. Никита Ремесианский⁴⁷.

В 1994 г. О. Хеггельбахер (O. Heggelbacher) предлагает новую оригинальную теорию. Он высказывает мнение, что Амвросиастом был свт. Максим Туринский⁴⁸. Через два года данная гипотеза была подвергнута критике со стороны А. Меркт (A. Merkt)⁴⁹.

- 39 Ibid. 14, 31 // CSEL. 81/2. P. 160; *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad I Timotheum* 5, 2, 1 // CSEL. 81/3. P. 278.
- 40 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad I Corinthios* 12, 28 // CSEL. 81/2. P. 141–142; *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Ephesios* 4, 12, 2 // CSEL. 81/3. P. 99.
- 41 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Galatas* 2, 5, 4–5 // CSEL. 81/3. P. 20–21; *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad I Timotheum. Argumentum* // CSEL. 81/3. P. 251.
- 42 *Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Galati / traduzione, introduzione e note* L. Fatica. Roma, 1986. (Collana di testi patristici; vol. 61). P. 18–19.
- 43 *Cohen J. S. D. The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25–26 in Patristic and Medieval Exegesis* // *Harvard Theological Review*. 2005. Vol. 98. P. 247–281.
- 44 *Jacobs A. S. A Jew's Jew: Paul and the Early Christian Problem of Jewish Origins* // *Journal of Religion*. 2006. Vol. 86. P. 265–268.
- 45 *Denecker T. Heber or Habraham? Ambrosiaster and Augustine on Language History* // *REA*. 2014. Vol. 60. P. 1–32.
- 46 *Bussières M.-P. Introduction* // *SC*. 512. P. 37.
- 47 *Gamber K. Fragen zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana* // *Römische Quartalschnft für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. 1967. Bd. 62 S. 222–231.
- 48 *Heggelbacher O. Beziehungen zwischen Ambrosiaster und Maximus von Turin? Eine Gegenüberstellung* // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 1994. Bd. 41. S. 5–44.
- 49 *Merkt A. Wer war der Ambrosiaster? Zum Autor einer Quelle des Augustinus – Fragen auf eine neue Antwort* // *Wissenschaft und Weisheit*. 1996. Bd. 59. S. 19–33.

В 2003 г. Мацей Белявски (Maciej Bielawski) высказывает новое предположение относительно вопроса авторства, сопоставляя Амвросиаста со свт. Симплицианом Медиоланским⁵⁰. Данную гипотезу критикует Д. Г. Хантер (D. G. Hunter) на основании того рассуждения, что если бы автором «Вопросов» и «Комментариев» был действительно он, то послания Августина, адресованные этому древнему автору⁵¹, обязательно содержали бы упоминания об этом факте⁵². Эта гипотеза к тому же связана с хронологической нестыковкой. Поскольку Амвросиаст написал часть своих произведений в Риме во времена папы Дамаса (366–384), он не мог в то же время жить в Милане и присутствовать при крещении и рукоположении свт. Амвросия⁵³.

В том же году в рамках серии «Sources chrétiennes» под редакцией М.-П. Бюссьер (M.-P. Bussières) выходит критическое издание текста одного из Вопросов Ветхого и Нового Завета, «Против язычников»⁵⁴. В предисловии редактор предпринимает попытку систематизации сведений об истории решения вопроса авторства. Конечным выводом исследователя становится замечательный тезис: если имя автора «Вопросов» и «Комментариев» осталось неизвестно даже современникам, то сколь малы шансы узнать его имя у нас более полутора тысяч лет спустя⁵⁵.

Видимо, автор изначально решил остаться в тени, дабы избежать противоречий, которые могло вызвать его произведение. Есть предположение, что Амвросиаст был знаком с Медиоланским епископом Амвросием, и в редактировании и издании «Комментариев на тринадцать посланий ап. Павла» участвовали люди, приближённые к святителю⁵⁶. Эта версия выдвигается в качестве одного из объяснений ошибочной атрибуции произведения свт. Амвросию.

Итак, обзор проблемы авторства показывает нам, что на данном этапе вопрос авторства вряд ли может быть положительно решён, поскольку имеющиеся параметры позволяют сопоставить Амвросиаста

50 *Bielawski M.* Simpliciano e Ambrosiaster: potrebbe essere la stessa persona? // Le «Confessioni» di Agostino: Bilancio e prospettive, 402–2002. Roma, 2003. P. 533–539. P. 533–539.

51 *Augustinus Hipponiensis.* Ep. 37 // CSEL. 34/2. P. 63–64.

52 *Ambrosiaster* Commentary on the Pauline Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta (Ga.), 2017. P. 25, note 11.

53 *Bussières M.-P.* Introduction // SC. 512. P. 37.

54 *Ambrosiaster.* Contre les païens (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115) // SC. 512. P. 115–233.

55 *Bussières M.-P.* Introduction // SC. 512. P. 38.

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

почти с одинаковым успехом со многими персоналиями конца IV — начала V в. Современным учёным остаётся лишь исследовать эпоху и литературное наследие нашего автора в надежде обнаружить факты, способные принципиально изменить ситуацию.

В настоящее время полемика, хоть и не столь оживлённо, ведётся скорее об отдельных характеристиках автора «Комментариев», таких как происхождение, социальное положение и отношение к клиру.

2. Предположения о личности автора

Даже если нам никогда не удастся положительно решить вопрос авторства «Комментариев», на основании текстуального анализа мы можем высказывать предположения о некоторых особенностях его личности. Очевидно, что попытка составить портрет личности автора на основании его произведений вряд ли может быть абсолютно объективной. Однако в нашем случае не остаётся ничего другого.

2.1. Родной язык

Среди исследователей Амвросиаста существует дискуссия по поводу его родного языка. Некоторые исследователи, отмечая простоту и некоторую грубость стиля нашего автора, считают, что его родным языком был греческий, а латинский текст является переводом — чьим-то или его собственным⁵⁷. Такое мнение разделяли большей частью последователи гипотезы «Исаака еврея».

Однако текст Амвросиаста не содержит в себе ни одной цитаты по-гречески, что могло бы изобличить его эллинистическую просвещённость⁵⁸, редко используемые им эллинизмы приводятся в странной транскрипции, что наводит на мысль, что автор не вполне знаком с оригинальным чтением этих слов⁵⁹. Амвросиаст критикует исправления Священного Писания по греческим рукописям, что странно для исконного эллина. И в довершение всего Амвросиаст причисляет

57 *Watson E. W. Souter's Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // Classical Review. 1909. Vol. 23. P. 236–237.* Подобное мнение высказывается и Д. В. Зайцевым в ПЭ: Амвросиаст был выходцем с Востока и потому хорошо знал восточную экзегетическую традицию (Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105).

58 *Lunn-Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. P. 40.*

59 *Лысевич А., иер.* Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание апостола Павла к Ефессянам. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2017. С. 50.

себя к тем, чья душа не назидается, слушая в церкви греческие гимны⁶⁰. Кроме того, в «Комментариях» можно встретить ряд ошибочных этимологических толкований, которые не мог бы составить человек, хотя бы поверхностно знакомый с греческим языком.

Нам кажется, что аргументы в пользу незнания Амвросиастом греческого языка более убедительны.

2.2. Юридическое образование

Комментируя послание ап. Павла к Римлянам Амвросиаст уделяет колоссальное внимание понятию «закон». Он считает, что употребление этого термина у ап. Павла не является спорадическим, а укладывается в определённую систему, которую он пытается воссоздать. Ранее при исследовании комментария на послание к Ефессянам мы отмечали наличие в авторском тексте некоторых устоявшихся юридических выражений⁶¹. Кроме того, анализ случаев употребления юридической терминологии Амвросиастом в других его сочинениях можно найти у С. Лунн-Роклиф⁶². Дж. Морин видел в Амвросиасте юриста и теолога⁶³. Сотер считал, что склонность к юридическим формулировкам — дань административному служению автора⁶⁴.

Впрочем, знакомство с юриспруденцией и интерес к ней не столь удивительны для церковного писателя Рима конца IV в. Ясно, что это обстоятельство не может служить несомненным указанием на его профессиональную деятельность. Однако некоторые исследователи склоняются к мнению, что Амвросиаст всё же получал когда-либо систематическое юридическое образование⁶⁵.

2.3. Связь с Египтом

На основании анализа словарного запаса и ряда упоминаний о Египте некоторые исследователи считают, что часть своей жизни Амвросиаст

60 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad I Corinthios 14, 14* // CSEL. 81/2. P. 153.

61 *Лысевич А., иер.* Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание апостола Павла к Ефессянам. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2017. С. 83.

62 *Lunn-Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. P. 50–57.

63 *Morin G.* Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // *Revue benedictine*. 1914. Vol. 31. P. 2.

64 *Souter A.* A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 178.

65 *Lunn-Rockliffe S.* A Pragmatic Approach to Poverty and Riches: Ambrosiaster's Quaestio 124 // *Poverty in the Roman World* / ed. M. Atkins, R. Osborne. Cambridge, 2006. P. 115–129.

провёл в Африке. В подтверждение этой идеи Адэмар д'Алес (Adhémar d'Alès)⁶⁶ указывает на употреблении Амвросиастом одного редкого, характерного для африканской латыни слова «samardacus (самозванец)»⁶⁷. Среди последователей данной гипотезы присутствует и такой выдающийся исследователь изучаемого автора, как А. Сотер (A. Souter). Он развивает данное предположение на основании ряда упоминаний Амвросиаста о Египте⁶⁸. Например, он неоднократно упоминает об устройстве Церкви Египта⁶⁹ и об особенностях верований тех мест⁷⁰. Так же он обращает внимание на поклонение Апису и некоторым другим египетским богам⁷¹.

Впрочем, как верно отмечает София Лунн-Роклиф, использование этих сведений может быть всего лишь данью моды на египетский культ того времени и стремлением выглядеть в глазах читателей более эрудированным⁷².

2.4. Выходец из язычества или иудаизма?

Другая дискуссия, ведущаяся в научном мире, связана с религиозным прошлым автора «Комментариев». Среди возможных вариантов: язычество, иудаизм, некая окологрехристианская секта, христианство с рожденья. Чаще всего в научном мире обсуждаются два первых варианта.

Дело в том, что Амвросиаст говорит о себе как о человеке, который прежде духовно «валялся (iacuimus)» и был воздвигнут (erigens — поставил прямо) Христом⁷³. Подобные формулировки наводят исследователей на мысль о нехристианском прошлом нашего автора. В пользу иудейской родовой принадлежности говорят некоторые его лояльные иудаизму высказывания и знакомство с отдельными тонкостями обряда.

Однако осведомлённость — не значит принадлежность, и выражение симпатии к отдельному обычаю не исключает в устах Амвросиаста

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

67 *Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 64 // CSEL. 50. P. 112–114.

68 Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 36–38, 180.

69 *Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 101, 5 // CSEL. 50. P. 196; *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Ephesios* 4, 12, 5 // CSEL. 81/3. P. 100.

70 Говорит, что в Египте верят в ангела Сакласа: *Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 3, 1 // CSEL. 50. P. 21; *Ibid.* 106, 1 // CSEL. 50. P. 234–235.

71 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Romanos* 1, 24 // CSEL. 81/1. P. 46–49; *Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 114, 9–11 // CSEL. 50. P. 261–262.

72 Lunn-Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. P. 50.

73 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Romanos* 5, 2 // CSEL. 81/1. P. 152–153.

жесткой критики в адрес Иудейской религии. Следует признать, что аргументы в пользу гипотезы иудейского прошлого нас не убеждают.

Можно отметить ряд фрагментов, где автор «Комментариев» причисляет себя к тем, кто ранее проводил жизнь в заблуждении, в котором ныне пребывают язычники и даже объясняет причину своего предполагаемого обращения⁷⁴. Из другой авторской цитаты можно понять, что он был язычником, спасённым благодатью Христа: «к этому дару Он приобщил и язычников, показывая, что мы спасены благодатью Христа (huic dono addit et gentes significans salvatos nos gratia Christi)»⁷⁵. В другом месте он опять обобщённо говорит, что «мы были приведены к вере через природу, а не через Закон» (per naturam enim inducti sumus ad fidem, non per legem)⁷⁶.

Кроме того, Амвросиаст предлагает ещё одно интересное высказывание: о том, что он, как и ап. Павел, прежде принятия веры колебался между различными ересями⁷⁷. Что позволяет предположить либо сектантское прошлое, либо некую индифферентность к вопросам веры прежде обращения.

Геральд Брэй (G. Bray) признаёт, что Амвросиаст в целом часто отождествляет себя с языческим миром⁷⁸. Впрочем, есть исследователи, которые высказывают мнение, что все эти обобщения не более чем риторический приём⁷⁹.

74 *Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 114, 16 // CSEL. 50. P. 310–311.

cum in errore degeremus, in quo nunc manent pagani, nullis virtutum signis adtracti, sed nudis verbis quae sacra vocant percipimus prodesse putantes, non quod divinitas commandaverat, sed quod vetus consuetudo tradiderat <...> ut autem ad fidem Dei accederemus et Filium Eius incarnatum et crucifixum crederemus, non verbis suasum est nobis, sed rebus. vidimus enim mortuos excitatos, leprosos mundatos, caeco nato oculos restitutos, demonia eiecta et simul omnes infirmitates curatas.

Когда мы были увлекаемы в заблуждение, в котором теперь пребывают язычники, нас привлекали не знамения силы, а мы приняли голые слова, которые они называют священными. Считаю, что [язычество] приносит пользу не потому, что Бог вверил его, а потому, что его передали старые обычаи, <...> Но мы обратились к вере в Бога и Сына Его воплощённого и распятого не убеждённые словами, а делами. Ибо мы видим, как мёртвые восстают, прокажённые очищаются, слепорождённым возвращается зрение, демоны изгоняются, и так же все болезни исцеляются.

75 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Ephesios* 2, 5b // CSEL. 81/3. P. 81.

76 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Romanos* 6, 17, 1 // CSEL. 81/1. P. 204–205.

77 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Ephesios* 4, 14 // CSEL. 81/3. P. 101–102.

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

79 См.: Perrone L. Echi della Polemica pagana sulla Bibbia // *Annali di storia dell'Esegesi*. 1994. Vol. 11 (1). P. 170, note 55.

Данный вопрос, в меньшей степени влияющий на интерпретацию содержания самого памятника, остаётся без окончательного разрешения.

2.5. Социальное положение

В произведениях Амвросиаста кроме использования юридических терминов можно заметить своеобразное отношение к светской власти. Не столь удивительно, что наш автор проводит аналогию между императором и Богом⁸⁰, но весьма примечательным выглядит его видение системы налогообложения как способа напоминания людям, что все они находятся под властью Бога⁸¹. А. Сотер даже использует эту особенность для подтверждения единого авторства «Комментариев» и «Вопросов»⁸².

Данные высказывания Амвросиаста позволяют некоторым современным исследователям делать предположения о том, что он был прежде знатным римским чиновником, но после рукоположения в священник сан оставил мирское служение⁸³.

2.6. Клирик или мирянин?

В учёном сообществе обсуждается вопрос о клерикальном статусе Амвросиаста. Данное предположение уходит корнями в начало XX в. и обсуждается исследователями до сего дня. А. Соутер (A. Souter) хотя и упоминал о такой возможности, однако не был сторонником этой гипотезы. Альфред Стюбер (Alfred Stuiber) в 1978 г. пишет, что клерикальным статус Амвросиаста не может быть вполне подтверждён⁸⁴. С другой стороны, в 1982 г. Лидия Спеллер (Lydia Speller) предполагает, что наш автор был «священником, который однажды пожелал стать епископом»⁸⁵. А несколько лет спустя Питер Браун (Peter Brown) безапелляционно именует Амвросиаста «анонимным римским священником»⁸⁶. Следует отметить, что эта гипотеза получила достаточно серьёзное развитие. На сегодняшний день её разделяют наиболее уважаемые исследователи

80 *Ambrosiaster. Commentarius in Epistolam Paulini ad Romanos 13, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 418–419.*

81 *Ibid. 13, 6 // CSEL. 81/1. P. 420–421.*

82 *Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905. P. 23–41.*

83 *Lunn-Rockcliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. P. 44.*

84 *Stuiber A. Ambrosiaster // Theologische Realenzyklopädie. 1977. Bd. 2. S. 357.*

85 *Speller L. Ambrosiaster and the Jews // Studia patristica. 1982. Vol. 17. P. 75.*

86 *Brown P. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York (N. Y.), 1988. P. 377.*

в данной области. София Лун-Роклиф (Sophie Lunn-Rockcliffe) в своём исследовании пишет, что клерикальный статус Амвросиаста «представляется вероятным»⁸⁷. Такого же мнения придерживается и Хантер (D. G. Hunter), который неоднократно высказывает мнение, что Амвросиаст был представителем римского клира и даже пресвитером⁸⁸.

Исследователи отмечают знакомство Амвросиаста с иерархической структурой и погружённость в церковную проблематику того времени⁸⁹. Например, он проявляет необычный интерес к истории епископского сана и предоставляет интересную версию формирования различия между пресвитерами и епископами⁹⁰. В некоторых местах Амвросиаст ссылается на литургические практики, например, в комментарии на 1 Кор. 14, 14 он упоминает, что латиноязычные христиане поют некоторые богослужебные гимны на греческом. В 120 вопросе из сборника «Вопросов Ветхого и Нового Завета»⁹¹ он описывает особенности практики поста своего времени; в 127 вопросе⁹² пишет о венчальном благословении. В том же 127 вопросе упоминается и о требовании безбрачия для епископов⁹³. В уже упоминавшемся 101 вопросе «О дерзости римских дьяконов»⁹⁴, Амвросиаст раскрывает совершенно внутренний и нелицеприятный аспект жизни римского клира. Толкователь возводит пресвитерское служение на высокую ступень, сравнивая его со служением епископа. В другом, 120 вопросе автор выражается так, словно ассоциирует себя со священниками (*sacerdos*)⁹⁵. София Лун-Роклиф отмечает целый ряд гомилетических мотивов в его произведениях и в целом рассматривает «Вопросы» Амвросиаста, как заготовки к проповедям⁹⁶.

87 Lunn-Rockcliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. P. 106.

88 Hunter D. G. *The Significance of Ambrosiaster* // J ECS. 2008. Vol. 17. P. 15; Hunter D. G. *The Author, Date and Provenance* // *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta (Ga.), 2017. P. XXVII–XXIX.

89 Lunn-Rockcliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. P. 106–126.

90 *Ambrosiaster*. *Commentarius in epistulas ad Eph. 4, 11–12, 2–5* // CSEL. 81/3. P. 99–100. Для дополнительной информации по данному вопросу см.: Bévenot M. *Ambrosiaster's Thoughts on Christian Priesthood* // *Heythrop Journal*. 1977. Vol. 18. P. 152–164; Hunter D. G. *The Significance of Ambrosiaster* // J ECS. 2008. Vol. 17. P. 1–26.

91 *Ambrosiaster*. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 120* // CSEL. 50. P. 361–363.

92 *Ibid.* 127, 3 // CSEL. 50. P. 400.

93 *Ibid.* 127, 35–36 // CSEL. 50. P. 414–416.

94 *Ibid.* 101 // CSEL. 50. P. 193–198.

95 *Ambrosiaster*. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 120* // CSEL. 50. P. 361.

96 Lunn-Rockcliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. P. 72–75.

Та же исследователь высказывает предположение, разделяемое и некоторыми другими учёными, что Амвросиаст был священником одной из кладбищенских церквей за городскими стенами⁹⁷, которое основано на расширенных полномочиях Амвросиаста, относительно рядового городского священника, выполнявшего в то время чаще всего вспомогательные функции по отношению к римскому епископу.

В подтверждение своей гипотезы исследователь приводит цитату из письма Иннокентия I к Декентию, первому епископу Губбио, в котором папа описывает характерную для Рима практику, согласно которой римский епископ рассылает вещества Таинства Евхаристии пресвитерам, чтобы они могли причастить верных, однако в храмах, находящихся на удалении, в частности, кладбищенских за городскими стенами, пресвитерам позволено самостоятельно совершать Литургию⁹⁸.

Заслуживает внимания предположение М.-П. Буссьер (M.-P. Bussières), основанное на сообщении блж. Августина⁹⁹ о том, что в его времена при оглашении новокрещаемых существовала практика спрашивать их об особенностях религии, которую они прежде исповедовали. Если Амвросиаст действительно был священником и принимал такие исповеди, то это обстоятельство могло бы объяснить неординарную осведомлённость нашего автора в тонкостях иудаизма и некоторых иных языческих культов¹⁰⁰.

Выводы

Окинув взором предположения о личности Амвросиаста, мы вынуждены согласиться с исследователем М.-П. Буссьер, что на данном этапе развития патристической науки с трудом можно ожидать окончательного решения проблемы «настоящего имени» Амвросиаста.

Имеющиеся на данный момент сведения, полученные прежде всего из текста атрибутированных ему произведений, позволяют полагать, что родным языком Амвросиаста был латинский, а не греческий, с которым толкователь был практически не знаком. Вполне вероятным представляется, что он некогда получил систематическое образование в области юриспруденции и имел отношение к имперской административной

97 Lunn-Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. P. 80–86, 84.

98 Ibid. P. 82.

99 См.: *Augustinus Hipponiensis. De catechizandis rudibus* V, 9 // PL. 40. Col. 316.

100 Bussières M.-P. Introduction // SC. 512. P. 39.

системе. По всей видимости, Амвросиаст не был воспитан в христианской традиции, а обратился к вере Христовой в зрелом возрасте из язычества или некоей псевдохристианской секты. Вполне вероятным представляется, что на момент написания большинства своих произведений Амвросиаст являлся пресвитером, имеющим исключительное по тем временам право самостоятельно проповедовать. Нельзя исключить, что этот особый статус доставило автору «Комментариев» положение его церкви на городском кладбище за стенами Рима.

Источники

- Ambrosiaster*. *Commentarii in Epistulas B. Pauli* // PL. T. 17. Col. 47–536.
- Ambrosiaster*. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* / ed. A. Souter. Vindobonae: F. Tempsky, 1908. (CSEL; vol. 50).
- Ambrosiaster*. *Commentarius in epistulas Paulinas* / ed. H. J. Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969. (CSEL; vol. 81/1–3).
- Ambrosiaster*. *Commento alla Lettera ai Galati* / traduzione, introduzione e note L. Fatica. Roma: Città Nuova Editrice, 1986. (Collana di testi patristici; vol. 61).
- Ambrosiaster*. *Contre les païens (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115)* / éd. et trans. M.-P. Bussières. Paris: Cerf, 2007. (SC; vol. 512).
- Ambrosius Mediolanensis*. *Opera* / ed. monachorum Ordinis S. Benedicti, è Congregazione S. Mauri. Paris: Coignard, 1686–1690.
- Augustinus Hipponiensis*. *De catechizandis rudibus* // PL. T. 40. Col. 309–345.
- Augustinus Hipponiensis*. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum* / ed. K. F. Urba, J. Zycha. Vienna: F. Tempsky, 1913. (CSEL; vol. 60).
- Augustinus Hipponiensis*. *Epistulae. Pars II: Ep. 31–123* / ed. A. Goldbacher. Prague; Vindobonae; Lipsae: F. Tempsky; G. Freytag, 1898. (CSEL; vol. 34/2).

Литература

- Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104–108.
- Лысевич А., иер. Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание апостола Павла к Ефессянам. Магистерская диссертация. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2017.
- Abbott E. On the Construction of Romans 9, 5 // *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*. 1881. Vol. 1 (2). P. 87–154.

- Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta (Ga.): SBL Press, 2017.
- Bévenot M.* Ambrosiaster's Thoughts on Christian Priesthood // *The Heythrop Journal*. 1977. Vol. 18/2. P. 152–164.
- Bielawski M.* Simpliciano e Ambrosiaster: potrebbe essere la stessa persona? // *Le «Confessioni» di Agostino: Bilancio e prospettive, 402–2002*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003. P. 533–539.
- Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians — Philemon / transl. and ed. by G. L. Bray. Downers Grove (Ill.): IVP Academic, 2009. (Ancient Christians Texts; vol. 3).
- Brewer H.* War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak? // *ZKTh*. 1913. Bd. 7. S. 214–216.
- Brown P.* The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York (N.Y.): Columbia University Press, 1988.
- Brugensis F. L.* Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur. Antuerpiae: Ex officina Christophori Plantini, 1580.
- Burn A. E.* On Eusebius of Vercelli // *JTS*. 1900. Vol. 1 (4). P. 592–599.
- Burn A. E.* The Ambrosiaster and Isaac the Converted Jew // *Expositor*. 1899. Vol. 2. P. 368–375.
- Cain A.* In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-evaluation of the Last Surviving Letter Exchange Between Pope Damasus and Jerome // *REA*. 2005. Vol. 51 (2). P. 268–272.
- Chadwick H.* The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Coelestinus M.* Ambrosiaster: De auctore, operibus, theologia. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1944. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani; vol. 4). P. 149–160
- Cohen J. S. D.* The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25–26 in Patristic and Medieval Exegesis // *Harvard Theological Review*. 2005. Vol. 98. P. 247–281.
- Cohen J. S. D.* Was Timothy Jewish (Acts 16:1–3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent // *JBL*. 1986. Vol. 105. P. 251–268.
- Coşkun A.* Der Praefect Maximinus, der Jude Isaak und des Strafprozeß gegen Bischof Damasus von Rom // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 2003. Bd. 46. S. 17–44.
- D'Alès A.* L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // *Gregorianum*. 1929. Vol. 10. P. 404–409.
- Denecker T.* Heber or Habraham? Ambrosiaster and Augustine on Language History // *REA*. 2014. Vol. 60 (1). P. 1–32.
- Gamber K.* Fragen zu Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana // *Römische Quartalschnft für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. 1967. Bd. 62. S. 222–231.
- Heggelbacher O.* Beziehungen zwischen Ambrosiaster und Maximus von Turin? Eine Gegenüberstellung // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 1994. Bd. 41. S. 5–44.
- Hoven R.* Notes sur Érasme et les auteurs anciens // *L'Antiquité classique*. 1969. Vol. 38. P. 169–174
- Hunter D. G.* The Significance of Ambrosiaster // *J ECS*. 2008. Vol. 17. P. 1–26
- Jacobs A. S.* A Jew's Jew: Paul and the Early Christian Problem of Jewish Origins // *Journal of Religion*. 2006. Vol. 86. P. 265–268.

- Kannengiesser C.* Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Vol. 2. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2004.
- Krans J.* Who Coined the Name «Ambrosiaster»? // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology / ed. J. Krans, M. C. de Boer. Leiden, Boston (Mass.): Brill, 2013. P. 274–281.
- Langen J.* De commentariorum in epistulas Paulinas qui Ambrosii et quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore dissertatio. [PhD diss.] Bonnae: Formis Caroli Georgi univ. typogr., [1880].
- Lunn-Rockliffe S.* A Pragmatic Approach to Poverty and Riches: Ambrosiaster's Quaestio 124 // Poverty in the Roman World / ed. M. Atkins, R. Osborne. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 115–129.
- Lunn-Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. Oxford; New York (N. Y.); Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007.
- Manthe U.* Wurde die Collatio vom Ambrosiaster Isaak geschrieben? // Festschrift für Rolf Knütel 70 Geburtstag / hsgb. H. Altmeppen. Heidelberg: Müller, 2009. S. 737–754.
- Merkt A.* Wer war der Ambrosiaster? Zum Autor einer Quelle des Augustinus — Fragen auf eine neue Antwort // Wissenschaft und Weisheit. 1996. Bd. 59. S. 19–33.
- Morel J.-B.* Le véritable Auteur des Commentaires sur les Epîtres de S. Paul faussement attribués à S. Ambroise. PhD diss. Auxerre. 1762.
- Morin G.* Hilarius l'Ambrosiaster // Revue Bénédictine. 1903. Vol. 20. P. 113–131.
- Morin G.* La critique dans une impasse: à propos du cas de l'Ambrosiaster // Revue Bénédictine. 1928. Vol. 40. P. 251–255.
- Morin G.* L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac: contemporain du Pape Damase // Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses. 1899. Vol. 4. P. 97–121.
- Morin G.* Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle // Revue Bénédictine. 1914. Vol. 31. P. 1–34.
- Morin G.* Una nuova possibilità a proposito dell'Ambrosiastro // Athenaeum. 1918. Vol. 6. P. 62–71.
- Perrone L.* Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo // Annali di storia dell'esegesi. 1994. Vol. 11. P. 161–185.
- Pollastri A.* Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolini (Gal. 3, 19b–20; Rom. 11, 16, 20, 25–25a; 15, 11) // Studi Storico Religiosi anc Religioni e Civiltà Roma. 1980. Vol. 4 (2). P. 313–327.
- Schepens P.* L'Ambrosiaster et saint Eusibe de Verceil // Recherches de Science Religieuse. 1950. Vol. 37. P. 295–299.
- Schwierholz W.* Hilarii in Epistola ad Romanos librum I: Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage / éd. M. Sdrlek. Breslau: Aderholz, 1909. (Kirchengeschichte Abhandlungen; Bd. 8).
- Simon R.* Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems: avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été citez dans les trois parties de cet ouvrage. Rotterdam: Chez R. Leers, 1693.
- Souter A.* A Study of Ambrosiaster. Cambridge: The University Press, 1905. (Texts and Studies; vol. 7).
- Speller L.* Ambrosiaster and the Jews // Studio Patristica. 1982. Vol. 17. P. 72–78.

- Stuiber A.* Ambrosiaster // *Theologische Realenzyklopädie*. 1978. Bd. 2. S. 356.
- Turner C. H.* Chronicle of Patristica I // *JTS*. 1899. Vol. 1. P. 148–160.
- Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster I // *JTS*. 1906. Vol. 7 (26). P. 203–219.
- Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster II // *JTS*. 1906. Vol. 7 (27). P. 355–372.
- Turner C. H.* Pelagius's Commentary on the Pauline Epistles and its History (Review) // *JTS*. 1902. Vol. 4. P. 132–141.
- Vogels H. J.* Die Überlieferung des Ambrosiaster Kommentars zu den paulinischen Briefen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1959. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse; Bd. 7).
- Watson E. W.* Souter's Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // *Classical Review*. 1909. Vol. 23. P. 236–237.
- Wittig J.* Der Ambrosiaster «Hilarius»: ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I. Breslau: Aderholz, 1906. (Kirchengeschichtliche Abhandlungen; Bd. 4).
- Zahn T.* Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak // *Theologische Literaturblatt*. 1899. Bd. 20 (27). S. 313–317.

АПОЛОГЕТИЧЕСКАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО В ПЕРВОЙ КНИГЕ «ПРОТИВ ЮЛИАНА ОТСТУПНИКА»

Священник Анатолий Липатов

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
lipatov_anatoliy@mail.ru

Священник Александр Ларионов

кандидат богословия
старший преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
illariosha@gmail.com

Для цитирования: *Липатов А. И., свящ.; Ларионов А. В., свящ.* Апологетическая аргументация свт. Кирилла Александрийского в первой книге «Против Юлиана Отступника» // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 110–130. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.006

Аннотация

УДК 27-285.2

Цель настоящей публикации — определить специфику апологетической аргументации свт. Кирилла Александрийского в его первой книге «Против Юлиана» в контексте античной литературной традиции. В статье выявляются основные полемические тезисы свт. Кирилла, выдвигаемые им в защиту христианской веры против язычества, а также анализируется цитация и примеры из античной литературы, к которой широко обращается святитель. Научная новизна публикации состоит в том, что предпринимается попытка

дать общую концепцию основного апологетического метода и тезисов свт. Кирилла в его полемике с язычеством. В результате показано, что обоснование превосходства христианства над язычеством зиждется на основных постулатах: древности веры, преемственности веры, превосходстве учения о Боге, превосходстве нравственных принципов.

Ключевые слова: свт. Кирилл Александрийский, Слово «Против Юлиана Отступника», христианство, язычество, христианская апологетика.

The Apologetic Argument of St. Cyril of Alexandria in the First Book «Against Julian the Apostate»

Priest Anatoly Lipatov

MA in Theology

postgraduate student of the Moscow Theological Academy

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

lipatov_anatoliy@mail.ru

Priest Alexander Larionov

PhD in Theology

Senior Lecturer, Department of Philology, Moscow Theological Academy

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

illariosha@gmail.com

For citation: Lipatov, Anatoly I., Priest, Larionov, Alexander V., Priest. "The Apologetic Argument of St. Cyril of Alexandria in the First Book 'Against Julian the Apostate'". *Theological Herald*, no. 1 (44), 2022, pp. 110–130 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.006

Abstract. The purpose of this publication is to determine the specifics of the apologetic argumentation of St. Cyril of Alexandria in his first book *Against Julian* in the context of the ancient literary tradition. The article reveals the main polemical theses of St. Cyril, put forward by him in defense of the Christian faith against paganism, as well as quotations and examples from ancient literature, to which the saint widely refers. The scientific novelty of the publication lies in the fact that an attempt is made to give a general concept of the main apologetic method and theses of St. Cyril in his polemic with paganism. As a result, it is shown that the justification for the superiority of Christianity over paganism is based on the main postulates: the antiquity of faith, the continuity of faith, the superiority of the doctrine of God, the superiority of moral principles.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, Oration «Against Julian the Apostate», Christianity, paganism, Christian apologetics.

Апология христианства как основная цель свт. Кирилла

Своё главное апологетическое произведение «Против Юлиана» свт. Кирилл предаёт гласности, вероятнее всего, в период с 439 по 441 г., тогда как Юлиан Отступник составил трактат «Против галилеян» в Антиохии в 362–363 гг.¹ Таким образом, свт. Кирилл берёт на себя труд опровергнуть сочинение, написанное примерно за семьдесят лет до того. Чтобы понять, с какой целью святитель принимается за апологию в ответ на произведение давно сошедшего с исторической сцены императора Юлиана, необходимо взглянуть на исторический контекст той эпохи.

В Александрии V в., на который пришёлся период святительства Кирилла, процветало привлекательное для образованных людей философское течение неоплатонизма, а вся административная часть города, государственные служащие всё ещё являлись в большинстве своём идолопоклонниками. Все желающие занять какую-либо должность в те времена были обязаны пройти сложный цикл обучения, основанный исключительно на достижениях языческой мудрости².

Труд Юлиана Отступника получил весьма высокую оценку в языческом мире. Позднеантичный ритор Либаний называет Юлиана единственным человеком, который смог превзойти в своей критике христианства даже самого философа Порфирия:

«Он проявил себя в этом труде мудрее тирийского старца. Да будет милостив этот тириец и да примет благосклонно сказанное, как бы побеждаемый сыном»³.

Согласно мнению греческого патролога Панайотиса Христу, император Юлиан писал против христиан в тесном сотрудничестве с выдающимися языческими учёными⁴, чем можно объяснить то значительное влияние, которое оказывало это сочинение на умы не только

1 См. вступительную статью к критическому изданию текста «Против Юлиана»: *Évieux P. Introduction // SC. 322. P. 16–17.*

2 Об атмосфере философской среды в Александрии см.: *Yannakoudakis E. Mathematics, Algorithms and Philosophy // Philosophy in Hellenistic Alexandria. Proceedings of the Conference Held at the Bibliotheca Alexandrina (March 8–9, 2006) / ed. E. Moutsopoulos. Athens, 2006. P. 137–148.*

3 *Libanius. Oratio XVIII. Ἐπιτάφιος ἐπὶ Ἰουλιανῶ 178 // Libanius. Opera / ed. R. Foerster. Leipzig, 1904. Vol. II. P. 314.* Рус. пер.: *Либаний. Надгробная речь Юлиану 178 // Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 440.*

4 *Χρήστου Π. Ἐλληνική Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1989. Τ. 4: Περίοδος θεολογικής ακμής. Σ. 353–354.*

язычников, но и самих христиан⁵. Очарование философской мысли манило многих образованных людей той эпохи, а потому остро ощущалась необходимость в аргументированном апологетическом ответе на этот вызов времени, дабы показать истинное место древнегреческой мудрости в рамках христианского мировоззрения.

Сочинение Юлиана активно использовалось язычниками в полемике с христианами, и свт. Кирилл предпринял составление обширного опровержения, которое могло бы предотвратить повреждение многих и отвратило бы их от заблуждения. Целью святителя стало духовное ограждение христиан Александрии от принятия на веру целого ряда философских представлений. Главной опасностью был религиозный синкретизм среди христиан, которые могли заразиться двоедушием, с одной стороны, называясь христианами, а с другой — имея в своих представлениях о вере чуждые идолопоклоннические элементы.

Замысел первой книги «Против Юлиана» состоит в доказательстве того, что знание греческой письменности, историческая и философская мысль не только или даже не столько сохранились у наследников древнего язычества, сколько являются собственностью и по праву принадлежат христианам, которые используют язык и литературу древних греков в качестве инструмента для раскрытия христианской истины⁶.

Не может быть сомнений в том, что свт. Кирилл, получивший блестящее светское образование и находившийся всю жизнь в языческом и философском окружении Александрии, испытывал огромное желание показать, что христианство имеет первенство над язычеством как в познании истины, древности, нравственности, так и в стремлении читать и использовать лучшие достижения древнегреческой мысли, поэтому в рамках принятой им концепции свт. Кирилл старается подорвать авторитет Юлиана как критика христианства. Используя в качестве инструментария цитаты из сочинений древних авторов, которые соответствовали ключевой мысли святителя, он подтачивает на этой основе философскую систему императора-отступника, выставляя таким образом Юлиана как непоследовательного мыслителя, неудачливого и заблудшего автора, цель которого так никогда и не была достигнута⁷.

5 См. подробнее: *Ревко-Линардато П.* С. Александрийская и антиохийская школы богословия и древнегреческая философия // Вестник Пермского университета. 2013. № 1 (13). С. 79–80.

6 *Évieux P.* Introduction // SC. 322. P. 19–20.

7 *Δελλόπουλος Α. Π.* Εισαγωγή // *Κυρίλλου Αλεξανδρείας Υπεράσπιση της αγίας Θρησκείας των χριστιανών κατά του αθέου Ιουλιανού* / μτφρ. Α. Π. Δελλόπουλος. Θεσσαλονίκη, 2014. Σ. 36.

В самом начале сочинения свт. Кирилл использует противопоставление: «разумных и проницательных знатоков божественных догматов (τῶν ἱερῶν δογμάτων ἐπιστήμονες)», которые «стремятся уразуметь притчу или тёмное слово⁸, изречения и загадки мудрецов» (ср. Прит. 1, 6), то есть христиан, относящихся к древним философским текстам с рассудительностью, он сравнивает с язычниками и их последователями, «развращёнными сердцем и испытывающими недостаток мыслительного опыта», которые «совершенно непричастны божественному свету, восстают против божественных догматов благочестия и весьма дерзки»⁹.

Уже здесь свт. Кирилл определяет, что область его апологетических интересов охватывает всю доступную для образованного человека того времени литературу, не только христианскую, но и языческую. Именно на основе языческой литературы святитель в первой книге показывает, как «знатоки божественных догматов» должны читать и разуметь «загадки мудрецов (σοφῶν αἰνίγματα)», то есть идеи, содержащиеся в произведениях философов и риториков древности. Те же, кто не различает эти идеи, — просто глупы и «развращены сердцем (διὰ στροφῆς τῆ καρδίας)»¹⁰.

Таблица 1. Структура первой книги «Против Юлиана»

<i>Введение</i> (1–5)	Противопоставление верных и неверных, упоминание о книгах Юлиана, о разногласиях среди философов, о критике христианства как некоем искажении иудаизма и отступлении от языческой религии, утверждение о необходимости обосновать древность Моисея
<i>Хронология</i> (6–16)	Ной (Ксисуфр), Всемирный потоп, построение Вавилонской башни, Авраам, Моисей, свидетельства историков Александра и Авидина, сравнительная хронология от рождения Моисея до падения Трои, хронология от падения Трои до первой Олимпиады, хронология от первой до 124-й Олимпиады, в которую произошло Рождество Христово
<i>Древность Моисея</i> (17–19)	Обоснование древности Моисея и его мудрости, утверждение о том, что именно греческие мудрецы украли идеи о Боге у Моисея, поскольку они жили после него, свидетельства древнегреческих историков о Моисее

8 В терминологии святых отцов выражение «тёмное слово» (σκοτεινὸν λόγον), использованное свт. Кириллом, означает слово, изложенное иносказательно, в форме притчи.

9 *Cyrrillus Alexandrinus. Contra Julianum* 1, 1, 1–4 // PG. 76. Col. 509A.

10 *Ibid.*

<i>Вера в Бога и сотворение мира (20–21)</i>	Предпосылки подлинного познания и веры, единый Бог и многобожие, господство единобожия от Адама до Ноя и его утрата, переход к политеизму после потопа и построения Вавилонской башни
<i>Евреи. Вера в Бога в Ветхом Завете (22–34)</i>	Вера Авраама в единого Бога, Творца неба и земли, троичность Бога в ветхозаветном символизме: явление трёх странников Аврааму, вера Исаака и Иакова в Троицу, вера Моисея в Троицу, сотворение мира, сотворение человека по образу и подобию Божию, низшие боги язычников, свидетельство Платона о едином Боге-Творце. Ответ свт. Кирилла сторонникам других богов, учение о троичности Бога в словах Моисея относительно сотворения человека в Книге Бытия, нелепость утверждения язычников о вторых богах как помощниках при творении мира, учение Моисея как сформировавшаяся догматическая традиция пророков, апостолов и евангелистов
<i>Эллины (35–45)</i>	Представления о Боге у древнегреческих мыслителей: Орфей и Гомер, различия во мнениях о Боге и первоначале среди греческих философов, характеристика учения отдельных представителей древнегреческой мысли, утверждение о том, что те философы, которые побывали в Египте и приобщились знаниям Моисея, оказались ближе к истинному пониманию Бога, исследование содержания древнегреческих учений: Гермес Трисмегист, Пифагор, Платон, Софокл, Ксенофонт
<i>Согласие христианского Священного Писания и греческих авторов (45–49)</i>	Логос, которым творится мир, известен Платону (согласно свидетельству Порфирия), Орфею, Гермесу Трисмегисту. Понятие о Святом Духе у Платона. «Ум Ума», «Свет» и «Дух» Гермеса Трисмегиста
<i>Заключение (50)</i>	Градация философов на тех, которые приблизились к истине благодаря тому, что были в Египте и познакомились с учением Моисея, и тех, которые заблудились. Делается вывод о том, что учение христиан уважалось лучшими представителями древнегреческой мысли

Приведённая структура наглядно показывает главный методологический приём свт. Кирилла: опуститься на уровень читателей, знакомых с древнегреческой литературой и уважающих её, дабы на этом материале, заинтересовав и заинтриговав читателя, затем обосновать первенство Моисея над всеми греческими мыслителями, указать на зависимость последних от Моисея и их уважение к его учению. В завершение первой книги свт. Кирилл подводит читателя к выводу о том,

что лучшие греческие мыслители также учили о едином Боге и о Его троичности, и разделяет философов на близких к истине и заблудших. Итогом и главной целью всего пройденного апологетического пути становится заключение о том, что учение христиан является истинным, самым древним и что избранные мудрецы считали его правильным и «несравненно лучшим греческого пустословия»¹¹.

Хронологический аспект полемики

В рамках своей полемики против христианства император Юлиан придерживался теории о вторичности христианства по отношению к язычеству. Согласно его мнению, христиане позаимствовали философские принципы, а также древнегреческие представления о происхождении мира, исказили и изменили их содержание, создав христианское учение, приверженное традиции Моисея.

Исходя из этого, одним из главных апологетических мотивов свт. Кирилла стало стремление доказать древность своей веры, а также то, что греческие писатели иногда были согласны с тем, о чем учила христианская Церковь.

Для достижения цели святитель располагает в хронологическом порядке высказывания наиболее выдающихся греческих философов и поэтов, показывая мнение каждого по вопросам первоначала, сотворения мира, единобожия и многобожия.

Так, свт. Кирилл замечает:

«Это я говорю после того, как прочитал книги Юлиана, который не смог вынести осуждения нашей чистой религии, говоря о нас, что мы заблудились, и неразумно сошли с прямого и безупречного пути, и идём, словно к пропасти, совершая службу, совершенно нежеланным для общего для всех Бога способом, который не соответствует ни законам премудрого Моисея, ни благочестию эллинов, то есть их обычаям и образу жизни, вследствие чего мы ввели некий, не соответствующий обоим этим путям, новый ложный образ жизни»¹².

В качестве исторического контраргумента свт. Кирилл особое внимание уделил наглядному доказательству того, что сочинения Моисея по хронологии более древние, чем труды греческих философов.

11 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum* I, 50 // PG. 76. Col. 556D.

12 *Ibid.* I, 3 // PG. 76. Col. 512C.

Для этой цели святитель взял на себя труд хронологического описания всей древней эпохи по греческому летоисчислению согласно олимпиадам. В каждый период он поместил соответствующего по времени древнегреческого писателя, соотнося их с хронологией жизни таких наиболее выдающихся библейских персонажей, как Ной (Ксисуфр, согласно древнегреческим историкам), Авраам и собственно Моисей.

Заимствуя материал из «Хроники» Евсевия, свт. Кирилл очерчивает исторические рамки, способные убедить в древности христианской веры, берущей начало из иудаизма¹³. Ориентирными точками хронологии становятся даты рождения Моисея, падения Трои и греческие олимпиады. Хронология заканчивается 194-й олимпиадой, во время которой, «когда в Риме правил Кесарь Август, родился как человек Господь наш Иисус Христос»¹⁴.

Приводимая хронология основана на неоспоримом для свт. Кирилла принципе преемственности учения о Боге, который сформулирован такими словами:

«Действительно истинным является то, что по этому поводу повторяется некоторыми, что “один от другого становиться мудрым (σοφὸς ἄλλος ἀπ’ ἄλλου)”. И без сомнения, очевидно, что последователи обладают знаниями предшественников, а не предшественники обладают знаниями последователей»¹⁵.

Таблица 2. Хронология и исторические параллели между библейскими персонажами и царями, поэтами и героями древних греков (На основе текста: *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 6–16 // PG. 76. Col. 513C–524A*)

Ной — Ксисуфр	После построения Вавилонской башни первым царём ассирийцев был Нин, сын Арвила, именем которого была названа Ниневия
Авраам	Нин Ассирийский, Европ Сикионийский
Моисей (425 лет после Авраама)	7-й год после рождения Моисея Прометей, Эпиметей, Атлант — брат Прометея, Аргос

13 По поводу хронологических сведений, содержащихся в трудах христианских апологетов, см. статью Р. Гранта: *Grant R. M. The Chronology of the Greek Apologists // Vigiliae Christianae. 1955. № 9. P. 25–33.*

14 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 16 // PG. 76. Col. 524A.*

15 *Ibid. I, 4 // PG. 76. Col. 513A.*

	35-й год после рождения Моисея	Кекропс, царь Афинский
	67-й год после рождения Моисея	Девкалионов потоп в Фессалии, гибель от огня Фазтона, сына Гелия в Эфиопии
	74-й год после рождения Моисея	Эллин, сын Девкалиона и Пиры, дал начало наименованию эллинов, которые до этого именовались греками
	120-й год после рождения Моисея	Дардан строит Дарданию, над ассирийцами царствует Аминт, над аргийцами — Сфенел, над египтянами — Рамес, называвшийся Египтом
	160-й год после рождения Моисея	Кадмос царствует в Фивах, у дочери Кадма Семелы рождается Дионис от Зевса. В эту эпоху жили Лин Фиваидский и амфийские музыканты. В этот год сын Аарона, Финеес, после смерти отца передаёт священство евреям
	195-й год после рождения Моисея	Кража Елены Гедоном, царём Молосским. Спасение Тесея Гераклом
	290-й год после рождения Моисея	Персей убивает Диониса
	355-й год после рождения Моисея	Царствование Приама, после Лаомидонта
Падение Трои (410 год после рождения Моисея)	410-й год после рождения Моисея	Падение Трои. Предводительство над евреями — Эсसेвена, над аргийцами — Агамемнона, над египтянами — Уафри, над ассирийцами Тавтана
	5-й год после падения Трои	Царствование над латинянами — Енеаса, над афинянами — Демофона, сына Тесея, судья у евреев — Сампсон
	65-й год после падения Трои	Кончина иерея Илия (1 кн. Царств), захват ковчега Завета филистимлянами, по пророчеству Самуила, помазание на царство Саула
	165-й год после падения Трои	Жизнь и литературная деятельность Гомера и Гесиода, царствование над лакедемонийцами — Лавота, над ассирийцами — Лаосфена, над латинянами — Алва Сильвия, над коринфянами — Агелая
	268-й год после падения Трои	Пророческая деятельность Илии и Елисея, царствование над евреями Иоарама, над лакедемонийцами — Архелая

	365-й год после падения Трои	Ликург законодательствует в Спарте. Царствование над коринфянами — Агемона, над латинянами — Прока Сильвия
	380-й год после падения Трои	Пророческое служение Асии, Амоса, Исаии, Ионы. Свидетельство некоторых о том, что Гесиод жил не во времена Гомера, а жил в это время, когда евреями управляли Азария и Осия, а мидонянами — Орвакис
1-я олимпиада (405 лет от падения Трои и 815 лет от рождения Моисея)	1-я олимпиада	Жизнь и литературная деятельность эпического поэта Арктина и Ромила. Царствование в Иудее — Иоафама, в Израиле — Факееса
	9-я олимпиада	Жизнь и литературная деятельность эпического поэта Фимила и Сивиллы Эритрейской
	17-я олимпиада	Рождение Сивиллы, называемой Иерофилой
	23-я олимпиада	Рождение Архилоха, царствование над евреями Манассии
	29-я олимпиада	Рождение Гиппонакса, Симонида и музыканта Аристоксена
	35-я олимпиада	Рождение Фалеса Милесского, первого философа-физика, который жил до 58-й олимпиады
	36-я олимпиада	Пророческое служение Иеремии и Софонии
	42-я олимпиада	Жизнь Алкмей и Питтакоса из Митилен, из семи мудрецов, а также поэта Стисихора, блаженного Даниила и трёх отроков
	46-я олимпиада	Законотворчество Солона, отменившего законы Дракона.
	49-я олимпиада	Вавилонское пленение и пророческая деятельность Даниила и Иезекииля
	50-я олимпиада	Деятельность семи мудрецов и милесского философа-физика Анаксимандра
	56-я олимпиада	Царствование персидского царя Кира, пророческое служение Аггея и Захарии, деятельность Симонида и Хилона из семи мудрецов
	58-я олимпиада	Поэт Феогнис
	59-я олимпиада	Деятельность музыканта Ивикоса, историка Ферикида и поэтов-трагиков Фокилида и Ксенофана

62-я олимпиада	Жизнь Пифагора
70-я олимпиада	Жизнь философов-физиков Демокрита и Анаксагора, а также Гераклида Тёмного
74-я олимпиада	Жизнь философов-физиков Фриниха, Хрилы и Диагора.
86-я олимпиада	Жизнь Демокрита из Авдиры, Эмпедокла, Гиппократы, Продика, Зенона и Парменида
88-я олимпиада	Жизнь поэта-комика Аристофана, Эвпола и Платона
103-я олимпиада	Аристотель становится учеником Платона
112-я олимпиада	Строительство Александрии Египетской, на седьмом году царствования Александра. Жизнь и деятельность философов Анаксимена и Эпикура
124-я олимпиада	Царствование Птолемея Филадельфа в Египте, путешествие Сараписа-Плутона из Сенопа в Александрию. Письмо Птолемея в Иудею Елеазару с просьбой прислать все книги Моисея и пророков, а также переводчиков для перевода на греческий
194-я олимпиада	Во время правления в Риме Кесаря Августа рождение по плоти Господа нашего Иисуса Христа

Как отмечает В. Маллей, свт. Кирилл с величайшей свободой пользовался христианскими авторами, из которых черпал материал. Так, в первой части первой книги он воспроизвёл избранные им отрывки из Евсевия, но делал это лишь до того момента, пока не дошёл до Александрии. Здесь он добавил два случая, которых нет в «Хронике»: происхождение бога Сараписа и эпизод, связанный с переводом Септуагинты. Эти два добавления свт. Кириллу, видимо, счёл полезными для его александрийских читателей. Память о разрушении храма бога Сараписа была ещё свежа в их памяти, а при помощи второго эпизода он хотел показать, что Птолемея выражал симпатию и интерес к книгам Моисея¹⁶.

Таким образом, используя исторические параллели, свт. Кирилл демонстрирует, что учение христиан не является чем-то новым, но имеет корни в Ветхом Завете, поэтому, напротив, сами греки сформировали

своё учение, заимствуя некоторые элементы из более древней традиции закона Моисеева.

Так, свт. Кирилл замечает:

«Итак, из точного перечисления времён и генеалогий как не становится ясным для всех, что из всех мудрецов эллинских самым старшим был божественный Моисей, а остальные — все новые и только что появившиеся? Ибо они жили задолго до начала записи олимпиад. Отсюда мы можем легко убедиться, что те не были совсем лишены знаний Моисея, как и нельзя сказать, что они ничего не слышали о богоданной и истинной мудрости, которой он обладал. Поэтому они нашёптывают иногда истину, однако переплетая её с ложью и смешивая столь благовонное миро со смрадом»¹⁷.

Древнегреческие свидетельства о Боге

Одной из первых цитат из древних авторов в апологии свт. Кирилла (за исключением цитат из древнегреческих историков Александра Полигистора и Абидена), повествующих о Ное-Ксисуфре, является отрывок со словами Орфея, которого святитель называет «самым благочестивым (δεδιδάκτων ἑστᾶτων) по сравнению с другими». Именно его древние греки считали «теологом» по преимуществу за его учреждение мистерий для спасения людей, истолкование воли богов, их воспевание и за последующий отказ от многобожия¹⁸. Орфей, по словам свт. Кирилла, «осудил своё учение, поняв, что только что оставил проторенную дорогу, свернув с прямого пути, переместился к лучшему, предпочтя истину лжи». Цитата из Орфея в тексте сочинения «Против Юлиана» посвящена воспеванию Моисея, именуемого Мусой и единого Бога-Творца:

«Я скажу всё, что является верным, а вы, нечестивцы, закройте ваши уши все вместе, однако ты послушай, чадо светоносной Памяти, Мусей, поскольку я скажу истинные слова: не те, что были явлены тобой, прежде чем в твоей груди они лишатся милой жизни. Поскольку он прозрел в божественном слове и только ему [Богу] придавал

17 *Cyrellus Alexandrinus. Contra Julianum I, 17 :7–12 // PG. 76. Col. 524A.*

18 Святоотеческая традиция однозначно приписывает Орфею личное знакомство с Моисеем. Более того, Орфей описывается как ученик и последователь Моисея и даже прообраз Самого Иисуса. Об орфизме см. подробнее классическую работу Рейнака: *Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. Paris, 41910. С. 1.*

великое значение, управляя разумной частью своего сердца, прекрасно путешествовал с Атропитом и смотрел только на Владыку мира. Он — единственный Саморождённый, все есть творение Одного, в этом Он преобладает, и никакой смертный не видит Его, тогда как Он, напротив, видит всех. Он на бронзовом небе покоится, на золотом престоле и земля находится в ногах Его. Десница Его простёрта до краёв Океана кругом, вокруг Него трясутся высокие горы, и реки, и глубины пепельно-серого пенящегося моря»¹⁹.

Для свт. Кирилла слова Орфея, как древнейшего персонажа греческой мифологии и современника Моисея, представляют огромную ценность, поскольку Орфей первым называет Бога Единым (ἕνα), Саморождённым (αὐτογέννητον) и Творцом мира.

Традицию цитировать этот отрывок для иллюстрации обращения язычника и теолога Орфея к вере Моисея завёл ещё Климент Александрийский в «Увещании к язычникам»²⁰. Свт. Кирилл в данном случае воспользовался наработкой своего предшественника по полемике с язычниками, углубив мысль о значении Орфея и поместив его в начало своей хронологии языческих авторов, обратившихся к почитанию единого Бога-Творца. Этот пассаж из Орфея впоследствии

19 *Cyrrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 35 // PG. 76. Col. 541A; Ibid. // Orphicorum fragmenta / ed. O. Kern. Berlin, 1922. S. 254.*

20 Русский стихотворный перевод этой цитаты Орфея в дореволюционном издании «Увещания Климента» выглядит следующим образом:

«Тем, кому можно, скажу, а кто таинства чужд, пусть закроет
Дверь за собой; ты же слушай, Мусей, сын Луны светоносной!
Истину я изреку, чтобы жизнь у тебя не отняло
Милую то, что тебе показал я когда-то напрасно.
Слово познав Божества, рядом с ним пребывай неотлучно,
Сердце духовное прямо направив, ступи на путь славный
И созерцай одного Властелина вселенной бескрайней,
Чуждого смерти.

Есть лишь один, породивший Себя; от Него — все творенья.
В них Он вращается, но лицезреть Его люди не могут,
Сам же Он всех созерцает, ничто от Него не сокрыто.

Так говорит Орфей: со временем он понял, что ошибался раньше.

Ты же, о смертный, умом наделённый великим, не мешкай!

Вспять повернув, принеси Богу жертву умилоствления».

(*Clemens Alexandrinus. Protrepticus 7, 74, 3 // GCS. 12. S. 56–57. Рус. пер. см.: Климент Александрийский, пресв. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2009. С. 107*).

цитировали и изучали вслед за святыми отцами представители итальянского Возрождения, интересовавшиеся взаимоотношениями язычества и христианства²¹.

Второй отрывок свт. Кирилл использует для того, чтобы проиллюстрировать мифотворчество в отношении Бога, которое привело к распространению многобожия. В качестве примера свт. Кирилл цитирует столпа древнегреческой литературы — Гомера, а именно его описание битвы богов:

«Против владыки, земных колебателя недр Посейдона,
Выступил Феб-Аполлон, готовя крылатые стрелы;
Против Ареса пошла совоокая дева Афина;
Гера богиня сошла с Артемидою, сыплющей стрелы,
Шумною, золотострельной, родною сестрой Дальновержца;
Выступил против Лето могучий Гермес благодаеть;
Против Гефеста — поток широчайший, глубокопучинный»²².

Этого величайшего поэта античной Греции, на котором строилась вся греческая система образования и которого заучивали наизусть бесконечные поколения учеников, святитель уподобляет танцовщикам на сцене (ἐν σκηναῖς ὀρχουμένων):

«Гомер, которого, думаю, можно назвать прекраснейшим из поэтов, мало отличается от танцовщиков на сценах театров»²³.

Такой ироничный эпитет мэтр греческой поэзии и олицетворение всей греческой образованности получил от свт. Кирилла, по-видимому, за недостаточную проработанность его учения о Боге и за приписывание божественности материальным элементам природы:

«Он (Гомер) позаботился обоготворить добродетели и пороки, части света и даже саму природу элементов, а потому он говорит, что боги разругались между собой в Трое»²⁴.

Однако даже Гомер оказывается не лишённым некоторой искорки верного знания: «... и хотя у него и имеется множество указаний на мифологию, тем не менее мы поймём, что о нём нельзя сказать, что он совершенно не знает истины», поскольку в одном месте Илиады он упоминает Бога в единственном числе, приписывая только Ему одному силу совершить преображение человека:

21 См.: Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 754.

22 Гомер. Илиада. Битва богов / пер. В. Вересаев. М.; Л., 1949. Гл. 20, 67–73.

23 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I*, 36 // PG. 76. Col. 541D.

24 Ibid.

«...хотя бы Сам Бог обещался

Старость изгладить на мне и юношей сделать, каким я был»²⁵.

Слова: «Сам Бог (Θεὸς Ἀὐτὸς)», по мнению свт. Кирилла, указывает на единого всемогущего Бога-Творца, о котором знал, в том числе, и Гомер²⁶.

В произведении свт. Кирилла «Против Юлиана» мы не найдём высокого полёта богословской мысли и глубокого развития доктринальных элементов, как это случилось в полемике великого святителя с Несторием. Цель свт. Кирилла в богословском плане ограничена рамками полемики, которую он ведёт на страницах своего труда, и концентрируется всего на двух направлениях: на провозглашении строгого единобожия и отвержении политеизма Юлиана, полагавшего, что боги различных народов подчинены некому верховному божеству, а также на доказательстве троичности Бога, Который является в трёх лицах как Отец, Сын-Логос и Святой Дух.

Из всех философских сочинений, которые использует свт. Кирилл, чтобы обосновать как единство, так и троичность Бога, он особо выделяет и более всего ссылается на Гермеса Трисмегиста²⁷. Действительно, в отличие от подавляющего большинства других философских произведений древности, тексты, которые приписываются Гермесу, весьма отчетливо говорят о троичности Бога — Отце, Слове Божиим и Духе²⁸. Они имеют сложное и трудное для понимания содержание и, как это показывают современные исследователи герметической традиции, не могли принадлежать мифическому персонажу под именем Гермес. Герметические тексты не являются столь древними, а потому и столь авторитетными свидетельствами, за которые их принимал свт. Кирилл и многие другие церковные апологеты. Это лишь позднейший псевдоэпиграф, составленный не ранее II в. н. э.²⁹.

Остальные философы, хотя и упоминают троичность Бога, тем не менее не могут избежать введения субординации между лицами Бога, вследствие чего возникает тритеизм — понимание Бога как трёх

25 Гомер. Илиада 9, 445–447.

26 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 37 // PG. 76. Col. 544BC.*

27 В первой книге «Против Юлиана» свт. Кирилл упоминает пятнадцать герметических книг (*Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 41 // PG. 76. Col. 548B*), само имя Гермеса Трисмегиста упоминается семь раз и приводится семь цитат из него.

28 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 46 // PG. 76. Col. 552CD; Ibid. I, 48 // Op. cit. Col. 556A.*

29 О проблеме хронологии и авторства герметических текстов см.: Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / пер. К. Богущкого. Киев; М., 1998. С. 368–428.

отдельных богов, не равных друг другу по власти и могуществу. Тем не менее свт. Кирилл, отмечая этот факт в целом³⁰, старается не заострять внимания на непоследовательности мысли древних философов, как и на их противоречиях с христианством, но ставит целью использование этих текстов в борьбе с писаниями Юлиана через доказательство того, что греческие мудрецы принимали как единство, так и троичность Бога.

Нравственный аспект полемики

На страницах своего труда свт. Кирилл призывает к единству в понимании истины. Этот призыв великого святителя, который указывает на негатив разделения среди язычников, доказывает их удалённость от истины.

Свт. Кирилл противопоставляет подлинных исследователей истины змеям погибели с развёрнутым сердцем, которые по невежеству впадают в духовный паралич, заблуждаются и помещают «в свою жизнь многочисленных богов, демонов и души героев, как они говорят и как они научены верить»³¹. Свт. Кирилл объясняет, что христиане никогда не имели никакого отношения к суевериям, распространённым среди древних греков, а их жизнь соответствует тому, что писал в своих книгах Моисей³².

В полемике с язычеством свт. Кирилл не лишён, в том числе, некоторой доли самокритики в отношении некоторых представителей христианства, то есть так называемого «человеческого фактора» в Церкви.

Так, говоря о греческих философах, взгляды которых совершенно противоположны друг другу, святитель пишет, что «тем, кто действительно и неложно познал истину, не следовало бы никоим образом сталкиваться между собой взглядами точно так же, как это можно увидеть и среди нас самих»³³. Как известно, сочинение «Против Юлиана» было написано свт. Кириллом уже после окончания споров с Несторием, и ему как никому другому было хорошо известно о неурядицах и отличиях во мнениях, которые периодически возникали, в том числе, и среди христиан.

30 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 48 // PG. 76. Col. 556A.*

31 *Ibid. I, 2:5–10 // PG. 76. Col. 512A.*

32 *Ibid. I, 17:7–12 // PG. 76. Col. 524A.*

33 *Ibid. I, 39 // PG. 76. Col. 545C.*

В мысли свт. Кирилла прослеживается идея о правильности способа познания, с которым надобно приступать к поиску истины. Этот способ заключается в пытливости точного и исправленного христианской верой ума, а также в приверженности церковному Преданию и Священному Писанию, что обеспечивает духовное развитие и позволяет подлинным исследователям истины достичь праведности и даже стать духовными заступниками для других:

«Поскольку так и только так, приковывая исправленный и точный ум к богодухновенным Писаниям, они наполняют свои души божественным светом и, как только достигнут достойного зависти и похвалы верного и праведного жительствова, могут стать заступниками высшей помощи и для других»³⁴.

Методологический аспект полемики

В своём сочинении «Против Юлиана» свт. Кирилл демонстрирует выдающуюся способность научного и богословского анализа древних источников и их применения на пользу апологии христианства. Святитель использует те философские слова древнегреческих авторов, которые говорили об одном всемогущем Боге, побеждая таким образом противника, Юлиана, его же оружием. В своём сочинении свт. Кирилл добивается очень редкого для полемической литературы качества — спиралевидного движения мысли, которая всё более раскрывается по мере изложения материала, возвращаясь постоянно к одним и тем же темам. Так свт. Кириллу удаётся запереть Юлиана в его собственной области, то есть в сфере греческой традиции и образованности.

Сам метод ведения полемики свт. Кириллом достаточно традиционен для святоотеческой полемической письменности. Так, если язычники надмеваются, предъявляя христианам прославленные имена древних философов, историков, поэтов и риториков и требуя от христиан для доказательства авторитетности их учения таких же имён, то на это свт. Кирилл возражает, говоря, что все эти великие личности противоречат друг другу во мнениях относительно Бога и сами являются источниками невежества и заблуждений:

«А так как потомки эллинов имеют великое мнение о своих учителях и думают утрашить, называя нам всяких Анаксимандров,

34 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 1:4–10 // PG. 76. Col. 509A.*

Эмпедоклов, Пифагоров и Платонов, прибавляя к ним и других, бывших у них выдумщиками нечестивых учений и, так сказать, источниками невежественности, то наперёд скажем, что всякий смог бы уличить их в том, что они противоречат друг другу в различных тезисах, представляя по каждому вопросу несовместимые объяснения»³⁵.

Именно в первой книге заключается фундаментальный базис как методологии, так и самой цели апологии свт. Кирилла. Первый аспект апологии, к которому прибегает святитель, — это объективное исследование писаний древних мудрецов как таковых. После предварительного изучения их книг даётся ясное изложение учения каждого из них. Читатели могут сами вынести два суждения:

- 1) когда древнегреческие мудрецы выводят свои теории, они ошибаются и их теории противоречат одна другой;
- 2) некоторые из этих мудрецов, которые вошли в соприкосновение с мыслью Моисея, когда путешествовали в Египет, куда они отправлялись ради любознательности, имели лучшее представление о Боге и были ближе к истине. Таким образом, утверждения о тождестве учения Моисея и христианской веры, поскольку Моисей был источником истины для греческих мудрецов, по мысли свт. Кирилла, достаточно, чтобы доказать, что христианство древнее эллинизма и преисполнено истины³⁶.

Однако сам свт. Кирилл неожиданно переходит на сторону неприятеля и находит множество подтверждений тому, что множество древних авторов говорили о Боге едином и, даже более того, о Боге троичном. Его апологетический метод заключается в том, чтобы противопоставить этих единичных древних авторов последующим, которые, по его мнению, уклонились от истины, а потому и стали учить о множестве богов:

«Таким образом, все проповедуют одного Бога, Того Кто выше всех, исходит из всего и находится во всём, не имеет начала, вечен, несотворён, нетленен, жизнь и дарователь жизни, творец неба и земли и всего что находится на ней. Если же некоторые последующие за ними не поняли их слов и удалились от истины, то не за теми последует, согласно логике мысли, обвинение в заблуждении, а за ними самими»³⁷.

35 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 4 // PG. 76. Col. 513A.*

36 *Malley W.J. Hellenism and Christianity. P. 247–248.*

37 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum I, 40:2–5 // PG. 76. Col. 545CD.*

В качестве главного аргумента для уличения позднейших язычников в неправоте их мировосприятия свт. Кирилл использует разнообразие языческой философской мысли о Боге, в которой существовало множество различных мнений по одним и тем же вопросам, риторически вопрошая, о том, не это ли является главным показателем их заблуждения:

«Итак, если зачинатели безумия, которые стали учителями кошунственных учений согласились во взглядах друг с другом, то пусть нам покажут это, и я остановлюсь. Если же и сами они первыми различаются между собой и размышляют иначе, то разве не очевидно всем, что они сходят с прямого пути и заблудились?»³⁸

Таким образом, в отличие от своих предшественников на поприще полемики с Юлианом, св. Кирилл призывает на помощь самих греческих философов, которых так чтит император-отступник, и совершенно неожиданно изображает картину полного поражения своего противника³⁹. Великий святитель обильно цитирует таких авторитетов античности, как Гермес Трисмегист, Орфей, Платон, его продолжатели неоплатоники и т. д. Благодаря методичному изложению взглядов древних авторов, читательская аудитория свт. Кирилла соприкасается с текстами высокой греческой философии, которая достигла понимания уникальности божественной сущности, невозможности существования множества богов и даже соприкоснулась с пониманием троичности божества. Более того, целый ряд текстов древних авторов, которых процитировал свт. Кирилл, сохранились только в его труде «Против Юлиана», а потому труд святителя является единственным источником сведений об учении древнегреческих авторов⁴⁰.

Заключение

Закладывая основу защиты христианства, как истинной веры, в первой книге «Против Юлиана», свт. Кирилл в то же время не отверг и постарался сохранить для христианина значение эллинистического культурного

38 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum* I, 40:5–8 // PG. 76. Col. 545D.

39 *Σιάσος Α. Ἑλληνας φιλόσοφοι κατά Ιουλιανού. Η υπό του αγίου Κυρίλλου επίκληση στοιχείων της νεопλατωνικής τριαδολογίας* // Πρακτικά ΙΘ' Θεολογικού Συνεδρίου με θέμα ο «Άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας». Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 464.

40 Перевод отрывков неоплатоника Порфирия из сочинения свт. Кирилла «Против Юлиана» см.: *Πορφύριος. Сочинения* / пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2011.

и литературного наследия, что стало главной особенностью его апологетического приёма. Очевидно, что свт. Кирилл, как читатель древних текстов, благорасположен и даже с уважением относится к тем древним авторам, которые пусть и ошиблись в чём-то в своих рассуждениях о Боге, но, по крайней мере, говорили о Боге едином или даже возвысились до понимания троичности Бога. В противоположность таким «благоразумным» авторам свт. Кирилл отвергает, жёстко критикует и даёт нелестные эпитеты тем греческим мудрецам, которые не уразумели истины о Боге, приписывая божественность материальным стихиям мира: воде, огню, воздуху и прочим материальным элементам.

Выступая против язычников, святитель проявляет себя апологетом, изучившим как предшествующих христианских полемистов, так и сочинения древних языческих авторов, материал из которых свт. Кирилл постарался с максимальной отдачей использовать для подкрепления своих апологетических задач. Свт. Кирилл имел целью доказать, что некоторые греческие писатели придерживались мнения о существовании одного Бога, но с течением времени либо специально, либо неосознанно стали неправильно истолковывать писания предшественников. Это неверное истолкование, по мнению свт. Кирилла, и породило многобожие и, как его следствие, — идолопоклонство.

Источники

- Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus und Paedagogus* / hrsg. O. Stählin. Bd. 1. Leipzig: J. C. Hinrich's, 1905. (GCS; Bd. 12).
- Cyrille d'Alexandrie*. *Contre Julien*. Vol. 1. Livres I, II. Paris: Cerf, 1985. (SC; vol. 322).
- Cyrrillus Alexandrinus*. *Contra Julianum* // PG. T. 76. Col. 752A–1064B.
- Kyrrill von Alexandrien*. *Werke*. Bd. 1: *Gegen Julian*. Teil 1: Buch 1–5 / hrsg. C. Riedweg. Berlin; Boston (Mass.): De Gruyter, 2016. (GCS; Bd. 20).
- Kyrrill von Alexandrien*. *Werke*. Bd. 1: *Gegen Julian*. Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente / hrsg. W. Kinzig, T. Brüggemann. Berlin; Boston (Mass.): De Gruyter, 2017. (GCS; Bd. 21).
- Libanius*. *Oratio XVIII*. Ἐπιτάφιος ἐπὶ Ἰουλιανῶ // *Libanius*. *Opera* / ed. R. Foerster. Vol. II. Leipzig: In aedibus B. G. Teubneri, 1904. [Hildesheim: G. Olms, 1963]. P. 236–371.
- Orphicorum fragmenta* / hrsg. O. Kern. Berlin: Weidmanns, 1922.
- Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας Ὑπεράσπιση τῆς ἀγίας θρησκείας τῶν χριστιανῶν κατὰ τοῦ ἀθῆου Ἰουλιανοῦ / Μτφρ. Α. Π. Δελλόπουλος. Θεσσαλονίκη: Σταμούλης Αστ., 2014.
- Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / пер. К. Богущкого. Киев; М.: Ирис; Алетейя, 1998.
- Гомер*. *Илиада*. Битва богов / пер. В. Вересаев. М.; Л.: ГИХЛ, 1949.

- Климент Александрийский, пресв.* Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с др.-греч. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2009. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Либаний.* Надгробная речь Юлиану 23, 121, 123, 178, 274, 275, 286, 287 // *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 439–441.
- Порфирий.* Сочинения / пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд. СПбГУ, 2011.

Литература

- Boulnois M. O.* Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: Hermeneutique, analyses philosophiques et argumentation theologique. Paris: Brepols, 1994.
- Browning R.* The Emperor Julian. Berkeley (Calif.): University of California, 1975.
- Grant R. M.* Greek Literature in the Treatise De Trinitate and Cyril's Contra Julianum // *JTS.* 1964. 15. P. 265–279.
- Malley W. J.* Hellenism and Christianity. Roma: Universita Gregoriana Editrice, 1978.
- Yannakoudakis E.* Mathematics, Algorithms and Philosophy // Philosophy in Hellenistic Alexandria. Proceedings of the Conference Held at the Bibliotheca Alexandrina (March 8–9, 2006) / ed. E. Moutsopoulos. Athens: Publications of the Greek Chapter of the Friends of the Bibliotheca Alexandrina, 2006. P. 137–148.
- Σιάσος Α.* Έλληνες φιλόσοφοι κατά Ιουλιανού. Η υπό του αγίου Κυρίλλου επίκληση στοιχείων της νεопλατωνικής τριαδολογίας // *Πρακτικά ΙΘ' Θεολογικού Συνεδρίου με θέμα «Ο Άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας».* Θεσσαλονίκη: Έκδ. Ι. Μ. Θεσσαλονίκης, 1999. Σ. 464.
- Χρήστου Π.* Ελληνική Πατρολογία. Τ. 4: Περίοδος θεολογικής ακμής. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1989.
- Менар Л.* Опыт о происхождении герметических книг // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / пер. К. Богущкого. Киев; М.: Ирис; Алетея, 1998. С. 368–428.
- Морескини К.* История патристической философии. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011.
- Ревко-Линардато П. С.* Александрийская и антиохийская школы богословия и древнегреческая философия // Вестник пермского университета. 2013. № 1 (13). С. 79–80.
- Рейнак С.* Орфей: Всеобщая история религий / пер. с фр. Paris: A. Picard, 1910.
- Феодор (Юлаев), иером., Грезин П. К., Новиков В. В., Кожухов С. А., Маханько М. А.* Кирилл свт. Архиепископ Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–298.

ПРП. НИКОДИМ СВЯТОГОРЕЦ И ЛАТИНСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ТРАДИЦИЯ XVI–XVII ВВ.

Протоиерей Василий Петров

кандидат теологии
проректор Калужской духовной семинарии по заочному отделению
248000, Россия, г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
kavasila73@gmail.com

Для цитирования: *Петров В., прот.* Прп. Никодим Святогорец и латинская богословская традиция XVI–XVII вв. // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 131–143. DOI: 10.31802/GV.2022.44.1.007

Аннотация

УДК 27-29 (2-66)

Статья освещает вопрос о латинских заимствованиях в творчестве прп. Никодима Святогорца. В исследовании приводится мнение свт. Феофана Затворника о книге св. Никодима «Невидимая брань», перечисляются шесть книг, в которых прослеживается явное латинское влияние, излагается гипотеза Э. Франкискоса о пути, которым греческие переводы Э. Романитиса попали на Афон в руки прп. Никодима. В работе оценивается степень зависимости книг Святогорца от латинских прототипов и масштабы влияния схоластической терминологии. В конце статьи рассказывается о взглядах греческих и отечественных богословов на данную проблему.

Ключевые слова: святой Никодим Святогорец, Святая Гора Афон, «Невидимая брань», латинское влияние, схоластическая терминология, православное богословие, греческое богословие, рецепция схоластики.

St. Nicodemus of the Holy Mountain and the Latin Theological Tradition of the XVI–XVII Centuries

Archpriest Vasilii Petrov

PhD in Theology

Vice-Rector of the Kaluga Theological Seminary for the Correspondence Department

4, Naberezhnaya str., Kaluga, 248000, Russia

kavasila73@gmail.com

For citation: Petrov, Vasily, Archpriest. "St. Nicodemus of the Holy Mountain and the Latin Theological Tradition of the XVI–XVII Centuries". *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 131–143 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.007

Abstract. The article is devoted to highlighting the issue of Latin borrowings in the works of St. Nikodemus Hagiorite. The study provides the opinion of St. Theophan the Recluse about the book of St. Nicodemus «Invisible War», lists six books, which traced a clear Latin influence, sets out E. Franciscos's hypothesis about the way in which the Greek translations of E. Romanitis came to Athos in the hands of St. Nicodemus. The work assesses the degree of dependence of the books of the Hagiorite on Latin prototypes and the scale of the influence of scholastic terminology. The article ends with a discussion of the views of Greek and Russian theologians on this problem.

Keywords: Saint Nicodemus Hagiorite, Holy Mountain Athos, «Invisible war», Latin influence, scholastic terminology, orthodox theology, Greek theology, reception of scholasticism.

Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809) — один из самых известных греческих святых XVIII в. и, пожалуй, наиболее знаменитый представитель движения колливадов — движения духовного обновления и возвращения к святоотеческим истокам. Прп. Никодим хорошо знаком русскому читателю как издатель «Добротолубия» и автор «Невидимой брани». Его авторитет представляется непререкаемым.

Святогорец является издателем и автором более чем тридцати книг различного характера: святоотеческих творений, экзегезы Священного Писания, изъяснения литургических текстов, номоканонических сборников, аскетических произведений. К последним можно отнести и «Невидимую брань» («Ἀόρατος πόλεμος»), увидевшую свет в венецианской типографии Димитрия Феодосиу в 1796 г.¹ На русский язык книга была переведена свт. Феофаном (Говоровым) в 1885 г., став подлинным духовным бестселлером. Вышинский Затворник заметил, что «Невидимая брань» уже встречалась ему ранее и что в подлиннике, как он полагал, написана на латыни. В письме Николаю Васильевичу Елагину от 11 марта 1885 г. он сообщает следующее:

«“Невидимая” брань идёт переводом, хоть очень степенно. Вижу, что это именно та книга, которую я знал ещё в Киевской академии и потом в С.-Петербургской. Это переводная с латинского, во дни Голицына. Она очень хороша. Многие её положения вошли в мои первые сороковых годов описания и даже в академические студенческие статьи, как например, борьба с грехом. Я её не перевожу, но свободно перелагаю — своею речью, прибавляя, и убавляя, и изменяя против подлинника. На новогреческом она принадлежит Никодиму Агиориту. Он же откуда взял? С подлинника латинского? Едва ли. Полагаю, что с русского перевода, но как — не умею решить»².

Духовный опыт Затворника точно определил источник заимствований. Только книга был переведена не с латинского, а с итальянского языка. Современная патрологическая наука выяснила³, что «Невидимая брань» — не оригинальное произведение. В её основе

1 Citterio E. Nicodemo Agiorita // *La Theologie Byzantine et sa Tradition II: (XIII–XIX)*. Turnhout, 2002. (Corpus Christianorum: La Theologie Byzantine). P. 927.

2 Феофан (Говоров), еп. Собрание писем. Вып. 7. М., 1900. С. 184.

3 История вопроса и библиография здесь: Леонтий (Козлов), иером. Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809). Житие и творческое наследие. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. МДА. Сергиев Посад, 2004; Петров В., прот. «Руководство к исповеди» прп. Никодима Святогорца и латинская богословская традиция

лежит «Combattimento spirituale» итальянского монаха-театинца Лоренцо Скуполи (1530–1610), впервые напечатанная в Венеции в 1589 г.⁴ Между «Combattimento spirituale» Скуполи и «Αόρατος πόλεμος» Святогорца связь была не прямой, а опосредованной. В XVIII в. грек критского происхождения Эммануил Романитис, занимавший на острове Патмос должность секретаря (а по сути — нотариуса) островной общины, активно занимался переводами на греческий язык известных духовных книг итальянских авторов. По мнению Василия Цакириса, Романитис мог быть священником⁵, хотя достоверно об этом не известно. Во всяком случае, круг его интересов выдаёт в нём человека церковного воспитания и образования.

Именно Э. Романитис стал той фигурой, которая соединила Скуполи и прп. Никодима, подарив православному миру замечательную книгу — «Невидимую брань», которую ещё называют греческим отражением итальянского барокко. Хороший знаток итальянского и древнегреческого, Романитис перевёл на родной язык дюжину известнейших книг итальянских авторов той эпохи. Кроме «Combattimento spirituale» Лоренцо Скуполи, среди переведённых им произведений оказались книги иезуита Паоло Сеньери и его сподвижника во внутренних итальянских миссиях Джованни Пьетро Пинамонти, а также Фомы Кемпийского «О подражании Христу» и Эммануила Тезауро «Этическая философия». Из всех переводов опубликованы были только два — книги Паоло Сеньери (1624–1694) — «Il penitente istruito» (в греческом переводе «Ο μετανοῶν διδασκόμενος») и «Il confessore istruito» (в греческом переводе «Ο πνευματικὸς διδασκόμενος»). Обе изданы в Венеции в 1742 г. и более не переиздавались, за исключением новейшего издания 2005 г., сделанного на острове Санторини, в Греции.

Открывающиеся новые данные о творчестве прп. Никодима ставят перед современным богословием ряд вопросов:

- За какими книгами Святогорца, как в случае с «Невидимой бранью», стоят итальянские и соответственно католические оригиналы?

XVI–XVII веков». Диссертация на соискание учёной степени кандидата теологии. ОЦАД. М., 2020.

4 Citterio E. Nicodemo Agiorita. P. 927.

5 Τσακίρης Β. Οι μεταφράσεις τῶν ἔργων Πνευματικὸς Διδασκόμενος καὶ Μετανοῶν Διδασκόμενος τοῦ Paolo Segneri ἀπὸ τὸν Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτη καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὸ Ἐξομολογητάριον τοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη // Paolo Segneri. Ὁ Μετανοῶν Διδασκόμενος. Μία μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Θῆρα, 2005. Σ. 7–8.

- Как эти книги или рукописи попали к прп. Никодиму?
- Насколько глубокой переработке подвергались эти книги при подготовке к греческому изданию?
- Какие схоластические термины, концепции перешли из книг католических авторов в издания Святогорца?
- И, наконец, какова реакция греческих и русских богословов на проблемы, поднятые современными исследователями творчества прп. Никодима?

На часть этих вопросов мы хотели бы предложить свой ответ.

1. Книги прп. Никодима, имеющие итальянские прототипы или написанные под значительным влиянием последних

Таких книг насчитывается, по крайней мере, шесть. Мы их расположим в хронологическом порядке:

- «Руководство к исповеди» (Εξομολογητάριον. Венеция, 1794);
- «Невидимая брань» (Αόρατος πόλεμος. Венеция, 1796);
- «Краткое изложение псалмов пророка Давида» (Επιτομή. Венеция, 1799);
- «Духовные упражнения» (Γυμνάσματα πνευματικά. Венеция, 1800);
- «Назидательное руководство» (Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον. Вена, 1801);
- «Благонравие христиан» (Χρηστοίθεια τῶν χριστιανῶν. Венеция, 1803).

1.1. Как эти книги попали в руки прп. Никодима?

Ответ на этот вопрос даёт одна очень весомая гипотеза греческого учёного Эммануила Франкискоса, который указывает на то, что существует целый ряд каталогов Патмосской библиотеки, расположенной в монастыре Святого апостола Иоанна Богослова. Один из ранних каталогов, 1793 г., составил свт. Макарий (Нотара), митрополит Коринфский, который провёл на острове несколько лет, работая в библиотеке. Свт. Макарий снабжал прп. Никодима рукописями, доставляя их на Афон. В каталоге Нотары от 1793 г. упоминается рукопись «Брани духовной». Вероятно, митрополит Макарий переправил её на Афон

преподобному, который сам никогда не был на Патмосе⁶. Переработав рукописный перевод, Святогорец издал это произведение, поменяв название на «Невидимую брань». Вполне вероятно, что рукописи других произведений, положенных в основу перечисленных книг прп. Никодима, также доставлял на Афон свт. Макарий.

Единственным исключением, пожалуй, являются лишь две упомянутые книги Паоло Сеньери «Il penitente istruito» («Ὁ μετανοῶν διδασκόμενος») и «Il confessore istruito» («Ὁ πνευματικὸς διδασκόμενος»), которые в переводе Э. Романитиса были изданы в Венеции в 1742 г. Наличие этих книг в библиотеках монастырей Афона и других частей Греции указывает на большой тираж, которым они разошлись столь широко. При работе в библиотеке монастыря Святого пророка Или на острове Санторини мы держали в руках эти венецианские издания. Современные афонские духовники до сих пор используют книги Сеньери. Так, например, архимандрит Гавриил (1886–1983), бывший игумен монастыря Дионисиат, страницами цитировал «Il confessore istruito» («Ὁ πνευματικὸς διδασκόμενος») в своей книге «Путеводитель духовника и исповедующегося»⁷.

1.2. Степень зависимости этих книг от их итальянских прототипов

Следует заметить, что из шести вышеперечисленных книг две — «Невидимая брань» и «Духовные упражнения» — являются греческим переводом итальянских оригинальных текстов, подвергшихся редактуре прп. Никодима в той или иной степени. Эти книги очень близки к оригинальным текстам, а редактура в них — минимальна. «Невидимая брань» в русском переводе свт. Феофана гораздо сильнее отличается от «Ἀόρατος πόλεμος» прп. Никодима Святогорца, чем последняя от «Combattimento spirituale» Лоренцо Скупполи.

6 *Φραγκίσκος Έ. Ἀόρατος Πόλεμος* (1796), *Γυμνάσματα Πνευματικά* (1800). *Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη // Ὁ Ἑρανιστής*. 1993. Τ. 19. Σ. 130.

7 *Γαβριήλ ἀρχιμανδρίτης, προηγούμενος τοῦ ἐν Ἀγίῳ Ὄρει Ἱ. Κοινοβίου Ἁγίου Διονυσίου. Ὁδηγὸς πνευματικοῦ καὶ ἐξομολογουμένου*. Ἀθήναι, 1985. Σ. 17–19, 24–25; 28–30. Ср.: *Segneri Paolo. Ὁ πνευματικὸς διδασκόμενος. Μία μετάφραση τοῦ Ἑμμανουὴλ Ρομανίτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη — Ἐπιμέλεια κειμένου Βασίλειος Τσακίρης*. Θήρα, 2005. Σ. 15–17; 23–24; 27, 29–30.

2. Какие схоластические термины, концепции перешли из книг католических авторов в издания Святогорца?

Проанализировав текст «Руководства к исповеди», мы определили наличие в нём целого ряда схоластических концепций. Так, в книге прп. Никодима говорится о различии в покаянии «материи» и «формы» таинства, подчёркивается юридическая сторона исповеди, в которой духовник является не только врачом, но и судьёй, исповедь становится судом. Также вводится схоластическое разделение грехов на смертные, простительные и грехи недостатка, подробно разбираются обстоятельства греха, которые влияют на величину «удовлетворения», исповедь носит оттенок «допроса». Святогорец не раз упоминает о «твёрдой решимости» кающихся после исповеди не грешить впредь — это то, в чём «состоит всё покаяние». Такую решимость католическое богословие трактует как «материю таинства» Покаяния. Все эти стороны покаяния заимствованы из схоластических определений этого таинства и соответствуют дефинициям покаяния, принятым Тридентским Собором в ноябре 1551 г. на 14-й сессии⁸. Такие же определения даёт таинству Покаяния и «Греко-латинский катехизис» Петра Канизия⁹, оказавшего немалое влияние на «Православное исповедание» митрополита Киевского Петра (Могила). А «Православное исповедание» являлось одним из авторитетнейших текстов в период Туркократии, на него прп. Никодим часто ссылался в «Руководстве к исповеди».

Согласно прп. Никодиму, по окончании исповеди ключевую роль играет определение духовником меры «удовлетворения» и исполнение его кающимся. В трактовке «удовлетворения» автору «Руководства» не удалось избежать юридического оттенка. Он не принимает католического учения о чистилище, которое связано с невыполнением сатисфакции за грехи. Однако на страницах «Руководства» он советует кающемуся просить у духовника епитимью, которая была бы больше той, что он ему назначает. Цель этого состоит в том, чтобы «этой временной епитимьей более умилоствить божественное правосудие и лучше удостовериться в том, что Бог простил тебе вечное наказание, которое ты должен был получить за грех»¹⁰. Мы установили, что связь между этой фразой прп. Никодима

8 См.: Катехизис Католической Церкви. М., 2007. С. 250–252.

9 См.: *Canisius P. Catechismus graecolatinus*. Dilingae, 1673. P. 63–64.

10 Ἐξομολογητάριον, ἧτοι βιβλίον ψυχοφελέστατον, περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πᾶς νὰ ἐξομολογήῃ μὲ βοήθον τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ

и учением о сатисфакции прослеживается на терминологическом уровне — благодаря слову «soddisfare» (принести удовлетворение), которое через перевод Э. Романитиса попадает в текст прп. Никодима как глагол «νὰ πληροφορηθῆς». Однако в православном учении грех, в котором христианин принёс покаяние, не требует в обязательном порядке никакого «удовлетворения», поэтому место «удовлетворения» в концепции покаяния у прп. Никодима не получает ясного догматического обоснования.

Влияние схоластики в наибольшей степени коснулось третьей части «Руководства», в которой прп. Никодим развивает и дополняет рассуждения Сеньери о познании греха. Эти страницы несут на себе явную печать схоластического богословия. К примеру, грех, по Святогорцу, причиняет Богу «вред» (βλάβη). Грех есть «бесчестие» (ἀτιμία) и «оскорбление» (ὕβρις) Бога. Один смертный грех, который причиняет бесчестие бесконечному величию Творца, есть настолько «безмерное зло», что не может быть уравновешен на чаше весов никакими подвигами и страданиями не только всех праведников мира, но и праведниками в мириадах миров. По мнению прп. Никодима, «единственной оплатой этого безмерного долга греха» (μόνη πληρωμὴ τοῦτου τοῦ ἀλείρου χρέους τῆς ἀμαρτίας) является «бесценная кровь одного Бога» (τὸ ἀπειρότιμον αἷμα ἐνὸς Θεοῦ). Все эти рассуждения, позаимствованные им у иезуита Паоло Сеньери, восходят к отцам западной схоластики — Ансельму Кентерберийскому и Фоме Аквинату. Наиболее ярко мысль о том, что грех — это бесчестие Бога, излагается в «Cur Deus homo» Ансельма, где говорится следующее:

«Тот же, кто не воздает Богу должную честь, похищает у Бога Ему принадлежащее и бесчестит Бога, а это и есть грех (Deum exhonorat, et hoc est peccare). Пока же похититель не возместил ущерб похищения, он пребывает виновным»¹¹.

Удовлетворение за грех (*lat.* satisfactio) в таком богословии трактуется как долг возвращения, воздаяния Богу похищенной у Него через грех чести:

ἀκριβῶς ἐξηγημένους, συμβουλὴν γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῆται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχοφελῆ περὶ μετανοίας. Συγερραρισθὲν μὲν ἐκ διαφόρων διδασκάλων καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθέν / Παρὰ τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὁρει ἀσκήσαντος ἀοιδίου διδασκάλου Νικοδήμου. Ἀθῆναι, 2008. Σ. 227.

11 Anselmus Cantuariensis. Cur Deus homo. Berolini, 1857. P. 21.

«Должен всякий грешник воздать Богу похищенную честь; в этом и заключается удовлетворение, которым любой согрешивший обязан воздать Богу»¹².

Необходимо уделить внимание и составу исповеди, которую, по прп. Никодиму, можно разделить на три части. Сокрушение сердца о грехах в схеме автора «Руководства» является одной из составных частей исповеди. В «Слове душеполезном», которое является приложением к «Руководству» и переработкой второй главы произведения Дж. П. Пинамонти «*La via del Cielo appianata*», сердечное сокрушение, наряду с решимостью более не совершать грех, называется «составной частью таинства Покаяния» (τὸ συνστατικὸν τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας). Здесь надо заметить, что составные части таинства, его элементы — это схоластические дефиниции отцов Тридентского Собора. Так, на его четырнадцатой сессии, состоявшейся 25 ноября 1551 г., было принято определение таинства Покаяния, в третьей главе которого между прочим сказано следующее:

«Квазиматерия этого таинства (*quasi materia hujus sacramenti*) — это действия самого кающегося: раскаяние, исповедь и удовлетворение (*contritio, confessio et satisfactio*). Требуемые от кающегося в силу божественного установления ради целостности таинства для полного и совершенного отпущения грехов, они по этой причине называются частями покаяния (*poenitentiae partes dicuntur*)»¹³.

Прп. Никодим, единственный автор греческих печатных пенитенциалов эпохи Туркокрации, вводит различие между «сокрушением совершенным» (συντριβή) и «сокрушением несовершенным» (ἐπιτριβή)¹⁴. Святогорец прямо заимствовал это различие, носящее чисто схоластический характер. «Συντριβή» соответствует латинскому «*contritio*» или итальянскому «*contrizione*», а «ἐπιτριβή» — латинскому «*attritio*» и итальянскому «*attrizione*». Паоло Сеньери в своих книгах передает всю ту же доктрину Тридентского Собора об исповеди, в которой

12 Ibid.

13 *Enchiridion symbolorum et definitionum. Wirceburgi, 1854. S. 198; Христианское вероучение. СПб., 2008. С. 429.*

14 *Τσακίρης Β. Οι μεταφράσεις τῶν ἔργων Πνευματικὸς Διδασκόμενος καὶ Μετανοῶν Διδασκόμενος τοῦ Paolo Segneri ἀπὸ τὸν Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτη καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὸ Ἐξομολογητᾶριον τοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Σ. 44.*

различие между совершенным и несовершенным сокрушением играет заметную роль¹⁵.

Учение о «генеральной исповеди» (γενική ἔξομολόγησις), то есть полной исповеди за всю прошедшую жизнь, в «Слове душеполезном» Святогорец заимствует из текста Пинамонти. Последний для подтверждения действенности этого метода приводит опыт миланского архиепископа Карло Борромео, который «генеральной исповедью» приводил себя в совершенное сокрушение. Таким образом, «генеральная исповедь» выступает как один из самых действенных методов достижения сердечного сокрушения, которое, по выражению Святогорца, является «необходимой и составной частью таинства Покаяния» (συστατικὸν τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας)¹⁶.

3. Какова реакция греческих и русских богословов на проблемы, поднятые современными исследователями в отношении творчества прп. Никодима?

Дискуссии, развернувшиеся вокруг издания «Духовных упражнений», стали наиболее острыми в начале XIX в. С критическими замечаниями о творчестве Святогорца выступали не только антиколливады (Феодорит Лавриот и Иаков Неаскитиот), но и колливады, например, друг и во многом единомышленник прп. Никодима прп. Афанасий Парийский.

Мы проанализировали отношение к произведениям автора «Руководства» некоторых современных греческих богословов. Поводом к спорам об оценках его наследия послужила книга известного греческого философа и богослова Х. Яннараса «Православие и Запад в Новейшей Греции», где автор выступил с жёсткой критикой схоластических концепций, которые встречаются в ряде книг преподобного. В защиту Святогорца выступило множество богословов, а также монахи Святой Горы Афон. Последние даже выпустили «Заявление» Кинота.

15 См.: Enchiridion symbolorum et definitionum. S. 198–199; Христианское вероучение. СПб., 2008. С. 429–430.

16 Ἐξομολογητάριον, ἧτοι βιβλίον ψυχοφελέστατον, περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πῶς νὰ ἐξομολογῆ μὲ βοήθην τοῦς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους, συμβουλήν γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῆται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχοφελῆ περὶ μετανοίας. Συνεργησαντὲν μὲν ἐκ διαφόρων Διδασκάλων καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθέν / Παρὰ τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει ἀσκήσαντος ἀοιδήμου διδασκάλου Νικοδήμου. Σ. 283.

Единомышленники и защитники афонского святого провели два международных симпозиума, которые были собраны в Гумениссе в 1999 и 2009 г. В рядах критиков творчества прп. Никодима было немного богословов. Среди них протопресвитер Василий Каллиакманис и В. Цакирис. Последних отличает глубокий анализ произведений преподобного, тщательная проработка проблемных вопросов, а также академический стиль и отсутствие эмоциональной составляющей в их критике. Следует отметить, что при всей правдивости многих доводов Х. Яннараса эмоциональная окраска его критических замечаний недопустима при оценке трудов канонизированного Церковью святого.

Как же рассматривают творчество прп. Никодима наши отечественные богословы? Круг исследователей, писавших на эту тему, невелик: иеромонахи (ныне епископы) Леонтий (Козлов) и Феоктист (Игумнов), диакон Павел Сержантов, Афанасий Зоитакис и Олег Родионов. Все перечисленные исследователи в своих трудах опираются на мнения и выводы греческих богословов. В своих оценках они солидарны с наиболее многочисленной их группой — защитниками прп. Никодима от обвинений Х. Яннараса. По нашему мнению, отечественным богословам не хватает погруженности в материал исследования, не достаёт изучения итальянских источников и греческих переводов для того, чтобы в вопросах влияния схоластического богословия на труды Святогорца сделать более точные и обоснованные выводы.

Заключение

В заключение необходимо констатировать, что за последние десятилетия исследователи творчества прп. Никодима Святогорца продвинулись очень далеко в изучении источников его произведений и степени их зависимости от итальянских оригиналов. По всей видимости, было бы исторической ошибкой, анахронизмом ожидать от преподобного какого-либо «неопатристического синтеза» в стиле отца Георгия Флоровского и православных богословов XX в., которые провели довольно ясную границу между богословием Запада и Востока.

В условиях турецкой оккупации, при отсутствии школ молодые люди уезжали учиться на Запад — в Италию, Францию, Германию, Австро-Венгрию. Обучаясь в католических коллегиях, юные греки не могли не унаследовать схоластические схемы и концепции. Возвращаясь домой и принимая священный сан, они транслировали через свои книги и проповеди те взгляды, которые впитали в своих alma-materes. Так

появились произведения митрополита Гавриила (Севира), иеромонаха Мефодия (Анфракита), патриарха Хрисанфа (Нотары) и многих иных «авторитетов» (по выражению отца Георгия Металлиноса)¹⁷ эпохи Туркократии.

Голос прп. Никодима в общем хоре церковных писателей этого периода заметен, но не одинок. Мы не склонны обвинять Святогорца ни в филокатоличестве или латинофронстве, ни тем более в предательстве православия. Мы оставляем за рамками этой статьи вопрос: а мог ли он писать иначе? Надо понимать, что православие ему представлялось именно таким, какое мы видим в его книгах: с неизбежным и сильным влиянием западной схоластической мысли.

Источники

Anselmus Cantuariensis. Cur Deus homo. Berolini: Sumptibus G. Schlawitz, 1857.

Canisius P. Catechismus graecolatinus. Dilingae, 1673.

Enchiridion symbolorum et definitionum. Wirceburgi: Sumptibus Stahelianis, 1854.

Ἐξομολογητάριον, ἤτοι βιβλίον ψυχοφελέστατον, περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πῶς νὰ ἐξομολογήῃ μὲ βοήθην τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους, συμβουλήν γλαφυράν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογήται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχοφελῆ περὶ μετανοίας. Συνεραρισθὲν μὲν ἐκ διαφόρων Διδασκάλων καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθέν / Παρὰ τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὁρει ἀσκήσαντος ἀοιδήμου διδασκάλου Νικοδήμου. Ἀθῆναι, 2008.

Катехизис Католической Церкви. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007.

Φεοφάν (Γωβόρω), επ. Собрание писем. Вып. 7. М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1900.

Литература

Леонтий (Козлов), иером. Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809). Житие и творческое наследие. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2004.

Петров В., прот. «Руководство к исповеди» прп. Никодима Святогорца и латинская богословская традиция XVI–XVII веков». Диссертация на соискание учёной степени кандидата теологии. Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. М., 2020.

17 *Μεταλληγός Γ., πρωτοπρεσβύτερος*. Τὸ «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου // Πρακτικά Α΄ ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου Ἁγίου Νικοδήμου ο Ἁγιορείτης: Ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του. Τ. Β΄. Γουμένισσα, 2006. Σ. 57.

- Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.). СПб.: Изд. св. Петра, 2008.
- Citterio E. Nicodemo Agiorita // La théologie byzantine et sa tradition, II (XIII–XIX) / éd. C. G. Conticello, V. Contoumas-Conticello. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. (Corpus christianorum). P. 905–978.*
- Segneri Paolo. Ὁ πνευματικὸς διδασκόμενος / ἔκδ. Ἐμ. Ρωμανίτης, Β. Τσακίρης. Θήρα: Ἐκδόσεις Θεσβίτης, 2005.*
- Μεταλληγνός Γ., πρωτοπρ. Τὸ «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου // Πρακτικά Α΄ ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου Ἁγίου Νικόδημος ο Αἰγορείτης: Ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του. Τ. Β΄. Γουμένισσα: Ἐκδοση Ἱεροῦ Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2006. Σ. 45–65.*
- Τσακίρης Β. Οἱ μεταφράσεις τῶν ἔργων Πνευματικὸς Διδασκόμενος καὶ Μετανοῶν Διδασκόμενος τοῦ Paolo Segneri ἀπὸ τὸν Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτη καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὸ Ἐξομολογητάριον τοῦ Νικοδήμου τοῦ Αἰγορείτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη // Paolo Segneri. Ὁ Μετανοῶν Διδασκόμενος / Μία μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Θήρα: Ἐκδοσις Θεσβίτης, 2005. Σ. 7–54.*
- Φραγκίσκος Ε. Ἀόρατος Πόλεμος (1796), Γυμνάσματα Πνευματικὰ (1800). Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Αἰγορείτη // Ὁ Ἐρανιστὴς. 1993. Τ. 19. Σ. 102–135.*

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

МАТЕРИНСКОЕ БЛАГОСЛОВЕНИЕ: К ВОПРОСУ ОБ УЧАСТИИ ЧУДОТВОРНОЙ ФЕОДОРОВСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ В ПРИЗВАНИИ НА ЦАРСТВО МИХАИЛА ФЕОДОРОВИЧА РОМАНОВА В 1613 ГОДУ

ЧАСТЬ 1

Митрополит Ферапонт (Кашин)

кандидат богословия

глава Костромской митрополии Русской Православной Церкви

156000, Кострома, ул. Богоявленская, 26а

ferapontk@ya.ru

Для цитирования: *Ферапонт (Кашин), митр.* Материнское благословение: к вопросу об участии чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери в призывании на царство Михаила Феодоровича Романова в 1613 году. Часть 1 // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 144–165. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.008

Аннотация

УДК 94(41/99) (27-526.62) (2-55)

В статье описываются костромские события 1613 г., ставшие началом исторического пути царского Дома Романовых, и анализируются сведения из различных источников об участии в этих событиях чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери. Из сопоставления «Сказания Авраамия Палицына», «Нового летописца» и других источников делается вывод о том, что традиционная версия происходившего в Свято-Троицком Ипатьевском монастыре 14 марта 1613 г. требует критической оценки, поскольку она основана на «Сказании Авраамия Палицына», а автор «Сказания» пристрастно подбирал

факты для изложения в своём сочинении, что побуждает некоторых современных исследователей подвергать сомнению участие главной святыни Костромы в призывании на царство Михаила Феодоровича Романова. Отмечаются сходство и различие в описании церемоний 21 февраля 1598 г. в Новодевичьем монастыре близ Москвы (призвание на царство Бориса Годунова) и 14 марта 1613 г. в Ипатьевской обители. Также объясняется, почему в источниках до 1630 г. нет упоминаний об участии Феодоровской иконы Божией Матери в событиях 14 марта. Рассматриваются различные версии того, какой иконой и как инокиня Марфа, мать Михаила Феодоровича, благословила сына на царское служение.

Ключевые слова: Кострома, Феодоровская икона, Петровская икона, Ипатьевский монастырь, Костромской кремль, призвание на царство, благословение, Земский Собор, московское посольство, утвержденная грамота, царь Михаил Феодорович, инокиня Марфа, «Сказание Авраама Палицына», «Новый летописец», Дом Романовых, царская династия.

Maternal Blessing: On the Question of the Participation of the Miraculous Fyodorovskaya Icon of the Mother of God in the Calling to the Kingdom of Mikhail Fyodorovich Romanov in 1613

Part 1

Metropolitan Ferapont (Kashin)

PhD in Theology

Head of the Kostroma Metropolis of the Russian Orthodox Church

26a, Bogoyavlenskaya str., Kostroma, 156000, Russia

ferapontk@ya.ru

For citation: Ferapont (Kashin), Metropolitan. "Maternal Blessing: On the Question of the Participation of the Miraculous Fyodorovskaya Icon of the Mother of God in the Calling to the Kingdom of Mikhail Fyodorovich Romanov in 1613". *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 144–165 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.008

Abstract. The article describes the Kostroma events of 1613, which became the beginning of the historical path of the royal House of Romanov, and analyzes information from various sources about the participation in these events of the miraculous Feodorovskaya Icon of the Mother of God. From a comparison of the Tale of Avraamy Palitsyn, the New Chronicler and other sources, it is concluded that the traditional version of what happened in the Holy Trinity Ipatiev Monastery on March 14, 1613 requires a critical assessment, since it is based on the Tale of Avraamy Palitsyn, and the author of the «Tale» biasedly selected facts for presentation in his essay, which prompts some modern researchers to question the participation of the main shrine of Kostroma in calling Mikhail Feodorovich Romanov to the kingdom. Similarities and differences are noted in the description of the ceremonies on February 21, 1598 in the Novodevichy Convent near Moscow (the calling to

the kingdom of Boris Godunov) and on March 14, 1613 in the Ipatiev Monastery. It also explains why there is no mention in the sources before 1630 of the participation of the Feodorovskaya Icon of the Mother of God in the events of March 14th. Various versions are considered of which icon and how nun Martha, the mother of Mikhail Feodorovich, blessed her son for the royal service.

Keywords: Kostroma, Feodorovskaya Icon, Petrovsky Icon, Ipatiev Monastery, Kostroma Kremlin, calling to the kingdom, blessing, Zemsky Sobor, Moscow embassy, approved charter, Tsar Mikhail Feodorovich, nun Martha, «The Tale of Avraamy Palitsyn», «The New Chronicler», House of the Romanovs, royal dynasty.

История Феодоровской иконы Пресвятой Богородицы — древней святыни, с XIII в. и до наших дней пребывающей в Костроме, — на протяжении уже четырёх столетий воспринимается в неразрывной связи с Домом Романовых. Необычайное почитание, которым царская семья окружила хранившийся в Успенском соборе Костромского кремля образ Царицы Небесной, традиционно объяснялось участием Феодоровской иконы в призвании на царство первого самодержца из Дома Романовых, юного Михаила Феодоровича. Это событие произошло 14 марта (по старому стилю) в костромском Свято-Троицком Ипатьевском монастыре. Согласно общепринятому описанию тех событий, когда Романовы после многократных отказов наконец согласились принять царское избрание, мать Михаила Феодоровича инокиня Марфа (мы используем традиционную формулировку, поскольку в XVII в. слова «инокиня» и «монахиня» являлись синонимами, хотя в наше время правильнее было бы писать «монахиня Марфа»), «взявши сына за руку и вместе с ним в рыдании преклонивши колена пред чудотворной Феодоровской иконой Божией Матери, произнесла: “Се Тебе, о Богомати, в Твои пречистыя руце предаю чадо мое! Наставь его на путь истинный, устрой ему полезная и всему православному христианству!”»¹ О благословении юного царя костромским образом Богородицы говорилось нередко, например:

«Когда же в 1613 году в Ипатьевском монастыре он согласился принять царский скипетр, то мать его старица Марфа Ивановна благословила его на царство Феодоровской иконой, принесённой из собора в крестном ходу, поручая его покровительству Божией Матери»².

Воспоминаниями о происходившем в Ипатьевской обители объясняется и установление особого церковного празднования в честь чудотворного Феодоровского образа Пресвятой Богородицы 14 (по новому стилю 27) марта; историю этого празднования костромские краеведы прослеживали непосредственно с 1613 г.³

Такая трактовка рассматриваемых событий до недавнего времени не подвергалась сомнению. Однако особый интерес к костромской святыне, проявляемый исследователями с 90-х гг. XX в., обозначил слабые

1 *Баженов И. В.* Московский и костромской крестный ход в Ипатьев монастырь 14 марта 1613 г. // КЕВ. 1911. № 5. Отдел неофициальный. С. 144.

2 *Сырцов И. Я., прот.* Сказание о Феодоровской чудотворной иконе Божией Матери, что в городе Костроме. Кострома, 1908. С. 21.

3 *Диев М. Я., прот.* Историческое описание костромского Ипатского монастыря. М., 1858. С. 68.

места данной концепции, следствием чего стали скептические отзывы по поводу связи Феодоровской иконы Божией Матери с началом царского пути Дома Романовых. Показательно, что в Википедии (являющейся так или иначе источником разнообразных сведений для широчайшего круга пользователей) в соответствующей статье говорится: в призвании Михаила Феодоровича на царство, «согласно позднейшим преданиям, особую роль сыграла Феодоровская икона Божией Матери, но детали того, как икона была задействована в этом событии, достаточно туманны»⁴. Высказываются и более радикальные мнения, например:

«Главная легенда о чудотворном образе — легенда о благословении на царство Михаила Романова»⁵. А поскольку московское посольство, прибывшее «на Кострому» к матери и сыну Романовым в 1613 г., принесло с собой из столицы (как указано в одном из источников) чудотворную Петровскую икону Пресвятой Богородицы, постольку выдвигается альтернативная гипотеза: «Михаил Романов был благословлён на царство чудотворным Петровским образом Богоматери»⁶; «именно перед Петровской иконой Богородицы она [инокиня Марфа. — м. Ф.] произнесла: “Се Тебе, о Богомати, Пресвятаа Богородице, чадо свое предаю...”»⁷.

Целью написания данной статьи является выяснение подлинной роли чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери в костромских событиях марта 1613 г. Для этого мы прежде всего рассмотрим, какие святыни были принесены 14 марта в Ипатьевский монастырь и зачем это принесение совершалось.

Об избрании Михаила Романова на всероссийский престол Земским Собором в Москве было официально объявлено 21 февраля 1613 г., в первое воскресенье Великого поста. И вскоре, 2 марта, соборное посольство во главе с архиепископом Рязанским и Муромским Феодоритом и боярином Ф. И. Шереметевым отправилось с вестью о состоявшемся избрании к матери и сыну Романовым, чтобы убедить их принять это избрание и прибыть в Москву. Отметим, что для русского человека того

4 Феодоровская икона Божией Матери. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Феодоровская_икона_Божией_Матери

5 Радеева О. Н. Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв.: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 2011. С. 271.

6 Куколевская О. С. Тихвинская икона Богоматери (XVI в.) — чтимый образ костромского Ипатьевского монастыря // Краеведческие записки. 2003. Вып. VI. С. 182.

7 Радеева О. Н. Сказание о Федоровской иконе. С. 71. Написание цитаты сохранено.

времени, от царя до простолюдина, вся жизнь была наполнена обрядностью, различными церемониями со строго регламентированными схемами. Протопресвитер Александр Шмеман по этому поводу указывал на характерную для Руси XVII в. потребность «всю жизнь заковать в некий торжественный обряд, освящённый, если не священный»⁸. И поскольку призвание на царство нового государя (уже не Рюриковича) подразумевало начало новой царской династии, то посольство в своих действиях должно было руководствоваться какой-то образцовой схемой. Стандарт полагания начала новой династии был в 1613 г. лишь один (если не принимать в расчёт царя Василия Шуйского, не избранного, а «выкликнутого», как тогда говорили, толпой на царство): призвание на всероссийский престол в 1598 г. Бориса Феодоровича Годунова. И сколь бы критическим ни было отношение к царю Борису в тогдашнем (да и в нынешнем) общественном мнении, законность его восшествия на престол с формальной, процедурной стороны сомнению не подвергалась; следовательно, сопутствовавшая воцарению Годунова обрядность была не просто приемлема, но даже обязательна. Этим, кстати, объясняется удивительное сходство двух официальных документов о царском избрании — утвержденных грамот 1598 и 1613 годов⁹, вызвавшее резкую критику в советское время:

«За образец [в 1613 г. — м. Ф.] дьяки взяли годуновскую грамоту. Нимало не заботясь об истине, они списывали её целыми страницами, вкладывали в уста Михаила слова Бориса к собору, заставляли иноку Марфу Романову повторять речи иноки Александры Годуновой. Сцену народного избрания Бориса на Новодевичьем поле они воспроизвели целиком, перенеся её под стены Ипатьевского монастыря»¹⁰.

Однако сходство грамот объясняется вовсе не леностью дьяков, а тем, что именно такие речи — дословно повторяющие образцы 1598 года! — произносились в Ипатьевской обители пятнадцать лет спустя. И. О. Тюменцев полагает, что требование в точности повторить все детали умоления Бориса Годунова на царство исходило от инокини

8 Шмеман А. Д., протопресв. Исторический путь Православия. М., 2016. С. 393.

9 1598, августа 1. Грамота утвержденная, об избрании царём Бориса Феодоровича Годунова // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографической экспедицией Императорской Академии наук. Т. II: 1598–1613. СПб., 1836. С. 16–46; Утвержденная грамота об избрании на Московское государство Михаила Феодоровича Романова. М., ²1906.

10 Скрынников Р. Г. На страже московских рубежей. М., 1986. С. 322.

Марфы¹¹, мы же считаем, что такое распоряжение мог дать посольству ещё Земский Собор в Москве. Не случайно в соборном наказе посольству предписывалось «умолять его государя [Михаила Феодоровича. — м. Ф.] всякими обычай... Да и всякими обычай государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси бити челом...»¹².

Сам ход истории удивительным образом изобразил параллели между 1598 и 1613 г. Отметим следующие совпадения.

- 1) Борис Годунов 21 февраля 1598 г. принял избрание его на все-российский престол — Земский Собор в Москве 21 февраля 1613 г. официально возвестил об избрании на царство Михаила Романова. При этом «специальный подбор» второй даты (под первую) маловероятен. День 21 февраля 1613 г. был первым воскресеньем Великого поста — «сборным воскресеньем» по старинному именованию (именно такое название употребляется в Дворцовых разрядах в записи об избрании на царство Михаила Феодоровича¹³). По древней традиции, в первый воскресный день поста духовенство собиралось после богослужений в главном храме города или отдельной местности для обсуждения вопросов церковной жизни (так, как сейчас проходят собрания клириков по благочиниям). А поскольку таким образом дата 21 февраля 1613 г. получила особый «соборный» смысл, было вполне логично именно в этот день торжественно огласить решение Земского Собора.
- 2) В 1598 г. Борис Годунов с сестрой, царицей-инокиней (вновь напомним о синонимичности слов «инокиня» и «монахиня» для того времени) Александрой Феодоровной находились в Новодевичьем монастыре, близ Москвы — в 1613 г. Михаил Феодорович с матерью, инокиней Марфой Иоанновной пребывали в Ипатьевском монастыре, близ Костромы. Однако нельзя ли предположить, что мать и сын Романовы специально поместились в обители, чтобы принять посольство в декорациях, напоминающих о событиях пятнадцатилетней давности? Теоретически это возможно, но в целом вопрос о том, когда и с какой целью Романовы в 1613 г. поселились

11 Тюменцев И. О. Авраамий Палицын — портрет писателя и церковного деятеля Смутного времени // Мир Православия: Сборник научных статей. Вып. 3. Волгоград, 2000. С. 118.

12 Дворцовые разряды, по высочайшему повелению изданные II-м отделением собственной Его императорского величества канцелярии. Т. 1: 1612–1628 годы. СПб., 1850. Стб. 44–45.

13 Там же. Стб. 14.

в Ипатьевском монастыре, не получил однозначного разрешения¹⁴. Мы склонны согласиться с мнением, что инокиня Марфа и Михаил Феодорович, прибыв в Кострому, сначала проживали в собственном «осадном дворе» в Костромском кремле, а в Ипатьевскую обитель переехали с наступлением Великого поста (в 1613 г. он начался 15 февраля), чтобы в отдалении от городской суеты предаться усердной молитве¹⁵.

- 3) Ипатьевская обитель была, по преданию, основана предком Годуновых и на протяжении многих лет пользовалась покровительством этого рода, благоустраивалась на средства Годуновых и хранила в своих стенах множество их пожертвований; здесь же располагались годуновские могилы. «Считается, что Ипатьевский монастырь — единственное место в России, где на протяжении четырёх столетий, начиная с конца XIII в., формировался некрополь одного из самых знаменитых боярских родов — Годуновых»¹⁶.
- 4) Главным храмом Москвы был Успенский собор Московского Кремля, а его самой чтимой святыней являлась чудотворная Владимирская икона Божией Матери. Аналогично главным храмом Костромы был Успенский собор Костромского кремля, а его самой чтимой святыней являлась чудотворная Феодоровская икона Божией Матери, по своей древности немногим уступавшая Владимирскому образу, а по иконографии весьма с ним схожая (искусствовед С. И. Масленицын вообще полагал, что Феодоровская икона — копия, исполненная с иконы Владимирской¹⁷).

- 14 См., в частности: *Козловский А. Д.* Взгляд на историю Костромы, составленный трудами князя Александра Козловского. М., 1840. С. 95–96; *Баженов И. В.* Где Михаил Феодорович Романов с матерью инокиней Марфой нашел безопасное для себя убежище от преследований поляков в начале 1613 г.? // КЕВ. 1911. № 17. С. 513–522; № 18. С. 543–552; *Баженов И. В.* Данные относительно пребывания царя Михаила Феодоровича Романова в Ипатьевском монастыре в начале 1613 г. // КЕВ. 1912. № 14. С. 399–409; № 15. С. 435–443; *Зонтиков Н. А.* Иван Сусанин: легенды и действительность. Кострома, 1997. С. 48–49; *Рогов И. В., Уткин С. А.* Ипатьевский монастырь: Исторический очерк. М., 2003. С. 47–49.
- 15 *Баженов И. В.* Где Михаил Феодорович Романов... // КЕВ. 1911. № 18. С. 547–548; *Зонтиков Н. А.* Иван Сусанин. С. 48–49.
- 16 *Виноградова С. Г.* Свято-Троицкий Ипатьевский монастырь. Тверь, 2013. С. 26.
- 17 *Масленицын С. И.* Икона «Богоматери Федоровской» 1239 г. // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник 1976. М., 1977. С. 160.

Среди «всяких обычаев», которые соборному посольству надлежало «перенести» из Москвы 1598 г. в Кострому 1613-го, особое место занимало умоление иконами: избранника Земского Собора просили согласиться с избранием, указывая на лики принесённых к месту умоления святынь, как бы от имени изображённых на иконах, прежде всего — Пресвятой Богородицы. Двадцать первого февраля 1598 г. многолюдное шествие во главе с патриархом Иовом, после совершения торжественных богослужений в честь Божией Матери, отправилось из Успенского собора Московского кремля в Новодевичий монастырь к Борису Годунову, пребывавшему там у сестры, царицы-инокини. Шествие несло с собой наиболее чтимые святыни первопрестольной:

«... великие чудотворные образы, Пречистые Богородицы Владимирские чудотворную икону, юже богогласный Лука написа, и чудотворную икону Пречистые Богородицы Донские, иже над безбожным Мамаем победу показа, и чудотворцова Петрова писма Пречистые Богородицы образ, и от прародителей государьских чудотворный образ Одегитрия Пречистые Богородицы, еже есть в Вознесенском девичье монастыре»¹⁸, а также икону «великих чудотворцов Петра и Алексея и Ионы, и иные многие чудотворные образы»¹⁹.

В Новодевичьей обители, в келье царицы-инокини Александры Феодоровны, патриарх Иов и участники шествия раз за разом просили Бориса Годунова и его сестру принять соборное избрание, но неизменно получали отказы; в одном из прошений перечислялись чтимые иконы, принесённые сюда же, в келью²⁰. Наконец, когда напряжение (пусть и церемониально-обусловленное) достигло высшей точки, царица-инокиня первой изъявила согласие с решением Земского Собора

«для ради Всемилостиваго в Троицы славимаго Бога нашего и Пречистые Пренепорочные Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Мария, крепкие крестьянские наши Надежи и Заступницы, и великих чудотворцов Петра и Алексея и Ионы Московских и всеа Руси, и **для чудотворных образов воздвигнутия** (выделено нами. — м. Ф.) и заклания ради Святаго Агнеца Божия спасения ради нашего»²¹.

Вслед за сестрой согласие дал и сам Борис Годунов.

18 Грамота утвержденная, об избрании царём Бориса Феодоровича Годунова. С. 29.

19 Там же. С. 30.

20 Там же. С. 32.

21 Там же. С. 33.

А далее произошло событие, имеющее чрезвычайное значение для понимания нами того, что случится пятнадцать лет спустя, в 1613 г. После того как Годуновы приняли соборное избрание, а все присутствующие вознесли по этому поводу молитвенное благодарение, здесь же, в келье, патриарх Иов благословил Бориса Годунова и его супругу «честным и животворящим крестом, и знаменовал чудотворным образом Пречистые Богородицы честнаго Ея Одегитрия, юже написа великий святитель Петр»²². Несомненно, здесь, как и ранее, речь идёт о чудотворной Петровской иконе Божией Матери из Успенского собора Московского Кремля (в старину именование «Одигитрия» применялось к образам Царицы Небесной весьма широко, во всяком случае не только к Смоленской иконе). Поскольку это благословение — или, что то же, знаменование, осенение — совершилось сразу после принятия Борисом Годуновым избрания на царство, то его можно считать важнейшим символическим знаком, утверждающим, условно говоря, договор «всего православного христианства», в лице представителей Земского Собора, с новым царём; после такого благословения процесс восхождения соборного избранника на всероссийский престол приобретал необратимый характер. Особенно символично то, что благословение крестом и иконой преподавал патриарх, а сама икона была писана рукой свт. Петра — митрополита, утвердившего церковный престол русских первоиерархов на земле Москвы. Новый царь начинал путь в историю, осеняемый (пусть и опосредованно, через икону) благословляющими руками двух предстоятелей Русской Церкви: прославленного во святых митрополита Петра и пребывавшего на его кафедре патриарха Иова.

Для соблюдения обычая умоления иконами послы Земского Собора, направленные в 1613 г. к Романовым, также взяли с собой московские святыни. Авраамий Палицын, келарь Троице-Сергиева монастыря, видный участник Земского Собора, отправившийся в составе посольства в Кострому и ставший очевидцем событий 14 марта, повествовал в своём знаменитом «Сказании», что члены собора «отпустиша их (послов. — м. Ф.) в Костроме со образом Препоблагословенныя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мариа, юже написал Петр митрополит, и со образом великих чудотворцов Петра и Алексея и Ионы...»²³. Здесь вновь речь идёт о чудотворном Петровском образе, но из известных нам источников того времени на него конкретно указывает лишь старец Авраамий. В других документах 1613 г.: письмах к Земскому

22 Грамота утвержденная, об избрании царём Бориса Феодоровича Годунова. С. 34.

23 Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 233.

Собору, отправленных послами из Костромы вскоре после 14 марта²⁴, Михаилом Феодоровичем из Ярославля 23 марта²⁵ и инокиней Марфой также из Ярославля²⁶, а также в уже упоминавшейся утвержденной грамоте об избрании на Московское государство Михаила Феодоровича Романова — ничего не говорится о том, что посольство несло с собой московские святыни, но указывается, что 14 марта шествие соборных послов и костромичей принесло в Ипатьевскую обитель чудотворный образ Пресвятой Богородицы (именно так, без конкретного именованья) и образ святителей Московских Петра, Алексия и Ионы. Например, в письме Михаила Феодоровича от 23 марта 1613 г. говорится:

«И мать наша великая старица инока Марфа Ивановна и мы, видя пред собою чудотворные иконы Пречистыя Богородицы и Московских чудотворцов Петра и Алексея и Ионы <...> для Заступницы христианския Пречистыя Богородицы чудотворнаго образа и Московских чудотворцов Петра и Алексея и Ионы, положилися на праведныя и непостижимыя судьбы Божия...»²⁷.

Однако в известном источнике чуть более позднего времени, составленном при дворе патриарха Филарета около 1630 г., — «Новом летописце» — говорится о принесении 14 марта в обитель лишь одной непосредственно поименованной иконы (кроме прочих):

«Архиепископ же Феодорит и боярин Федор Иванович Шереметев и все люди придоша в соборную церковь Пречистыя Богородицы (то есть в Успенский собор Костромского кремля. — м. Ф.) и пеша молебны, и взяша чесныя кресты и месной чудотворной образ Пречистыя Богородицы Федоровския и многия иконы, и поидоша в Ыпацкой монастырь...»²⁸.

Наконец, в костромской краеведческой литературе XIX— начала XX в. можно встретить упоминания о том, что посольство Земского Собора принесло с собой из Москвы Тихвинскую и Владимирскую иконы

24 Дворцовые разряды. Т. 1. Стб. 52–66.

25 Там же. Стб. 68–78.

26 Там же. Стб. 78–88.

27 Там же. Стб. 76–77.

28 Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Императорской Археологической комиссией. Том четырнадцатый. Первая половина. I. Повесть о честном житии царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руси. II. Новый летописец. СПб., 1910. С. 129–130.

Божией Матери²⁹, которые и сейчас хранятся в Ипатьевской обители, причём Тихвинский образ Пресвятой Богородицы и ныне почитается как одна из главных монастырских святынь; однако эти сведения не основаны на документальных источниках (а сведения о Владимирской иконе таким источникам даже противоречат) и, по сути, являются всего лишь отголосками старинных монастырских преданий³⁰.

Чтобы критически сопоставить изложенные выше сведения, скажем несколько слов о «Сказании Авраамия Палицына» и «Новом летописце» как исторических источниках. Авторитет «Нового летописца» в этом смысле был и остаётся очень высок:

«Нельзя не отметить, насколько умело составитель “Нового летописца” обращается со столь обширным и разнохарактерным материалом, насыщая своё повествование множеством уникальных подробностей, одновременно повествуя о событиях в различных городах и при этом обнаруживая поразительную даже для очевидца и современника описываемых событий осведомлённость»³¹.

Ошибки, которые в «Новом летописце» всё же встречаются, С. Ф. Платонов объяснял попытками автора этого сочинения приукрасить имеющиеся в его распоряжении сведения:

«Там, где он передавал свои источники не в собственной обработке, он сохранил нам драгоценные записи, современные событиям. Там же, где он подвергал источники литературной переработке, он не всегда умел воздержаться от неточностей, не всегда умел отличать легенду от факта»³².

29 *Островский П. Ф., прот.* Исторические записки о Костроме и её святыне, благочестно-чтимой в императорском Доме Романовых. Кострома, 1864. С. 58; *Баженов И. В.* Призвание боярина Михаила Феодоровича Романова на Московский и всея Руси царский престол // Юбилейный сборник Костромского церковно-исторического общества в память 300-летия царствования Дома Романовых. Кострома, 1913. С. 53; Отчет о состоянии и деятельности Костромского церковно-исторического общества за время от его открытия 3 июня 1912 г. до 1 января 1914 г. Кострома, 1914. С. 30.

30 *Куколевская О. С.* Тихвинская икона Богоматери. С. 180–182.

31 *Зотов А. М.* «Новый летописец» как памятник литературы первой трети XVII века: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Новосибирск, 1999. С. 179.

32 *Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. СПб., 1888. С. 269.

Так что повествование «Нового летописца» о костромских событиях марта 1613 г.— лаконичное, лишённое каких-либо художественных прикрас — на наш взгляд, заслуживает полного доверия.

К «Сказанию Авраамия Палицына» у исследователей сложилось иное отношение. Признавая за этим памятником несомненные литературные достоинства, они уже в XIX в. высказывали обоснованные сомнения в объективности троицкого келаря. Так, Д. П. Голохвастов упрекал его в стремлении «внести в историю свой собственный панегирик»³³. На наш взгляд, принципы отношения к сведениям, излагаемым старцем Авраамием, наилучшим образом сформулировал Н. И. Костомаров. «Мы далеки от того, — говорил он (Костомаров. — м. Ф.), — чтоб доверять безусловно Авраамию. В его рассказах есть легенды... старец немного и прихвастывает». Тем не менее Костомаров признавал за «Сказанием» Палицына и большую историко-литературную важность: он видел в нём прекрасный памятник «чувства и воображения современников»; он считал необходимым пользоваться данными Палицына хотя бы потому, что старец является в иных случаях единственным источником наших сведений. «Поверить (то есть проверить. — м. Ф.) нечем, и отвергать вовсе — также нет основания», — говорил Костомаров и признавался, что, передавая иногда рассказы старца, считал необходимым сделать при них оговорку: «Если только доверять ‘Сказанию’, которое передаётся самим тем, кто здесь играет столь блестящую роль»³⁴.

«Сказание Авраамия Палицына» для нашего исследования чрезвычайно важно хотя бы потому, что оно — единственный источник, упоминающий о принесении в Кострому чудотворной Петровской иконы Богородицы, и только «Сказание» сохранило для потомков («в память впродвидающим родом»³⁵) знаменитые слова инокини Марфы: «Се Тебе, о Богородице...». Можем ли мы упрекнуть его автора в сознательном искажении сведений о костромских событиях марта 1613 г.? Полагаем, что формально — нет, а вот фактически — да. Троицкий келарь не искажал приводимых им сведений, не лгал «ради красного словца», но он намеренно, даже пристрастно отбирал из фактов лишь те,

33 Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. С. 169.

34 Там же. С. 170.

35 «История в память предидущим (другой вариант: впродвидающим. — м. Ф.) родом, да не забвенна будут благодеяния, еже показа нам Мати Слова Божия, всегда от всея твари благословеннаа Приснодеваа Мариа...» (Сказание Авраамия Палицына. С. 101) — заглавие сочинения старца Авраамия.

которые соответствовали его взглядам на описываемые события и подчёркивали важную роль самого старца Авраамия в них. Настоящий мастер, если можно так выразиться, избирательного упоминания, старец внёс изрядную путаницу в наши представления о том, что происходило в Костроме и в Ипатьевском монастыре 14 марта 1613 г., но при этом формально нисколько не погрешил против правды. Вот наглядный пример такого избирательного упоминания и его последствий. Вообще не желая говорить в своём сочинении о Феодоровской иконе (причину такого нежелания мы разъясним далее), отец келарь ни словом не обмолвился о том, что московские послы, остановившиеся, по словам того же старца Авраамия, вечером 13 марта в селе Селище на правом берегу Волги (напротив Ипатьевского монастыря и самого города Костромы), утром 14 марта, перейдя Волгу по льду, сначала пришли в Успенский собор Костромского кремля, отслужили там молебен, взяли с собой чудотворную Феодоровскую икону Богородицы и лишь потом направились в Ипатьевскую обитель (как об этом говорится в «Новом летописце»). Все эти события в «Сказании Авраамия Палицына» укрылись за краткой фразой: «... поидоша ко обители Святыя Живоначальная Троица в Ыпацкой монастырь»³⁶. И, как ни придирайся к этой фразе, а обвинить троицкого келаря в намеренной лжи нельзя! Однако в XIX в. костромские авторы, полагаясь исключительно на сочинение старца Авраамия (хотя версия «Нового летописца» и тогда встречалась в печатных изданиях³⁷), один за другим стали рассказывать читателю: московское посольство из Селища направилось прямо в Ипатьевскую обитель, а духовенство Костромы и горожане шли туда же отдельным, вторым шествием, соединившись с посольством лишь вблизи монастыря³⁸. Эта

36 Сказание Авраамия Палицына. С. 234.

37 См.: Летопись о многих мятежах и о разорении Московского государства от внутренних и внешних неприятелей и от прочих тогдашних времен многих случаев, по преставлении царя Иоанна Васильевича; а паче о междугосударствовании по кончине царя Федора Иоанновича, и о учиненном исправлении книг в царствование благоверного государя царя Алексея Михайловича в 7163/1655 году: Собрано из древних тех времен описаниев. СПб., 1771. С. 303–304; *Васьков И. К.* Собрание исторических известий, относящихся до Костромы: Сочинённое полковником Иваном Васьковым. М., 1792. С. 53–54.

38 [Лавел (Подлипский), еп.] Описание Костромского Ипатьевского монастыря, в коем юный Михаил Феодорович Романов умолен знаменитым посольством московским на царство Русское: Составлено из подлинных монастырских бумаг 1832 г. М., 1832. С. 50; *Диев М. Я., прот.* Историческое описание Костромского Ипатского монастыря. С. 65; *Островский П. Ф., прот.* Исторические записки о Костроме и её святыне. С. 59; *Миловидов И. В.* Содержание рукописей, хранящихся в архиве Ипатьевского монастыря. Вып. 1. Кострома, 1887. С. 7.

версия, в XX в. ставшая общепринятой³⁹, без каких-либо сомнений излагается и в современных сочинениях⁴⁰. Вот к каким интересным последствиям привела продуманная лаконичность отца келаря.

Таким образом, критическое сопоставление источников представляет нам следующую картину. Торжественное шествие, объединившее московских послов и костромичей (хотя духовенство и жители Костромы действительно, как указывает Авраамий Палицын, могли присоединиться к шествию не внутри Костромы, а на выходе из города⁴¹), утром 14 марта 1613 г. прибыло к Ипатьевскому монастырю, имея с собой:

- московские святыни: чудотворную Петровскую икону Божией Матери и образ святителей Московских Петра, Алексия и Ионы;
- главную костромскую святыню, чудотворную Феодоровскую икону Пресвятой Богородицы;
- выносные кресты и иные иконы, именованя которых в источниках не указаны.

Поскольку за Феодоровским образом Божией Матери посольство специально прибыло в Успенский собор Костромского кремля, постольку при шествии в Ипатьевскую обитель костромской иконе, надо полагать, была уготована роль, соотносящаяся с ролью чудотворной Владимирской иконы в шествии 1598 г. Такая параллель прослеживается и по тексту утвержденной грамоты 1613 г. В полном соответствии с обычаем пятнадцатилетней давности, при приближении московского посольства и костромичей к Ипатьевскому монастырю Михаил Феодорович с инокиней Марфой вышли им навстречу за стены обители. Далее Михаил Феодорович поклонился прибывшей с шествием иконе Божией Матери, «паде на землю пред чудотворным образом Пречистые Богородицы и леже слезами землю мочаше на много час»⁴². Точно так же в 1598 г. Борис Годунов встречал в Новодевичьей обители чудотворную Владимирскую икону Богоматери, прямо поименованную в грамоте⁴³. Образ Царицы Небесной, которому поклонялся Михаил Феодорович, конкретно не назван; но если бы это была

39 См.: *Баженов И. В.* Московский и костромской крестный ход. С. 141–142.

40 *Зонтиков Н. А.* Церковь святых мучеников Александра и Антонины в Костроме: к 230-летию возведения в камне. 1779–2009 гг. Кострома, 2010. С. 22; *Виноградова С. Г.* Свято-Троицкий Ипатьевский монастырь. С. 39.

41 Сказание Авраамия Палицына. С. 234.

42 Утверженная грамота об избрании на Московское государство Михаила Феодоровича Романова. С. 52.

43 Грамота утвержденная, об избрании царём Бориса Феодоровича Годунова. С. 31.

Петровская икона, то, пожалуй, её именование нашло бы отражение в тексте. Другое дело — икона Феодоровская, к 1613 г. чтимая лишь местно, в Костроме и её окрестностях (а также в нижегородском Городце, где святыня пребывала до 1238 г.): её название не было известно ни участникам посольства, ни составителям текста утвержденной грамоты. (Это замечание, кстати, можно отнести ко всему тексту грамоты, в которой упоминается лишь некий чудотворный образ Пресвятой Богородицы, без конкретизации.) А параллель с 1598 г. — будущий царь поклоняется главной святыне города, принесённой из городского Успенского собора, — очевидна.

Другой важный вопрос, на первый (но только на первый!) взгляд имеющий лишь косвенное отношение к участию главной костромской святыни в призвании Михаила Феодоровича на царство, можно сформулировать так: было ли происходившее в Ипатьевской обители 14 марта 1613 г. всего лишь «справлением обряда» с заранее известным финалом, или всё-таки имелась реальная возможность категорического отказа Романовых от соборного избрания? Отметим, что задавать такой вопрос применительно к событиям 1598 г. не имеет смысла: Борис Годунов стремился к царской власти, его (и его сестры) отказы имели исключительно церемониальный характер, так что согласие Бориса Феодоровича взойти на всероссийский престол являлось лишь вопросом времени, затраченного на его умоление. По этому поводу можно вспомнить ироничные слова Шуйского из пушкинского «Бориса Годунова»:

«Чем кончится? Узнать не мудрено:
Народ ещё повоет да поплачет,
Борис ещё поморщится немного,
Что пьяница пред чаркою вина,
И наконец по милости своей
Принять венец смиренно согласится...».

Может быть, и в 1613 г. в Ипатьевском монастыре состоялась лишь инсценировка с заранее известным концом? И правы те авторы, которые называют призвание Михаила Феодоровича на царство «представлением»⁴⁴ и трактуют события 14 марта просто как «церемонию наречения»⁴⁵? Мы убеждены, что дело обстояло вовсе не так. Конечно, крайне сложно представить себе, какие чувства испытывали мать и сын Романовы при мысли о предстоявшем Михаилу Феодоровичу царском

44 *Широкопад А. Б.* Бояре Романовы в Великой смуте. М.; Владимир, 2010. С. 382.

45 *Зонтиков Н. А.* Церковь святых мучеников Александра и Антонины. С. 20.

служении в разорённой государственными нестроениями и интервенцией стране, при томящемся в польском плену отце семейства митрополите Филарете, среди лукавых царедворцев, ещё недавно присягавших то первому Лжедмитрию, то второму, то польскому королевичу Владиславу... Но есть деталь, которая прямо указывает: даже направляясь 14 марта в Ипатьевский монастырь, послы Земского Собора отнюдь не были уверены в успехе своей миссии и заранее приготовились к худшему — категорическому отказу Романовых от соборного избрания.

Сравнивая описания событий 1598 и 1613 г., мы наблюдаем любопытную картину. Церемонии призвания на царство повторяются вплоть до мелких деталей в речах и диалогах, однако принципиально отличаются последовательностью событий (а ведь обряд следовало повторить досконально!). В 1613 г. послы, получив первоначальный отказ, приходят вместе с Романовыми в Троицкий соборный храм Ипатьевского монастыря и продолжают умоление вплоть до его успешного завершения, потом следуют царское наречение и Божественная литургия. О литургии, впрочем, из наших источников упоминает лишь «Сказание Авраамия Палицына»:

«... и наречен бысть Богом избранный благородный и благоверный великий государь царь и великий князь Михаил Феодоровичь, всея Руси самодержец, в церкви Пресвятыя Живоначальныя Троица в Ыпацком монастыре в лето 7121, марта в 14. И совершивше святую литургию и молебны о царском его многолетном здравии...»⁴⁶.

В других же источниках не упоминается о литургии, но говорится, что умоление Романовых продолжалось шесть часов. Вскоре после 14 марта посольство докладывало земскому собору: «...и молили и били челом ему государю и великой старице иноке Марфе Ивановне с третьяго часа дни до девятого часа...»⁴⁷; троицкий же келарь указывал расплывчато: «...моляще государыню на многи часы»⁴⁸. Получается, что воскресную литургию 14 марта, в неделю четвёртую Великого поста, начали служить (по современному счислению) около трёх часов дня? Это выглядит как-то странно; возможно, именно поэтому о служении литургии в столь позднее время проговаривается лишь старец Авраамий. А вот в 1598 г. порядок событий был иным. После первого, естественно предусмотренного, отказа Бориса Годунова и его сестры

46 Сказание Авраамия Палицына. С. 235.

47 Дворцовые разряды. Т. 1. Стб. 62.

48 Сказание Авраамия Палицына. С. 234.

от принятия соборного избрания, патриарх Иов начал служить литургию в соборной церкви Новодевичьего монастыря, а Борис Феодорович с сестрой удалились в её келью. И лишь потом, «Божественную литургию соборне совершивше»⁴⁹, патриарх и сопровождавшие его лица направились в келью царицы-инокини Александры Феодоровны, где и состоялась церемония умоления на царство (туда же внесли и чудотворные иконы, прибывшие с шествием).

Нет сомнения, что для изменения последовательности обряда в 1613 г., равно как и для устранения из официальных документов упоминания о запоздавшей литургии, должны были иметься веские причины. Понять их мы можем, вновь обратившись к событиям 1598 г. Двадцатого февраля, накануне официального призвания Бориса Годунова на царство, патриарх Иов (после соборного решения о программе действий на следующий день) созвал особое совещание духовенства: «...в духовне особь тайне совет совещевает»⁵⁰. На рассмотрение совещания был вынесен щепетильный вопрос: что делать, если Борис Феодорович — вместе с сестрой-инокиней или помимо её согласия — откажется принять соборное избрание? Совещание решило так. Если Борис Годунов отвергнет избрание, но сестра его не поддержит, то Борис Феодорович будет отлучён патриархом от причащения Святых Таин. Если же от соборного избрания откажутся и Борис, и его сестра, то на Руси начнётся, говоря современным языком, акция массового протеста православного духовенства. Как заявил патриарх Иов, тогда:

«и яз богомолец их, и со мною о Святем Дусе все вы сынове мои митрополиты и архиепископы и епископы, саны святителские с себя сойдем и понагеи сложим и облечемся во мнишеская, тамо в монастыре (Новодевичьем. — м. Ф.) и честныя кресты и чудотворные образы оставим, и для их ослушания престанут во святых церквах божественныя службы и Святых Таин литургисания, пения же и хвалы и благодарственное славословие, и того Господь Бог взыщет на них, на великой государыне и на брате ее на государе нашем на Борисе Феодоровиче»⁵¹.

Конечно, в Москве 1598 г. развитие ситуации по последнему сценарию было крайне маловероятно: Борис Годунов не стал бы, пусть даже и для демонстрации своего смирения, омрачать начало собственного

49 Грамота утвержденная, об избрании царем Бориса Феодоровича Годунова. С. 31.

50 Там же. С. 29.

51 Там же. С. 30.

царствования такими общенародными переживаниями. А вот в 1613 г. соборное посольство, надо полагать, всерьёз готовилось объявить о прекращении богослужений во всех костромских церквях (по аналогии с 1598 г.) в том случае, если бы мать и сын Романовы не церемониально, а всерьёз и безоговорочно отказались от избрания Михаила Феодоровича на царство. Потому и литургия в Ипатьевском монастыре, по времени совершения приблизившаяся к вечерне, состоялась лишь после царского наречения. И можно себе представить, какой ужас охватил бы жителей Костромы (о которых даже спустя более чем три века, уже в советские годы, местная газета «Северная правда» писала:

«Церковь — вот отличительная особенность, вот физиономия города Костромы. 43 церкви, все почти действующие. Народ в Костроме богомольный»⁵²), если бы из-за отказа Романовых здесь прекратились «Святых Таин литургисания, пения же и хвалы, и благодарственное славословие». Думается, что в этом случае костромичи тоже не церемониально, а весьма серьёзно приступили бы к Романовым и если не умолили, то вынудили бы их согласиться с решением Собора. Однако запрет на совершение богослужений выглядел бы нелогично, если бы архиепископ Феодорит и духовенство, участвовавшее в посольстве (а такого сонма известных священнослужителей Кострома, пожалуй, не видела никогда), сначала торжественно совершили Божественную литургию — в Ипатьевском монастыре, в Костромском кремле или даже, как предполагает Н. А. Зонтиков, в приходском храме в селе Селище⁵³, — а потом вдруг объявили бы, что из-за непослушания Романовых служб больше не будет вообще. Именно по этой причине воскресная литургия в Ипатьевском монастыре так запоздала. Поскольку история с призванием на царство завершилась благополучно, об этой литургии не стали упоминать в официальных документах (письмах в Москву к Собору, в утвержденной грамоте). И в данном случае старец Авраамий, вспоминая слова Н. И. Костомарова, оказался «единственным источником наших сведений».

Вполне возможно, что к категорическому отказу от царского избрания готовились не только московские послы, но и сами Романовы. Мы уже указывали, что вопрос о сроках и причинах их пребывания в Ипатьевской обители до сих пор является предметом дискуссий. И даже если инокиня Марфа с сыном поселились в монастыре, уже зная о состоявшемся избрании и направленном в Кострому посольстве, они могли

52 В погоне за культурой // Северная правда. 1929. 5 сентября.

53 Зонтиков Н. А. Церковь святых мучеников Александра и Антонины. С. 21.

сделать это отнюдь не для повторения картины 1598 г., а руководствуясь соображениями безопасности (на них, хотя и по другому поводу, указывают костромские исследователи И. В. Рогов и С. А. Уткин⁵⁴), ведь из Ипатьевской обители, находившейся вне города и стоявшей близ дороги на Ярославль, скрыться незаметно было намного легче (если бы переговоры с посольством зашли в тупик), чем, к примеру, из «осадного двора» инокини Марфы в Костромском кремле.

Итак, мы считаем: в отличие от predeterminedности событий 1598 г. то, что происходило в Ипатьевском монастыре в 1613 г., до своего кульминационного момента — принятия матерью и сыном Романовыми избрания Михаила Феодоровича на царство — имело непредсказуемый характер. Старице-инокине Марфе пришлось сделать тяжелейший по ответственности выбор: и за себя, и за юного сына, и отчасти за пленённого поляками митрополита Филарета. Тем большее значение имеют для нас факторы, которые на этот выбор повлияли, в том числе и принесение в Ипатьевскую обитель главной костромской святыни — чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери.

Окончание следует

Источники

1598, августа 1. Грамота утвержденная, об избрании царем Бориса Феодоровича Годунова // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографической экспедицией Императорской Академии наук. Т. II: 1598–1613. СПб.: В Типографии II отделения собственной Е. И. В. канцелярии, 1836. С. 16–46.

Дворцовые разряды, по высочайшему повелению изданные II-м отделением собственной Его императорского величества канцелярии. Т. 1: 1612–1628 годы. СПб.: В Типографии II отделения собственной Е. И. В. канцелярии, 1850.

Летопись о многих мятежах и о разорении Московского государства от внутренних и внешних неприятелей и от прочих тогдашних времен многих случаев, по преставлении царя Иоанна Васильевича; а паче о междугосударствовании по кончине царя Феодора Иоанновича, и о учиненном исправлении книг в царствование благоверного государя царя Алексея Михайловича в 7163/1655 году: Собрано из древних тех времен описаний. СПб.: [Тип. Сухопут. кадет. корпуса], 1771.

Отчёт о состоянии и деятельности Костромского церковно-исторического общества за время от его открытия 3 июня 1912 года до 1 января 1914 года. Кострома, 1914.

54 Рогов И. В., Уткин С. А. Ипатьевский монастырь. С. 48.

[*Павел (Подлипский), еп.*] Описание Костромского Ипатьевского монастыря, в коем юный Михаил Феодорович Романов умолен знаменитым посольством московским на царство Русское: Составлено из подлинных монастырских бумаг 1832 г. М.: В Синодальной типографии, 1832.

Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Императорской Археографической комиссией. Том четырнадцатый. Первая половина. I. Повесть о честном житии царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руси. II. Новый летописец. СПб.: Типогр. М. А. Александрова, 1910.

Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955.

Утверженная грамота об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова / с предисл. С. А. Белокурова. М.: Общество истории и древностей российских при Московском университете, ²1906.

Литература

Баженов И. В. Московский и костромской крестный ход в Ипатьев монастырь 14 марта 1613 года // КЕВ. 1911. № 5. Отдел неофициальный. С. 139–145.

Баженов И. В. Где Михаил Феодорович Романов с матерью инокиней Марфой нашёл безопасное для себя убежище от преследований поляков в начале 1613 года? // КЕВ. 1911. № 17. Отдел неофициальный. С. 513–522; № 18. Отдел неофициальный. С. 543–552.

Баженов И. В. Данные относительно пребывания царя Михаила Феодоровича Романова в Ипатьевском монастыре в начале 1613 года // КЕВ. 1912. № 14. Отдел неофициальный. С. 399–409; № 15. Отдел неофициальный. С. 435–443.

Баженов И. В. Призвание боярина Михаила Феодоровича Романова на Московский и всея Руси царский престол // Юбилейный сборник Костромского церковно-исторического общества в память 300-летия царствования Дома Романовых. Кострома: Губернская тип., 1913. С. 46–68.

В погоне за культурой // Северная правда. 1929. 5 сентября.

Васьков И. К. Собрание исторических известий, относящихся до Костромы: Сочинённое полковником Иваном Васьковым. М.: Тип. М. Пономарева, 1792.

Виноградова С. Г. Свято-Троицкий Ипатьевский монастырь. Тверь: Отчий дом, 2013.

Диев М. Я., прот. Историческое описание костромского Ипатского монастыря. М.: В тип. Александра Семена, 1858.

Зонтиков Н. А. Иван Сусанин: легенды и действительность. Кострома: [Костромской общественный фонд культуры], 1997.

Зонтиков Н. А. Церковь святых мучеников Александра и Антонины в Костроме: К 250-летию возведения в камне. 1779–2009 гг. Кострома: ДиАр, 2010.

Зотов А. М. «Новый летописец» как памятник литературы первой трети XVII века: Диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук: 10.01.01. Сибирское отделение ИФ РАН. Новосибирск, 1999.

- Козловский А. Д.* Взгляд на историю Костромы, составленный трудами князя Александра Козловского. М.: Тип. Н. Степанова, 1840.
- Куколевская О. С.* Тихвинская икона Богоматери (XVI в.) — чтимый образ Костромского Ипатьевского монастыря // Краеведческие записки Костромского объединенного историко-архитектурного музея-заповедника «Ипатьевский монастырь». Вып. VI. Кострома, 2003. С. 177–187.
- Масленицын С. И.* Икона «Богоматери Федоровской» 1239 г. // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1976. М.: Наука, 1977. С. 155–166.
- Миловидов И. В.* Содержание рукописей, хранящихся в архиве Ипатьевского монастыря. Вып. 1. Кострома: Губернская типография, 1887.
- Островский П. Ф., прот.* Исторические записки о Костроме и её святыне, благочестно-чтимой в императорском Доме Романовых. Кострома: В тип. Андроникова, 1864.
- Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1888.
- Радеева О. Н.* Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук: 05.25.03. Научно-исследовательский отдел книговедения ФГБУ «Российская государственная библиотека». М., 2011.
- Рогов И. В., Уткин С. А.* Ипатьевский монастырь: Исторический очерк. М.: Северный паломник, 2003.
- Скрынников Р. Г.* На страже московских рубежей. М.: Московский рабочий, 1986.
- Сырцов И. Я., прот.* Сказание о Феодоровской чудотворной иконе Божией Матери, что в городе Костроме. Кострома: [Б. и.], 1908.
- Тюменцев И. О.* Авраамий Палицын — портрет писателя и церковного деятеля Смутного времени // Мир Православия: Сборник научных статей. Вып. 3. Волгоград: Изд. Волгоградского ун-та, 2000.
- Феодоровская икона Божией Матери. [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Феодоровская_икона_Божией_Матери (дата обращения: 8.03.2022).
- Широкорад А. Б.* Бояре Романовы в Великой смуте. М., Владимир: АСТ ВКТ, 2010.
- Шмеман А. Д., протопресв.* Исторический путь Православия. М.: Омофор, 2016.

СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ (САДКОВСКИЙ), ПЕРВЫЙ ЕПИСКОП БЕЛЁВСКИЙ, И ЕГО ПАСТВА

Игумен Герасим (Дьячков)

кандидат богословия
доцент кафедры церковной истории Московской духовной
академии
заведующий кафедрой церковной истории Тульской духовной
семинарии, профессор
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
Лавра, Академия
gerasimd@yandex.ru

Для цитирования: *Герасим (Дьячков), игум.* Святитель Игнатий (Садковский), первый епископ Белёвский, и его паства // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 166–185. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.009

Аннотация

УДК 27-726.2

В 1920–1930-е гг. Белёвская епархия существовала как викариатство в составе Тульской епархии, и первым епископом Белёвским (1920–1933) был священномученик Игнатий (Садковский), впоследствии епископ Скопинский. События этого трагического периода гонений рассматриваются через призму архипастырского служения священномученика Игнатия, которому лишь несколько лет довелось непосредственно управлять вверенной ему епархией, а остальное время он находился в заключении или ссылке, не прерывая, впрочем, связи со своей паствой. Эта связь и общение продолжались и тогда, когда архипастырь был назначен на Скопинскую кафедру. Статья приурочена к 10-летию образования Тульской митрополии и Белёвской и Алексинской епархии.

Ключевые слова: Белёв, Тула, Скопин, Архангельск, Белёвская епархия, Святейший Патриарх Тихон, епископ Игнатий (Садковский), Т. Н. Стогова, обновленчество, исправительно-трудовой лагерь.

Saint Ignatius (Sadkovsky), The First Bishop of Belev, and his Flock

Hegumen Gerasim (Dyachkov)

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Head at the Department of Church History at the Tula Theological Seminary, Professor Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
gerasimd@yandex.ru

For citation: Gerasim (Dyachkov), Hegumen. "Saint Ignatius (Sadkovsky), The First Bishop of Belev, and his Flock". *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 166–185 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.009

Abstract. In the 1920s–1930s The Belev diocese existed as a vicariate within the Tula diocese, and the first bishop of Belev (1920–1933) was Hieromartyr Ignatius (Sadkovsky), later Bishop Skopinsky. The events of this tragic period of persecution are viewed through the prism of the archpastoral ministry of Hieromartyr Ignatius, who only for a few years had the opportunity to directly manage the diocese entrusted to him, and the rest of the time he was in prison or exile, without interrupting, however, communication with his flock. This connection and fellowship continued even when the archpastor was appointed to the Skopin cathedra. The article is dedicated to the 10th anniversary of the formation of the Tula Metropolis and the Belev and Aleksinsky diocese.

Keywords: Belev, Tula, Skopin, Arkhangelsk, Belev diocese, His Holiness Patriarch Tikhon, Bishop Ignatius (Sadkovsky), T. N. Stogova, renovationism, forced labor camp.

В прошлом 2021 г. мы отмечали 10-летие образования Тульской митрополии и Белёвской и Алексинской епархии. Однако, если говорить о возрасте Белёвской епархии, то она гораздо старше — ей немногим более 100 лет. Белёвская викарная кафедра была образована в 1920 г., согласно решениям Поместного собора 1917–1918 гг. о преобразовании епархий и в том числе об их разукрупнении.

Настоящая статья посвящена личности первого архипастыря Белёвской епархии епископа Игнатия (Садковского) и его взаимоотношениям со своей паствой.

18 лет служения епископа Игнатия, обозреваемые в нашем докладе, отмечены в истории Русской Православной Церкви жестокими гонениями.

Начало этой эпохи было ознаменовано трагическими событиями в истории России — революцией 1917 г., падением монархии и расстрелом Царской семьи. Но в жизни Церкви тогда же произошли и жизнеутверждающие события — Поместный Всероссийский собор и восстановление Патриаршества.

1917-м г. открывается сложный, трагический период истории Русской Православной Церкви. Одно за другим последовали антицерковные мероприятия, проводимые новой властью: в 1917–1918 гг. — кампания по национализации церковного и монастырского имущества, в 1918-м — издание декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, в 1918-м — 1920-х гг. — вскрытие и ликвидация святых мощей, в 1921–1922 гг. — закрытие монастырей, в 1922 г. — кампания по внедрению раскола в церковное общество и изъятию церковных ценностей, в 1929 г. — по уничтожению памятников церковной архитектуры.

В 1932 г. на всю страну был озвучен лозунг Союза воинствующих безбожников о необходимости «забыть имя Бога» в СССР к 1 мая 1937 г. и таким образом было положено начало так называемой безбожной пятилетке. В 1933 г. планировалось закрыть все церкви, молитвенные дома, синагоги и мечети, к 1934 г. должны были исчезнуть все религиозные представления, привитые литературой и семьёй, к 1935 г. — страну, и прежде всего молодёжь, планировали охватить тотальной антирелигиозной пропагандой, к 1936 г. — должны были исчезнуть последние молитвенные дома и все священнослужители, а в 1937 г. религию планировалось «изгнать из самых укромных её уголков». В 1931 г. в стране существовало около 3000 «безбожных ударных бригад». В 1932 г. было закрыто 70 епархий, арестованы 40 архиереев, на свободе осталось только четверо. Закрыто 95 % церквей, существовавших ещё в 1920-е гг.

Несмотря на усиление антирелигиозных мероприятий, согласно данным переписи населения 1937 г., православными верующими назвали себя более половины населения СССР. В 1937–1938 гг. гонения на Церковь достигли своего апогея. В современной историографии эти годы называются временем Большого террора.

В этот тяжёлый для Церкви период были явлены наиболее яркие примеры мученичества и исповедничества среди православных. Имена Святейшего Патриарха Тихона, священномучеников Владимира (Богоявленского), Петра (Полянского), Илариона (Троицкого) и других святых исповедников дороги каждому православному человеку.

Священномученик Игнатий (Садковский) являет удивительный пример бескомпромиссной защиты Святой Церкви и Православной веры, верности и преданности её святым идеалам. Взаимоотношения епископа Игнатия с верующими, оставшимися верными своему архиерею и Церкви, многие из которых также перенесли тяготы гонений, мы рассмотрим на основании неопубликованных и опубликованных исторических источников, в том числе архивно-уголовных следственных дел епископа Игнатия и его сподвижников.

Служение в Белёве и первый арест

5 апреля 1920 г. архимандрит Игнатий был хиротонисан Святейшим Патриархом Тихоном во епископа Белёвского. В то время ему было не многим более тридцати пяти лет. Позади учёба и работа в Московской духовной академии, где будущий владыка усердно изучал труды свт. Игнатия (Брянчанинова), оказавшие значительное влияние на его духовное устройство. Духовным наставником владыки был старец-затворник Зосимовой пустыни иеросхимонах Алексей (Соловьёв; † 1928).

Повинуясь воле Божией, епископ Игнатий принимает своё назначение на Белёвскую кафедру. В своей речи при наречении во епископа архимандрит Игнатий просит особых молитв об укреплении в его дальнейшем служении и обращается к Святейшему Патриарху Тихону и архиереям с речью:

«ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!

Ваше Святейшество, Богомудрые Архипастыри и Отцы Церкви Христовой!

Совершенно неожиданно достигла до меня весть о том, что я призываюсь к служению святительскому. Моя юность для служения

архиерейского, моя неопытность в отношении жизни монашеской, духовной заставляют меня содрогаться при мысли о том, что я должен спасать не только себя, а и других, наипаче о том, что я должен отвечать перед Богом не за свои только грехи, а и за грехи других. Скажу прямо: назначение мое в архиереи застигло меня врасплох. И сейчас я не могу собрать своего ума и сердца, чтобы ясно и отчетливо понять, что мне готовится, что меня ожидает. Духовная немощь, переживание этой немощи, постоянный плач о грехах или постоянное укорение себя — вот в чем доселе я полагал если не делом, то, по крайней мере, мысленно, принципиальную сущность своей монашеской жизни. И этих немощей, этих неисправностей в отношении монашеском я находил у себя очень много. Нечего говорить о духовном опыте, тем более об опыте административном, который как раз потребен епископу. Ни первого, ни второго я никогда не имел. И вот на таком своем духовном бессилии я возвожусь на высокий пост служения святительского. Я опасаясь, что я буду недостойным помощником Архипастыря Тульской церкви на ниве Христовой. Усердно прошу Вас, Святители Божии: возлагая на меня свои архиерейские руки для низведения благодати Святаго Духа, прострите о мне Ваши молитвы, чтобы благодать архиерейства не послужила в суд и в осуждение моей грешной душе и не навлекла бы на меня грозного прещения Судии: «Не вем тя» (Мф. 25, 12). Аминь»¹.

Приняв Белёвскую кафедру в годы лихолетья, когда в стране насаждался новый миропорядок и расшатывались веками складывавшиеся устои монастырской и приходской жизни, владыка сразу же приступил к наведению порядка в церковном обществе. По приезду в Белёв он обратил внимание на нравственное состояние сестёр Белёвского Крестовоздвиженского монастыря, между которыми «были разногласия, не было взаимной любви, господствовали ссоры, сплетни и клевета». Владыка сам лично расследовал причины расстройств монастырской жизни, и мирная жизнь в монастыре была восстановлена². Так, 16 мая 1920 г. он отказал во временном откомандировании в распоряжение благочинного церковью Белёва иеродиакона Сергия

1 Цит. по: Шапошников Н.Д. Житие священномученика Игнатия (Садковского), епископа Белёвского. [Компьютерная распечатка]. Тула, 2000. С. 6–7. См. также: Дамаскин, игум. Священномученик Игнатий (Садковский), епископ Скопинский, викарий Рязанской епархии // Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). Январь, 2005. С. 374–376.

2 Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно). Ч. 3. Куйбышев, 1966. С. 184–185.

(Евсеева), заметив, что монастырь нуждается в служащих, что наместник будет удовлетворять просьбу причтов и церковных старост и посылать для служения иеромонахов монастыря³; 17 июня 1920 г. отказал прихожанам Покровской церкви с. Сухочева в назначении иеромонаха Серафима (Жердева) настоятелем прихода, ранее временно отпущенного из-за крайней голодовки в монастыре на непродолжительное время за условную плату в пуд муки, поставив вопрос епархиальному совету «Удобно ли монаху занимать приход?..». В свою очередь и наместник монастыря игумен Феодорит (Лищенко) подал запрос в Тульский епархиальный совет о немедленном возвращении в монастырь иеромонаха Серафима⁴. Во временном служении иеромонахов в приходских церквях владыка не отказывал.

Забота владыки Игнатия о сохранении Белёвских монастырей, его мудрые решения и действия привлекали к нему как монашествующих, так и приходское духовенство. Владыка часто посещал приходы и служил в церквях города Белёва и Белёвского уезда. Здесь у него появились первые верные последователи, которые любым возможным образом помогали ему в сохранении Православной веры. Наиболее ярко взаимоотношения священномученика и его сподвижников проявились в период, когда происходила ликвидация Спасо-Преображенского монастыря и в его корпусах Спасо-Преображенская организовывалась православная община.

Действия новой власти по ликвидации монастырей в 1921 г. привели епископа Игнатия к мысли о необходимости проведения контрмер, направленных на сохранение монашеской жизни в Спасо-Преображенском монастыре. Образование музея в стенах монастыря и устройство монашествующих на работу при нём рассматривалось епископом Игнатием в качестве одного из способов сохранения монастырской жизни. Деятельное участие в этом процессе приняла его сподвижница Татьяна Николаевна Стогова, молодая девушка, дочь царского генерала Николая Николаевича Стогова. В декабре 1921 г. она была назначена на должность исполняющей обязанности заведующей открывшегося в помещениях монастыря музея. Епископом Игнатием и Татьяной Николаевной было принято решение, что, так

3 ГАТЮ. Ф. 562. Оп. 4. Д. 1363. Дело о возведении в сан иеромонаха иеродиакона Белёвского монастыря Сергия, 1920 г. Л. 1.

4 ГАТЮ. Ф. 562. Оп. 4. Д. 1672. Дело о замещении священнического места в с. Сухочево Белёвского уезда иеромонахом Белёвского Спасо-Преображенского монастыря Серафимом, 1920 г. Л. 1 – 1 об., 3 – 3 об.

как для функционирования музея необходимы специалисты, то такими специалистами могут стать насельники самого монастыря. В результате монастырские помещения были сданы трудовой садово-строительной артели, членами которой были насельники обители. Артели были поручены все технические работы в музее, а также несение в нём охраны. Необходимость таких решений была объяснена властям полным отсутствием денежных средств на функционирование музея.

Сталкиваясь с варварским отношением власти к монастырю и его имуществу, Татьяна Николаевна многократно обращалась за советом к владыке Игнатию. Из всей переписки, которая, вероятно, была между ними весьма обширной, сохранились два письма владыки. Они были написаны весной 1922 г., когда после ареста правящего архиерея, епископа Ювеналия (Масловского), владыка Игнатий управлял Тульской епархией и находился в Туле. Пытаясь хоть как-то сохранить монастырские ценности, Татьяна Николаевна Стогова сообщала владыке Игнатию о положении дел, делилась своими скорбями и неудачами. Письма-ответы владыки наполнены огромной любовью и заботой об обители и своих сотрудниках. Епископ Игнатий утешал и ободрял свою сподвижницу, просил её уповать на милость Божию. «Досточтимейшая Татьяна Николаевна! — писал он 19 мая 1922 г. — Мир Вам и Божие благословение! С душевным усердием читаю Ваши письма из обители. Принципиально согласен с Вашими действиями. Бог Вас благословит и укрепит на дальнейшее. Чувствую и вижу Ваши скорби. Не смущайтесь, когда терпите неудачи. Да это (скажу больше) так и должно быть: при всяком деле во имя Божие пойдут козни и даже насмешки. Но, да не смущается Ваше сердце!.. Я думаю, когда приедет Елена Михайловна Сабина, Вам будет легче и определеннее. Хорошо, если бы она скорее приехала. Шлю ей Божие благословение и поклон. При случае скажите ей или напишите, если будете ей писать. Духом я с Вами и в родной обители. Но, действуя по Божьи и по совести, не смущаясь и не утрущаясь, все-таки держите правило: “будьте мудры яко змия”. Можно действовать не горячась, даже иногда незаметно, не торопясь, но зато планомерно. Спросите о Георгия. Пусть он Вам объяснит смысл моих слов: “невольник не богомольник”. Всякое дело ценнее и крепче, когда оно бывает от сердечного произволения, нежели от принуждения...»⁵. В письмах владыка Игнатий передаёт привет и добрые пожелания ещё одной своей сподвижнице — Елене Михайловне Сабининой,

5 Архив УФСБ ТО. № 11295. Архивно-следственное дело по обвинению Садковского И. С., Садковского Л. С. и Стоговой Т. Н., 1923. Л. 73–73 об.

которая в 1921–1922 гг. была заведующей Белёвским художественно-краеведческим музеем.

Эти письма и советы были очень важны для Татьяны Николаевны. В январе 1923 г., находясь под арестом, на допросе она сообщила:

«Отобранные у меня записки от епископа Игнатия он писал мне еще летом, причем в одной из этих записок он говорит об устройстве, т. е. он говорит об устройстве монахов при музее по охране музея, каковые были обязаны это делать за то, что они живут в монастыре»⁶.

Эти строки из допросного листа ещё раз показывают взаимную заботу владыки и заведующей музеем о сохранении монашеской жизни в монастыре.

Твёрдая позиция владыки Игнатия в сохранении и отстаивании канонов Святой Церкви нашла поддержку среди верующих Белёвской епархии. Особенно это проявилось после мая 1922 г., когда в Москве группа либерально настроенного духовенства, воспользовавшись изоляцией Святейшего Патриарха Тихона, узурпировала церковную власть и объявила о создании Высшего Церковного Управления во главе с епископом Антонином (Грановским). В это время в Тульской епархии также было создано обновленческое церковное управление.

Владыка Игнатий твёрдо и ясно высказался в защиту патриаршества и призвал паству не подчиняться указаниям обновленцев. Его пастырские послания, составленные в духе святого апостола Павла, были прочитаны во всех благочиниях Белёвской епархии и нашли живой отклик у верующих. Друг другу передавали они, как некую драгоценность, его письма и в ответ благодарили его за создание православной общины, за твёрдое стояние в Православии. Руководимое владыкой Игнатием белёвское духовенство на своих собраниях, прошедших в июле–сентябре 1922 г., решило не принимать мер к проведению идей «новой церкви» и противодействовать ей.

12 октября 1922 г. на съезде белёвского духовенства, монашествующих и мирян была признана еретичность новой церковной власти, заявлено об отказе подчиняться ей и было организовано Белёвское церковное правление, которое называлось так: «Белёвская Православная община духовенства и мирян церковного обновления на основании Священного Писания и Священного Предания», которое стало

6 Архив УФСБ ТО. № 11295. Архивно-следственное дело по обвинению Садковского И. С., Садковского Л. С. и Стоговой Т. Н., 1923. Л. 105 об.

единственным административным органом в епархии, находившимся в каноническом единстве со Святейшим Патриархом Тихоном⁷.

Через некоторое время, видя, что многие из белёвских клириков постепенно склоняются к сотрудничеству с обновленческим церковным управлением, владыка Игнатий решает создать новую общину в стенах Спасо-Преображенского монастыря. В составленном им уставе новой общины особо подчёркивалось желание верующих «сохранить непоколебимыми все догматы, уставы и правила Святой Церкви Православной». Паства поддержала своего владыку: за создание новой «истинно православной» общины высказался настоятель монастыря игумен Феодорит (Лишенко), брат владыки иеромонах Спасо-Преображенского монастыря Георгий (Садковский) и другие монашествующие и миряне.

13 ноября 1922 г. Президиум обновленческого Высшего Церковного Управления вынес постановление об увольнении епископа Игнатия на покой. Сразу после этого Тульское епархиальное управление активизировало наступление на епископа Игнатия и на созданное им Белёвское церковное правление. По просьбе Тульского епархиального управления Тульский губернский исполнительный комитет оказал давление на Белёвский уездный исполнительный комитет, который 14 ноября аннулировал регистрацию Белёвского церковного правления. Белёвская Спасо-Преображенская православно-церковная община, образованная епископом Игнатием 8 ноября в монастыре, ещё не была зарегистрирована⁸.

17 ноября собрание приходского духовенства г. Белёва постановило вследствие ликвидации общины признать обновленческое Тульское епархиальное управление.

Епископ Игнатий занял жёсткую позицию по отношению к обновленцам-раскольникам, отказываясь общаться и служить вместе с ними. Следуя его примеру, значительное количество верующих перестало посещать храмы, где служило «красное духовенство». Так, например, часть монахинь Крестовоздвиженского монастыря избегали посещать свой храм и принимать от своего духовенства Святые Таинства. По поводу этой ситуации Т. Н. Стогова говорила, что «как только белое духовенство перешло к красным, то весь народ кинулся в монастырь,

7 Подробнее о Белёвской православной общине духовенства и мирян церковного обновления на основании Священного Писания и Священного Предания см.: *Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. М., 2010. С. 160–173.

8 Подробнее о Белёвской Спасо-Преображенской православно-церковной общине см.: *Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. С. 173–200.

и белому духовенству придется побороться». Деятельность епископа Игнатия и его сподвижников привлекла особое внимание органов государственного политического управления: посыпались доносы, началась негласная слежка и сбор информации.

В это нелёгкое время друзья как могли поддерживали и утешали владыку. В письме епископу Игнатию его духовная дочь Мария Каблукова, проживавшая в Туле, писала: «Дорогой Владыка, какая радость для меня, что Вы стоите должным образом на страже Христовой Церкви, хотя я и сочувствую Вашему кресту, но он, в сущности, для души полезен, знать Спаситель Вас любит и не забывает Вас, награждая Своим Крестом. Помогите Вам, Господи, нести его радостно и укрепи Ваши немощи телесные. Благодарю Вас, драгоценный отче, преосвященный Владыко, за особенное внимание Вашего папочки и родственное отношение ко мне. Так тяжело мне не видеть теперь Вас обоих и побеседовать духовно с Вами, когда столько скорбей на душей и столько духовных несчастий — и кто поможет, кто утешит с такой любовью как Вы и Ваш папочка»⁹. Замечательно тёплое обращение Марии Каблуковой, с которым она обращается к владыке в начале своего письма: «Драгоценный отче!» «26 сентября я брала в свою келью образ Царицы Небесной “Взыскание погибших” и святителя Николая из Николо-Часовни, — пишет она далее, — отслужены были акафисты с водоосвящением, и молилась я, конечно, о Вас и Вашем папе, и просила Царицу Небесную и святителя Николая, чтобы они подкрепили именно Вас в Ваших скорбях и искушениях и их благодатию оградили бы Вас в Вашем сане от всяких еретических представителей и возмутителей Церкви Христовой и сохранили бы Вас от всякой человеческой чёрной неблагодарности, как-то: суда, тюрьмы, осмеяния, заплевания и т. д.»¹⁰. Далее в письме она, согласно с внутренним настроением Владыки, поддерживает его в перенесении выпавших на его долю скорбей и выражает твёрдое осознание того, что только такими путями, через суды, тюрьмы, осмеяния, достигается Царство Небесное, «где сам Христос, — пишет она, — а Он — наша жизнь, свет и покой», и надо «иметь много-много веры и мужества, чтобы победить все скорби и искушения и дать место благодати Божией»¹¹.

В Белёве было немало людей, близко стоявших к власти, но тем не менее сочувствовавших епископу Игнатию и его общине. Так,

9 Архив УФСБ ТО. № 11295. Архивно-следственное дело по обвинению Садковского И. С., Садковского Л. С. и Стоговой Т. Н., 1923. Л. 41, 43.

10 Там же. Л. 9.

11 Там же.

например, по сведениям государственного политического управления, сотрудница Белёвского исполкома Александра Тимофеевна Змиева, мать которой каждую службу бывала в монастыре, ругала советскую власть и говорила, что она вламывается в церковные дела¹². Верующими, поддерживавшими владыку, было решено собрать подписи в его защиту. Их активные действия способствовали тому, что только за три дня, с 6 по 8 декабря, за общину епископа Игнатия подписались 434 человека. На имя владыки поступали многочисленные просьбы верующих не оставлять управления епархией и взять их под своё руководство. Вот несколько строк из одного письма:

«Вы известны всем нам, как строго православный Епископ, твердо стоящий на страже всех догматов, правил и канонов нашей Святой Христовой Церкви. Боимся без Вашего бдительного ока впасть в какой-нибудь раскол или даже ересь, а потому просим или, вернее, требуем, чтоб наш любимый архипастырь разделил с нами все наши церковные скорби и волнения, ведя свою паству прямым, неложным путем к спасению души и к Господу Богу, как к единственной цели жизни христианской. Мы, Ваше Преосвященство, готовы и сумеем постоять за нашего епископа, ограждая его от всяких сторонних насильственных воздействий. Господь наш Иисус Христос поможет Вам нести этот тяжелый крест святительского служения епископа Белёвского»¹³.

Верующими также было подано и официальное ходатайство в Белёвский уисполком об оставлении епископа Игнатия на своём посту.

Владыка надеялся на утверждение созданной им Спасо-Преображенской общины в Москве, где уже было утверждено несколько подобных общин. Для этого Т. Н. Стогова, по сведениям государственного-политического управления, в конце декабря 1922 г. по поручению епископа Игнатия ездила в Москву. Из Москвы Татьяна Николаевна привезла с собой обширную переписку касательно Спасо-Преображенской общины, которую она показала владыке Игнатию. Содержание этой переписки осталось неизвестным¹⁴.

В конце декабря 1922 г. противостояние между епископом Игнатием и обновленцами, по выражению сотрудников ГПУ, перешло в «усиленное состояние». Комитет «белого» духовенства города Белёва постановил

12 Архив УФСБ ТО. № 11295. Архивно-следственное дело по обвинению Садковского И. С., Садковского Л. С. и Стоговой Т. Н., 1923. Л. 41, 43.

13 Там же. Л. 58.

14 Там же. Л. 32.

«начать в первую очередь борьбу с епископом Игнатием и его черной общиной». Насельники монастыря отказались подчиниться обновленцам и остались вместе с владыкой Игнатием, который постоянно призывал их не поддаваться соблазну. Комитет «белого» духовенства принял решение обратиться в Тульское епархиальное управление с просьбой как можно скорее принять меры по удалению епископа Игнатия из Белёва.

В ночь с 16 на 17 января 1923 г. были арестованы епископ Игнатий, иеромонах Георгий, Е. М. Сабинина, Т. Н. Стогова и другие. Сразу же в ГПУ и в Белёвский уисполком стали поступать просьбы верующих освободить заключённых. Например, в своём заявлении крестьяне д. Алексеевки Жабынского прихода 1 января 1923 г. писали:

«Мы, верующие крестьяне, любим и уважаем Преосвященного Епископа Белёвского Игнатия, желаем иметь именно его своим церковным и духовным наставником и Архипастырем и никого другого не приемлем и просим Белёвский уисполком поддержать наше свободное религиозное побуждение и защитить нас и нашего Епископа Игнатия от всякого насильственного воздействия с чьей бы то ни было стороны и позволить надеяться на покровительство граждан властей в нашем законном требовании, в чем и подписуемся»¹⁵.

Подписано письмо также и председателем сельсовета. Многие из тех, кто подписывал и организовывал сбор подписей в защиту владыки Игнатия, подверглись допросам. После ареста епископа Игнатия обновленческим епархиальным управлением была предпринята еще одна попытка склонить членов Спасо-Преображенской общины в раскол, но почти все они отказались.

Находясь в заключении, Татьяна Николаевна написала в Белёв Софье Петровне Чижовой письмо, в котором, в частности, сообщила сведения и о владыке Игнатии. В тюрьме ей удавалось разговаривать с ним, и она передавала на волю его наставления о том, что необходимо «твердо держаться в Православии» и «сторониться живоцерковников». Т. Н. Стогова преданно заботилась в заключении о епископе. «Чиню, посылаю газеты, отмечаю церковные статьи, разогреваю еду, — писала она в письме Софье Петровне. — На допрос ходим все вместе под конвоем. Владыка и отец Георгий тверды, как камень. Храни их Бог.

15 Архив УФСБ ТО. № 11295. Архивно-следственное дело по обвинению Садковского И. С., Садковского Л. С. и Стоговой Т. Н., 1923. Л. 64.

Я считаю долгом быть твердой и терпеть с ними до конца. Иначе позор и грех»¹⁶. На предложение следователей опорочить владыку в обмен на смягчение своей участи, Татьяна Николаевна ответила гневным отказом.

Сподвижники владыки Игнатия не прекратили активной деятельности по сохранению устоев Православной Церкви и после проведенных арестов. В мае 1923 г. верующими было принято решение об образовании «Белёвского Спасо-Преображенского православного религиозного общества». Однако в августе 1923 г. община была признана Белёвским исполкомом контрреволюционной и ликвидирована¹⁷.

24 августа 1923 г. епископ Игнатий и иеромонах Георгий были осуждены на 3 года заключения в Соловецкий концлагерь Т. Н. Стогова осуждена на 1 год. Е. М. Сабинина была освобождена в феврале 1923 г. с предписанием о недопущении на прежнее место работы. После вынесения приговора епископ Игнатий вместе с другими заключёнными был отправлен в Таганскую тюрьму, а затем — в Соловецкий концлагерь.

Служение в Белёве и второй арест

В декабре 1926 г., после освобождения, епископ Игнатий вернулся в Белёв. Верующие встретили своего архиерея с воодушевлением и радостью. Храмы, где служил Владыка, с трудом вмещали молящихся, в то время как обновленческие церкви даже в праздники стояли полупустые. Члены «Живой церкви» пытались склонить епископа к сотрудничеству с ними, но он даже отказался принимать их, передав, что не желает беседовать с неправославными¹⁸.

С приездом владыки оставшиеся на жительство в Белёве и районе монахи и монахини закрытых монастырей стали посещать Богородице-Рождественскую церковь, где он часто служил. Действовала Крестовоздвиженская община верующих, руководителем которой стал игумен Георгий (Садковский). В этот период окончательно сформировались так называемые «подпольные монастыри» из глубоко православных людей, монахов и монахинь, которые жили на квартирах, работали,

16 Полный вариант письма Т. Н. Стоговой опубликовано в кн.: *Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. С. 191–196.

17 Подробнее о Белёвском Спасо-Преображенском православном религиозном обществе см.: *Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. С. 200–206.

18 Епархиальная жизнь: г. Белёв // *ТуЕВ.* 1927. № 1. С. 21.

но все были объединены одним делом — служением Богу. Для руководства монашеской общиной епископом Игнатием и его братом была посвящена в игуменьи схимонахиня Августа (Защук), а в игумены — иеромонах Софроний (Сорокин), духовником был назначен иеромонах Исихий (Косоруков).

Начиная с 1929 г., когда советское правительство приняло ряд очередных мер по подавлению Церкви, в Белёве неоднократно проходили собрания духовенства, на которых обсуждался вопрос о притеснении священнослужителей большими налогами, о невыдаче им продуктов и недопущении обучения их детей в школах. Священники обращались за советом и помощью к владыке Игнатию, который, глубоко сочувствуя им, призывал поднимать и решать эти вопросы.

Объединение вокруг епископа Игнатия мирян и монашествующих «тихоновского направления», переход на его сторону некоторых сторонников «Живой церкви» — всё это не нравилось обновленцам и вызывало подозрения у сотрудников государственно-политического управления. Пытаясь ограничить влияние на верующих и сломить упорство епископа Игнатия, его не раз сажали за тюремную решётку, а с середины 1929 г. стали целенаправленно собирать доносы.

26 декабря 1929 г. епископ Игнатий и его брат были арестованы и заключены в тюрьму. Постановлением Особого совещания при Коллегии ОГПУ от 3 февраля 1930 г. они были высланы в Усть-Вымьский лагерь сроком на 3 года.

После ареста епископа Игнатия деятельность нелегальной монашеской общины не прекращалась. Во главе монашествующих стал верный и преданный сторонник владыки — архимандрит Игнатий (Жуков). Он продолжил традицию тайного пострижения в монашество, заложенную епископом Игнатием. Община поддерживала тесную связь с архипастырем, находившемся в ссылке, оказывала ему и другим заключённым помощь, передавая продукты и вещи. Активно поддерживала связь с владыкой Игнатием Александра Евлогиевна Мелодьева. Она писала письма, ездила сама и организовывала поездки к нему и другим ссыльным. В сохранившемся письме священномученика Игнатия мы находим имена верующих белёвцев, которые помогали владыке перенести тяготы ссылки:

«Сердечно благодарю за прислан[ные] гостинцы и за одежду белёвских благодетелей — м[онахиню] Сарру, семью Мелодьевых, Анну Ив[ановну] Черноверскую, Анаст[асию] Ив[ановну] Черкунову, А[лександр] И[вановну] Зотову, А. И. Попову, Евг[ению] М[ихайловну]

Краус, певчих женск[ого] монастыря и Благословен[ного] храма, монахиню Магдалину [(Попову)] регентшу, о. Алекс[ия] Ильинского и прочих с ним отцов белёвских, м. Августу [(Защук)], Марию и Елену Ив[ановну] Архангельских, Ан[ну] Алекс[еевну]. Боголюбову и ея сестру, Соф[ию] Яков[левну] Ефимову и сестру ея, Катю Зимину, Ольгу Димитр[иевну] Яковлеву, Ольгу и Магдалину Алекс[андровну] Волчанецких, Серафиму Федорову, Алекс[андр]у Алексеевну Сахарову, монахиню Вассу [(Свеженцеву)] и всех сестер и братий страждущих, обе Кузнецовых и Поляковых семьи! — со скорбью и решительностью говорю об Алексие [(Журавлеве)].

Хвалю брата Макария [(Кобякова)] за его твердость и преданность и прочих братий и сестер с м[атерью] Инной [(Дунаевой)] и Рахилью [(Жилиной)].

Не разобрать одного письма.

С любовью читал письма Сарры, прочих, Мелодьев[ой] А[лександр]ы Ев[логиевны], о. Макария [(Кобякова)]»¹⁹.

В этом же письме мы находим указание на взаимоотношения владыки Игнатия с его матерью Елизаветой Ивановной и духовными чадами — прихожанами Московского Даниловского монастыря:

«Милую маму и детей, Мар[ию] Терент[иевну] и даниловских детей моих духовн[ых] благодарю за все присланное...»²⁰.

Лишения так сильно изменили епископа Игнатия, что белёвская монахиня Архелая (Токарева), неоднократно посещавшая его в ссылке, при рассказе о нем всё время плакала. Из её воспоминаний мы узнаём, что владыка часто виделся с братом, хотя они жили в ста верстах друг от друга; работа была непосильно тяжёлая, а однажды епископа Игнатия чуть не придавило упавшим деревом, питание было очень плохое, в весьма ограниченном количестве; настроение у владыки, тем не менее, было довольно бодрим²¹.

В середине 1932 г., когда готовилась очередная поездка в ссылку к епископу Игнатию, несколько членов общины были арестованы, в том числе и А. Е. Мелодьева. На допросах она вела себя достойно и отказалась назвать имена людей, участвовавших в помощи заключённым,

19 Архив УФСБ ТО. № 9202. Архивно-следственное дело по обвинению Мелодьевой Александры Евлогиевны, 1932–1990. Письмо епископа Игнатия (Садковского), написанное полученном от матери письме, адресованное матери и прочим. Дело не пронумеровано.

20 Там же.

21 *Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. С. 222–223.

говоря, что это против её совести. Большинство из арестованных членов общины были отправлены в ссылку.

2 июля 1932 г. дело епископа Игнатия было пересмотрено. 28 ноября 1932 г. владыка, совершенно больной, выбыл в г. Белёв²².

Некоторое время после освобождения владыка жил в Туле, где с согласия настоятеля храма Двенадцати апостолов протоиерея Петра Ивановича Павлушкова, бывшего ректора Тульской духовной семинарии, жил на квартире священника того же храма Александра Александровича Воскресенского. Дать приют освобождённому из заключения в то время было рискованно. Они были единомышленны и потому отважились на этот шаг.

Служение в Скопине и третий арест. Кончина

3 февраля 1933 г. епископ Игнатий был назначен епископом Скопинским, викарием Рязанской епархии. Связь его с Тульской епархией не прекращалась: остались сведения о посещениях им города Тулы в 1933–1935 гг. Некоторые члены монашеской общины приезжали за советом к владыке, часть из них оставалась жить и работать в Скопине. С 1933 по 1936 г. верной помощницей епископа Игнатия стала инокиня Ирина Комарова, приехавшая к нему из Белёва. Она устроилась псаломщицей и уборщицей в Пятницкую церковь. По поручению владыки инокиня Ирина ездила с письмами в Тулу к епископам Флавиану (Сорокину) и Онисиму (Пылаеву), в Рязань к архиепископу Ювеналию (Масловскому) и привозила от них ответы.

К владыке приезжали даже бывшие обновленческие священники, которые ранее его преследовали. В сентябре 1935 г. за советом приезжал из Белёва в Скопин протоиерей Михаил Щеглов, который в 1922 г. уклонился в обновленческий раскол. Он жаловался владыке на то, что его притесняют и чинят ему неприятности верующие. На это епископ Игнатий ответил: «Вы испугались притеснений верующих?! Помните историю в Белёве? Тогда мне чуть ли не штык наставляли за то, чтобы я признал обновленческого архиерея Виталия, а я от канонических правил не отступил, а пошел в ссылку. Нужно твердо держаться

22 Подробнее о деятельности монашеских общин в Крестовоздвиженском монастыре и при Богородице-Рождественской церкви см.: *Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. С. 208–229.

канонических правил»²³. Иеромонах Сергей (Евсеев), ранее бывший иеродиаконном Белёвского Спасо-Преображенского монастыря, также приезжал в Скопин к епископу Игнатию в 1934 г. Владыка направил иеромонаха Сергия в Тулу, где он был позднее арестован за контрреволюционную деятельность. Из Белёва ездили к епископу Игнатию не только монашествующие, но и миряне. В это время под руководством второго епископа Белёвского Никиты (Прибытковца), при участии епископа Игнатия, монашествующие стали группироваться при Никольской Казацкой церкви, которая стала оплотом Православия в Белёве. Эта деятельность не осталась незамеченной²⁴.

3 февраля 1936 г. епископ Игнатий и с ним некоторые священнослужители и миряне Скопина были арестованы. Владыку обвинили в создании контрреволюционной организации из представителей духовенства и мирян, определении на священнические места освобожденных из лагерей, привлечении к церкви молодёжи, инициации тайных постригов и в распространении слухов о «проводимых советской властью гонениях на религию и верующих». 16 марта 1936 г. он был осуждён на 5 лет ссылки в Северный край. Отбывал срок заключения в селе Кегостров, где совершал богослужение в местной церкви. В дни праздников он приглашал местное духовенство к себе на квартиру, где обсуждалось бесправное положение духовенства и Церкви, а также декларация митрополита Сергия (Страгородского).

3 августа 1937 г. епископ Игнатий снова был арестован и приговорён к десяти годам заключения в Кулойлаге, где скончался 9 февраля 1938 г. Погребён там же в неизвестной могиле²⁵.

23 Архив УФСБ РО. № 12357. Архивно-следственное дело по обвинению Кобякова А. И., Покровского И. Ф. и других, 1936–1989. Л. 156.

24 Подробнее о деятельности монашеской общины при Никольской Казацкой церкви г. Белёва см.: *Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. С. 229–238.

25 Подробнее об аресте и пребывании священномученика Игнатия в ссылке в деревне Кегостров и в заключении в исправительно-трудовом лагере в Кулойлаге см.: *Герасим (Дьячков), игум.* Священномученик Игнатий (Садковский), епископ Скопинский, викарий Рязанской епархии // Московская Духовная Академия 325 лет: Юбилейный сборник статей в 2-х т. Т. 1. Кн. 2: История Московской Духовной Академии 1685–1995. Сергиев Посад; М., 2010. С. 272.

О кончине

О кончине владыки Игнатия сохранилось свидетельство одного из его активных сподвижников — архимандрита Макария (Кобякова). «Как-то утром зимой, — вспоминал отец Макарий, — я свесил ноги с нар, волосы моей главы примерзли к стене, оторвал волосы от стены, вижу, что приближается ко мне облако и три святителя: Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, а впереди святитель Игнатий. Я упал на колени и хотел обнять его ноги, но святитель Иоанн Златоуст говорит: “Теперь он наш!” — и отодвигает владыку Игнатия. Облако стало удаляться. У меня осталось впечатление горести и радости. Радости от того, что видел владыку, и горечи от того, что владыка скончался. Через некоторое время я написал письмо на родину и в нём описал это видение. Через 6 месяцев или более я получил ответ, что владыка Игнатий скончался на Севере на праздник Трёх Святителей. Мои адресаты были удивлены, каким образом я узнал о блаженной кончине владыки Игнатия»²⁶. Архимандрит Макарий вспоминал также, что владыка Игнатий был нищелюбив, во времена лихолетья раздавал еду и одежду нищим, а прихожане настолько глубоко почитали владыку, что даже молились ему в особых обстоятельствах жизни.

Сведения, почерпнутые из опубликованных и неопубликованных исторических источников и исследований, приоткрывают нам историю взаимоотношений между священномучеником Игнатием и его паствой в условиях гонений 1920-х — 1930-х гг., когда была образована и проходила своё становление молодая Белёвская епархия. В основе этих тёплых взаимоотношений между ними, безусловно, лежит твёрдое и ясное исповедание архипастырем Православной веры, защита им Церкви, его праведная христианская жизнь и доброе, чуткое отношение к верующим. Выдержки из трудов митрополита Мануила (Лемешевского), в которых он описывает духовный облик епископа Игнатия, как нельзя лучше подтверждают это:

«В его взгляде отражалась детская чистота и внутренняя духовная настроенность. Лицо его было каким-то одухотворенным и особенно во время совершения им богослужения. <...> Это был епископ с добрым сердцем. Всегда прост в обращении с людьми, милосерд и всем доступен. Никого не осуждал, был ко всем снисходителен и только строг к обновленцам. К монашествующим относился с любовью, особенно любил свою мать. Обладал даром рассуждения и в некоторых случаях был прозорлив,

26 Из устных воспоминаний клирика Всехсвятского собора г. Тулы архимандрита Пантелеимона (Якименко; † 29 января 2021 г.).

любил сам петь и читать на клиросах в церкви. Любил проповедовать, но красноречием не обладал, содержание же поучения было насыщено назидательным элементом. Говорил о молитве, о борьбе со страстями и внутреннем делании. Любил повторять изречение Псалмопевца: “Предзрех Господа предо мною выну... да не подвижуся”. Почитал старцев, подвижников и праведников и нередко в молодые еще годы посещал протоиерея Георгия Чекряковского. Болезни переносил с терпением и преданностью воле Божией»²⁷.

Библиография

Неопубликованные источники

- Архив УФСБ РО. № 12357. Архивно-следственное дело по обвинению Кобякова А. И., Покровского И. Ф. и других, 1936–1989.
- Архив УФСБ ТО. № 11295. Архивно-следственное дело по обвинению Садковского И. С., Садковского Л. С. и Стоговой Т. Н., 1923.
- Архив УФСБ ТО. № 9202. Архивно-следственное дело по обвинению Мелодьевой Александры Евлогиевны, 1932–1990.
- ГАТүО. Ф. 562. Оп. 4. Д. 1363. Дело о возведении в сан иеромонаха иеродиакона Белёвского монастыря Сергия, 1920 г.
- ГАТүО. Ф. 562. Оп. 4. Д. 1672. Дело о замещении священнического места в с. Сухочево Белёвского уезда иеромонахом Белёвского Спасо-Преображенского монастыря Серафимом, 1920 г.

Опубликованные источники

- Епархиальная жизнь // ТуЕВ. 1927. № 1. С. 19–21.
- Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно). Ч. 3. [Машинопись]. Куйбышев, 1966. [Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965 / Bio-Biographie von Metropolit Manuil (Lemeševskij); bis zur Gegenwart ergänzt von P. Coelestin Patock OSA. Teil III. Erlangen, 1984. (OIKONOMIA; Bd. 20)].

Научные труды

- Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. М.: Свято-Владимирское изд-во, 2010.
- Герасим (Дьячков), игум.* Священномученик Игнатий (Садковский), епископ Скопинский, викарий Рязанской епархии // Московская Духовная Академия 325 лет: Юбилейный

27 *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно). Ч. 3. С. 184–186.

сборник статей в 2-х томах. Т. 1. Кн. 2: История Московской Духовной Академии 1685–1995. Сергиев Посад; М.: Изд. МДАиС, 2010.

Дамаскин, игум. Священномученик Игнатий (Садковский), епископ Скопинский, викарий Рязанской епархии // Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). Январь. Тверь: Булат, 2005.

Шапошников Н. Д. Житие священномученика Игнатия (Садковского), епископа Белёвского. [Компьютерная распечатка]. Тула, 2000.

К БИОГРАФИИ ЕПИСКОПА АНТОНИЯ (ФЛОРЕНСОВА)

Священник Николай Солодов

кандидат физико-математических наук
старший преподаватель кафедры церковно-практических
дисциплин Московской духовной академии
141300 Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
nsolodov@gmail.com

Для цитирования: Солодов Н., *свящ.* К биографии епископа Антония (Флоренсова) // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 186–219. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.010

Аннотация

УДК 2-335

В статье уточняются по архивным данным и малоизвестным опубликованным источникам отдельные черты биографии одного из необычных архиереев конца XIX — начала XX в. Антония (Флоренсова). Облику этого архипастыря «серебряного века» и его отношениям с московской интеллигенцией было посвящено в последнее время немало статей и даже был издан значительный по объёму сборник материалов, подготовленный игуменом Андроником (Трубачевым). Имея в виду оживление интереса к личности епископа Антония, мы не пытались реконструировать целостную биографию владыки Антония — читатель найдёт её в работах игумена Андроника — наше внимание было сосредоточено на отдельных этапах: службе епископа в Самаре, Кременце и Вологде и на свидетельствах о них его современников.

Ключевые слова: епископ Антоний (Флоренсов), Вологда, Кременец, семинария, Михаил Матюшенский, Никифор Александрович Ильинский, архимандрит Симеон (Покровский).

On the Biography of Bishop Anthony (Florensov)

Priest Nikolai Solodov

PhD in Physical and Mathematical Sciences

Senior Lecturer at the Department of Church and Practical Disciplines at the Moscow Theological Academy

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

nsolodov@gmail.com

For citation: Solodov, Nikolai V., Priest. "On the Biography of Bishop Anthony (Florensov)" *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 186–219 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.010

Abstract. Based on archival data and little-known published sources, the article clarifies certain features of the biography of one of the unusual bishops of the late XIXth – early XXth centuries Anthony (Florensov). Many articles have recently been devoted to the image of this archpastor of the «Silver Age» and his relations with the Moscow intelligentsia, and even a collection of materials of considerable volume prepared by hegumen Andronik (Trubachev) was published. Bearing in mind the revival of interest in the personality of bishop Anthony, we did not try to reconstruct a holistic biography of bishop Anthony – the reader will find it in the works of hegumen Andronik – our attention was focused on individual stages: the service of the bishop in Samara, Kremenets and Vologda and on the testimonies of his contemporaries about them.

Keywords: bishop Anthony (Florensov), Vologda, Kremenets, seminary, Mikhail Matyushensky, Nikifor Alexandrovich Ilyinsky, archimandrite Simeon (Pokrovsky).

Биография

Епископ Антоний (Михаил Семенович Флоренсов; 27.08.1847 — 1918) родился в семье причетника села Труслейки Симбирской губернии. В 1870 г. окончил Симбирскую семинарию, в 1874 г. Киевскую академию. Преподавал латинский язык в Харьковской, а затем в Симбирской семинарии; русскую словесность в симбирской Мариинской женской гимназии, за что по ходатайству принца Петра Георгиевича Ольденбургского награждён золотым перстнем с бриллиантами её императорским Величеством Марией Александровной (21.06.1878)¹.

В 1876 г. женился на дочери кафедрального протоиерея Павла Николаевича Охотина Екатерине Павловне. В 1878 г. рукоположен в священники. «Жена моя была больная, неизлечимо больная. Только год я жил с ней как с женой, а все остальное время — лет шесть — как брат с сестрой» — скажет впоследствии о себе епископ Антоний². В 1882 г. он овдовел. В июне 1887 г. назначен ректором Самарской семинарии, тогда же принял монашеский постриг, возведён в сан архимандрита. Принятию монашества предшествовали долгие сомнения и тяжело перенесённая болезнь (холера). Будучи больным, Михаил Семенович дал обет по выздоровлении принять монашество³.

12 августа 1890 г. архимандрит Антоний рукоположен в епископа Острожского викария Волынской епархии, с 30 апреля 1890 г. он епископ Вологодский и Тотемский, 12 июня 1895 г. уволен на покой с назначением настоятелем ростовским Спасо-Яковлевским монастырём, 11 февраля 1898 г. отстранён от управления монастырём, проживал до своей кончины в московском Донском монастыре⁴.

Себя епископ Антоний ощущал очень больным человеком: в автобиографии он пишет о плеврите «от простуды в холодной Вологде»⁵, но ещё в начале служения в Вологде говорил, что страдает «болезнью позвоночника и ужасным малокровием» и при том он «человек крайне

1 См.: Формулярный список епископа Антония (Флоренсова) // РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 115; *Андроник (Трубачёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов), старец московского Донского монастыря. Сергиев Посад, 2019. С. 15-42

2 См. приложение.

3 См. приложение.

4 *Андроник (Трубачёв), игум.* Жизнеописание епископа Антония (Флоренсова), старца Московского Донского монастыря // *Андроник (Трубачёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов) старец московского Донского монастыря. С. 15 – 42.

5 Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии 1819–1920-е гг. Т. 3. Киев, 2019. С. 392.

нервный. Опасностей никаких я не боюсь и бесов не боюсь, но боюсь неожиданностей»⁶.

В Москве был известен как духовный наставник, эксцентричный, даже с некоторым юродством. В литературе он чаще всего упоминается как духовник Павла Флоренского, значительно повлиявший на его жизненный выбор. Многократно перепечатаны благоговейные воспоминания о еп. Антонии о. Александра Ельчанинова⁷.

Среди публикаций, появившихся в последние годы, на первое место следует поставить книгу недавно почившего игумена Андроника (Трубочёва) «Епископ Антоний (Флоренсов) старец московского Донского монастыря»⁸, в которой кроме уже публиковавшейся биографии епископа Антония⁹ напечатаны его дневники за 1902 и 1917 гг., воспоминания о нём духовных чад, переписка с о. Павлом Флоренским, статьи, речи, отзывы и многое другое.

Отношение о. Андроника к епископу Антонию видно уже по названию книги: для него владыка Антоний праведник и местночтимый московский святой.

Важной вехой в изучении влияния епископа Антония на современников стала вышедшая в 2015 г. статья Ю. В. Розанова «Старец Антоний (Флоренсов) и декаденты»¹⁰, в которой прослеживаются отношения епископа Антония с группой молодых интеллигентов: А. С. Петровским, Андреем Белым (Б. Н. Бугаевым) и другими, по материалам сохранившихся дневников и переписки. Отношения эти эволюционировали от восторженного почитания старца-прозорливца к разочарованию, к образу епископа-странника из «Кубка метелей» Андрея Белого.

Но если литературно-музыкальный портрет Антония у А. Белого лишь угадывается по отдельным намёкам, то зарисовка владыки Антония в романе Валентина Свенцицкого «Антихрист» вполне

6 См. приложение.

7 *Ельчанинов А.* Епископ-старец. (Воспоминания об епископе Антонии Флоренсове) // Путь. 1926. № 4. С. 121–128.

8 *Андроник (Трубочёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов) старец московского Донского монастыря. М., 2021.

9 *Андроник (Трубочёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов) // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 645–646; *Андроник (Трубочёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // ЖМП. 1981. № 9. С. 71–77; № 10. С. 65–73.

10 *Розанов Ю. В.* Старец Антоний (Флоренсов) и декаденты // Учёные записки Петрозаводского государственного университета. Сер.: Общественные и гуманитарные науки. 2015. № 7 (152). С. 63–68.

детальна и достоверна. Это также взгляд разочарованного посетителя. Соответствие художественного описания фактически состоявшимся событиям обосновывается С. В. Чертковым в примечаниях к недавнему переизданию романа¹¹.

Ещё одним источником сведений о епископе Антонии стал архив митр. Мануила (Лемешевского). Сохранившиеся в нём материалы, среди них записи духовных бесед с вл. Антонием Христины Сергеевны Арсеньевой, были опубликованы в 2000 г. в самарском журнале Духовный собеседник¹².

Важная автобиографическая заметка еп. Антония, обнаруженная среди материалов о выпускниках Киевской духовной академии прот. Ф. И. Титова, опубликована в 2019 г. в Словаре выпускников КДА¹³.

Наконец, некоторые данные о малоизвестном периоде жизни епископа Антония, когда он был настоятелем ростовского Спасо-Яковлевского монастыря, удалось собрать А. Е. Виденеевой на основании монастырских богослужебных журналов¹⁴.

В настоящей статье мы обращаемся к свидетельствам современников о деятельности еп. Антония в Самарской, Волынской и Вологодской епархиях, не привлекавших до сих пор внимания исследователей. Свидетельства эти, по большей части фрагментарные и односторонние, не дают целостного портрета епископа Антония, однако они служат ценными дополнениями к биографическим работам игумена Андроника.

Самара. Михаил Матюшенский

Первое такое свидетельство принадлежит Михаилу Матюшенскому. В автобиографической повести «От бурсы до снятия сана»¹⁵ он пишет

- 11 *Свенцицкий В. П., прот.* Собрание сочинений / сост., подгот. текста, коммент С. В. Черткова. М., 2008. С. 718.
- 12 Духовные беседы епископа Антония (Флоренсова) // Духовный собеседник. 2000. № 2. С. 78–120; Ангел-утешитель: Материалы к жизнеописанию епископа Антония (Флоренсова) // Духовный собеседник. 2000. № 3. С. 44–57.
- 13 Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии 1819–1920-е гг. Киев, 2019. Т. 3. С. 391–392.
- 14 *Виденеева А. Е.* К вопросу о традиции архиерейского богослужения в Спасо-Яковлевском монастыре: по материалам «Журналов для записи служб» конца XIX в. из собрания государственного музея-заповедника «Ростовский кремль» // XXI Научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой. Ярославль, 2017. С. 315–322.
- 15 *Матюшенский М.* От бурсы до снятия сана. СПб., 1908.

о недавно назначенном ректоре Антонии: «Полуспившийся, полусумасшедший вдовый священник принял монашество и какими-то судьбами получил ректорство и архимандритство»¹⁶. Далее он описывает разговор с ректором двух студентов и выговор им о. Антония по поводу чтения «Обрыва» Гончарова. Кроме того, в вину ректору ставится перевод в Смоленск любимого студентами преподавателя Струнникова, смело заступавшегося за увольняемых студентов, а также поддержка нелюбимого преподавателя по расколу В. А. Смирнова, будто бы собутыльника ректора.

Авторство книги «От бурсы до снятия сана», подписанной в оригинале Михаил М-ский, нередко приписывается старообрядческому епископу Михаилу (Семенову)¹⁷. Однако, как указывает В. В. Боченков, имеется личное свидетельство самого еп. Михаила, что в действительности автором повести был священник Михаил Матюшенский¹⁸.

Можно подтвердить это и на основании содержания самой повести. Действительно, в воспоминаниях (а именно так следует воспринимать повесть) однокурсники М. Матюшенского (выпуск Самарской семинарии 1891 г.) названы по своим настоящим именам¹⁹, фамилии преподавателей лишь несколько изменены²⁰. Проверяемые обстоятельства жизни М. И. Матюшенского, назначения и увольнения преподавателей семинарии и проч. также подтверждаются. Так, в 1891 г. М. Матюшенский был назначен диаконом в село Александров Гай²¹, в 1893 г. назначен священником в с. Тяглое Озеро, в 1902 г. — в с. Богдановку, где у него умерла жена Серафима, в 1903 г. в с. Кобельму²². Он написал брошюру с беседами против хлыстов²³. В 1888 г. был переведён в Смоленскую семинарию А.И. Струнников. Брат М. Матюшенского А. И. Матюшенский действительно был журналистом, соратником Георгия Гапона. Подтверждается

16 *Матюшенский М.* От бурсы до снятия сана. СПб., 1908. С. 6.

17 См., например: *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, учёных и общественных деятелей. Т. 2. М., 1957. С. 168.

18 *Боченков В. В.* Епископ Михаил (Семёнов) // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 657.

19 Димитрий Митякин, Константин Широкинский, Василий Кандарицкий, Пётр Олерский (в повести Петичка Ольский), Николай Фармаковский.

20 Струнников назван Струнков, Дубакин — Дубинкиным.

21 Официальные сообщения // Самарские епархиальные ведомости. 1891. № 22. С. 681.

22 Клировые ведомости села Александров Гай за 1892 г. // ЦГАСО Ф. 32. Оп. 19. Д. 132. Л. 77 об. — 79; Клировые ведомости села Тяглое Озеро за 1894 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 247. Л. 112 об. — 114; Клировые ведомости села Кобельма за 1903 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 213. Л. 84 об. — 87.

23 *Матюшенский М., свящ.* Беседы в обличение лжемудрований хлыстовства в ограждение от него православных чад Церкви. СПб., 1899.

и снятие сана: после 1905 г. имя М. И. Матюшенского встречается среди учителей Самарской губернии в Памятных книжках, но уже без указания на священство.

Оценивая соответствие фактического материала повести с действительностью, она может быть названа документальной: вероятно, книга писалась на основе дневниковых записей — на это указывает и внешнее оформление в виде дневника и изменяющиеся на протяжении книги авторские интонации и взгляд на жизнь.

Впрочем, достоверность свидетельства об о. Антонии (Флоренсове) не следует переоценивать — обвинения в пьянстве и сумасшествии не более чем слухи и сплетни, распространявшиеся среди семинаристов. Заметим, однако, что обвинения в пьянстве были достаточно устойчивыми. Обновленческий протоиерей Тихон Шаламов²⁴ писал в 1923 г. об Антонии (Флоренсове):

«Вологодскую кафедру короткое время занимал преосв. Антоний, по рассказам, человек очень умный и решительный, но, к сожалению, не свободный от распространённого в духовенстве недуга: он временами страдал пристрастием к спиртным напиткам»²⁵.

Весьма осторожный в обвинениях на других Н. А. Ильинский (другие его свидетельства — ниже) пишет также про вологодский период:

«Передавали факты, заслуживающие полного доверия, что епископ страдает всероссийским недугом и нередко находится в состоянии невменяемости. Рассказов про образ жизни еп. Антония ходило много, часто чисто фантастических и большею частью мало вероятных и умышленно выдуманных. Но все охотно верили этим рассказам и басням»²⁶.

Как видим и здесь дело не идет дальше передачи чужих (хотя и достоверных) мнений. Во всяком случае поведение вл. Антония было весьма эксцентричным — объясняли его по-разному.

Вольнь. Архимандрит Симеон (Покровский)

В знаменитой «Хронике моей жизни» архиепископа Саввы (Тихомирова) мы находим письмо к нему от 28 декабря 1890 г. архим.

24 Отец писателя Варлама Шаламова.

25 *Шаламов Т., прот.* Наши иерархи // Церковная заря. 1922. № 3. С. 7.

26 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 247 об. — 248.

Симеона (Покровского). Об Антонии (Флоренсове) в нём говорится следующее:

«Во время путешествия и трёхдневного пребывания у Преосвященного мы много говорили и говорили откровенно, но и теперь Преосвященный для меня загадка. Для характеристики его считаю необходимым указать, во-первых, на то, что он считает себя учеником Преосвященного Самарского Серафима (опасно больного в настоящее время), которого прямо называет гениальным человеком, как администратора, юриста, политика и учёного. Нет ничего удивительного, что преосвященный в отношении к семинарии и Правлению старается подражать преосвященному Серафиму. Во-вторых, преосвященный Антоний — враг евреев и вот два месяца ведёт с ними борьбу, стараясь ничего не покупать у них. Но, кажется, эта борьба, достойная лучшей участи, кончится полным поражением, потому что в Кременце евреи всё забрали в свои руки <...> Преосвященный, в своих беседах со мною ничего не скрывает от меня, даже таких фактов, которых можно бы и не доверять другому, но по отношению к Правлению почти не было ни одного журнала, который бы не имел замечаний. Правда, я сам во время своего путешествия с ним из Житомира просил его руководства и обещал полную покорность, но, кажется, у него другая цель. Замечания его, впрочем, касаются, большей частью секретаря. С моим поступлением в семинарию водворился мир, но надолго ли, Господу известно»²⁷.

Архим. Симеон (тогда ещё Сергей Иванович Покровской) с 1881 г. был инспектором Тверской семинарии, там же принял монашество. Но и после своего назначения 6 сентября 1890 г. ректором Волынской сохранил сыновнее отношение к Тверскому архиепископу Савве. Этим объясняется доверительный тон письма. Епископ Антоний (Флоренсов) был назначен почти одновременно с Симеоном 12 августа 1890 г. епископом Острожским, викарием Волынской епархии, и ему было поручено наблюдение за Волынской семинарией, находившейся в то время в Кременце Волынском.

В письме говорится о событиях осени 1890 г.: 22 октября архим. Симеон прибыл в Житомир к епископу Модесту (Стрельбицкому) Волынскому. За несколько дней до этого туда же прибыл и недавно

27 *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Сергиев Посад, 1911. Т. 9. С. 7–8.

назначенный викарием еп. Антоний. Пробыв какое-то время в Житомире, они на одной карете отправились в Кременец.

Упомянутый в письме преосвященный Серафим — епископ Серафим (Протопопов) находился на Самарской кафедре с 08.12.1877 по 11.01.1891, то есть в течение всего времени самарского служения еп. Антония. Затруднительно точно определить, что имел в виду о. Симеон под отношением епископа Серафима к семинарии и её правлению. Епископ Серафим был известен как очень образованный человек, знаток древних языков, по самоощущению аристократ («чувствовал в себе течение особенной, какой-то фамильной крови»²⁸), очень покровительствовал епархиальному женскому училищу — в этом отношении епископ Антоний действительно был на него похож, как мы это ещё увидим далее. Епархиалки вспоминали о вл. Серафиме:

«То дорогих конфет к празднику пришлёт, то апельсинов; зимой распорядился сделать в саду ледяную гору для маленьких и прислал что-то много салазок. Потом даже песенку пели, кто-то из преподавателей составил:

Продолжая свои ласки,
Подарил ты нам салазки.
И с счастливой той поры
Мы катаемся с горы»²⁹.

Семинаристы же чувствовали себя обойдёнными вниманием. По воспоминаниях Михаила Матюшенского:

«Архиерей души не чаёт в епархиалках. От семинаристов он требует, чтобы они представлялись ему по окончании курса вместе с епархиалками и тут рекомендует “со властью” будущим батюшкам желательных его преосвященству матушек. Умница был, а пользы нам не принёс ни на грош. Епархиалкам и конфеты, и рояли, а нам черви в щах, к нам носу не показывал, потому что мы — бурсаки, грубые, неотёсанные, одним своим видом возмущали его аристократические чувства»³⁰.

28 Из «Семейных записок» протоиерея Дмитрия Ивановича Кастальского // У Троицы в Академии. Сергиев Посад, 1914. С. 83.

29 *Софья и Наталья Самуиловы. Отцовский крест. Жизнь священника и его семьи в воспоминаниях дочерей.* 1908–1931. М., 2014. С. 505.

30 *Матюшенский М.* От бурсы до снятия сана. С. 23–25.

В архивном фонде архиеп Саввы (Тихомирова) сохранились ещё несколько писем от о. Симеона, по которым можно проследить развитие его конфликта с владыкой Антонием. В письме от 2 апреля 1891 года о. Симеон ещё пытается сохранять миролюбивый тон:

«...Преосвященный, при свидании со мною ласковый до невозможности на деле не пропускал ни одного журнала без замечаний секретарю или всему правлению. Замечания эти притом были большею частью несправедливы по своей мелочности. Я сначала молчал или соглашался с Преосвященным, тем более что он всегда оговаривался, что имеет в виду не меня, а всё правление (л. 11 об.). Но недавно Преосвященный обрушился со своими замечаниями на инспектора, а потом и на меня. Поэтому 12 марта, когда он по обычаю желая показать, что ничего не скрывает от меня прочитал мне свои отдельные мнения по журналам, представленным на предварительное рассмотрение, и спросил: как я думаю — то, сверх ожидания его, я ответил, что считаю невозможным более оставаться ректором здешней семинарии и буду проситься в другую, а если начальство найдёт невозможным исполнить мою просьбу, пойду в монастырь. Преосвященный сначала подумал, что я говорю несерьёзно, но когда я уверил его, что не видя со стороны его поддержки и защиты по необходимости должен буду исполнить своё намерение, он, прежде всего, выразил, что никогда даже и не думал считать меня неспособным ректором, что он не будет спать всю ночь, по всей вероятности сделается больным от того, что доставил много огорчения. Последствием моего объяснения было то, что на другой день Преосвященный против (л. 12) обыкновения прислал 10 журналов с резолюциями «Утверждаю». Сегодня наконец получил еще журнал об увольнении воспитанника за грубость инспектору. Если бы Преосвященный викарий не согласился с постановлением Правления (была опасность, потому что за воспитанника просил родственник его местный протоиерей), то я непременно стал бы просить, чтобы меня перевели в другую семинарию. Теперь же думаю подождать приезда Преосвященного Модеста в Почаев (в мае) и вместе с инспектором объясню ему положение дел в семинарии.

Преосвященный викарий человек добрый, но слишком доверяет другим и притом не только иеромонахам и послушникам, но даже ученикам семинарии и училища. Он крайне недоволен тем, что его

послали в глухой еврейский город и мне не раз говорил, что будет просить о переводе или даже увольнении на покой. Человек он больной и притом нисколько не бережёт себя. Всем жалуется, что во все недели Великого поста питался (л. 12 об.) одним картофелем, рыбы же у евреев покупать не может.

Преосвященный Модест, кажется, недоволен своим викарием, потому что два раза уже писал ему о том, что многие дела долгое время остаются без рассмотрения (л. 13)³¹.

Инспектором Волынской семинарии в это время был Иван Ефимович Зенькевич (родился 07.01.1845) по окончании Киевской академии (1871) преподавал философию и педагогику в Волынской семинарии, а с 1877 по 1900 г. служил в ней инспектором. Затем по август 1905 г. был инспектором Минской семинарии и далее смотрителем Минского духовного училища во всяком случае до 1916 года³².

Более резкие ноты звучат в письме, написанном во второй половине 1892 г.:

«...Зная, что вы по своему благосердию будете скорбеть духом, услышав о моей тяжкой жизни, поэтому я не решался подробно писать Вам о своём положении как ректора семинарии и об отношении ко мне Преосвященного Антония. Теперь моё положение в здешней семинарии упрочилось. Неприязненные отношения ко мне Преосвященного викария, происходившие из-за несогласия правления с его требованиями, большей частью несогласными с уставом, кончились тем, что я склонил Преосвященного Модеста изменить свою резолюцию относительно предварительного представления педагогических журналов Преосвященному Антонию. Журналы же распорядительного собрания не представляют поводов к пререканиям Преосвященного викария с правлением.

Но более полугодом Преосвященный викарий крайне был недоволен тем, что по моему влиянию взяты были у него педагогические журналы, и нисколько не стесняясь (л. 15 об.) говорил к ученикам и духовенству во время поездки по епархии, что он не будет архиереем, если не упрячет меня в Сибирь. Недовольство

31 Письма архимандрита Симеона (Покровского) // ОР РГБ. Ф. 262. Оп. 1. Д. 53.

32 Выпускники КДА. Т. 1. Киев, 2014. С. 532; Списки лиц, служащих в духовно-учебных заведениях Минской епархии // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 20. С. 5; Памятная книжка Минской губернии и календарь на 1917 год. Минск, 1916. С. 69.

Преосвященного ещё более усилилось, когда по моей просьбе был перемещён в другую семинарию иеромонах-преподаватель, каждый день ходивший к Преосвященному и передававший ему обо всём, что происходило в семинарии. С удалением этого преподавателя началась новая жизнь для семинарии. Все мы живём теперь тихо и мирно и никаких партий в семинарии не существует. Не скрою от Вашего Высокопреосвященства, что хотя Преосвященный викарий теперь внешним образом и старается при всяком случае показывать ко мне своё расположение и с хорошей стороны отзывается о моей деятельности Преосвященному Модесту, но едва ли он не дал противоположного отзыва В. К. Саблеру, бывшему в мае на Волыни по случаю празднования 900-летия со времени учреждения здешней епископской кафедры³³. На празднике был и преподаватель, перемещённый (л. 16) по моей просьбе в другую семинарию (л. 16 об.)»³⁴.

Упомянутый преподаватель-иеромонах по всей видимости иеромонах Владимир (Иосиф Иванович Благоразумов; 1845–1914). По окончании Пензенской семинарии (1866) принял сан священника, но овдовел (1878), закончил Казанскую академию (1882), служил смотрителем Пензенского духовного училища, с 1887 г. преподавал в Волынской семинарии, где принял монашество (14.08.1888). Обратил на себя внимание внебогослужебными чтениями и беседами, был редактором «Почаевского листка». В 1891 г. был переведён в Кишинеvскую семинарию. Далее, он — епископ Сарапульский викарий Вятской епархии (1901), епископ Михайловский викарий Рязанской епархии (1902), епископ Благовещенский (1906). Уволен на покой по болезни в 1909 г.³⁵.

Иеромонах Владимир действительно был на праздновании 900-летия Волынской епархии, проходившем 10, 11 и 12 мая 1892 г. во Владимире Волынском³⁶. Примечательно, что личные отношения с епископом Антонием он сохранил и гораздо позже. В Российской государственной

33 Май 1892 г.

34 Письма архимандрита Симеона (Покровского) // ОР РГБ. Ф. 262. Оп. 1. Д. 53. Л. 15 об. – 16 об.

35 Богданова Т. А. Владимир (Благоразумов) // ПЭ. 2004. Т. 8. С. 649–650.

36 Празднование 900-летнего юбилея Волынской епархии (10, 11 и 12 мая 1892 года) // Теодорович Н. И. Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии: исторический очерк: в память девятистолетнего юбилея Волынской епархии, 992–1892. Почаев, 1893. С. 187.

библиотеке имеется экземпляр его книги проповедей³⁷ с дарственной надписью «Его Преосвященству, Преосвященнейшему Епископу Антонию — в знак благодарной памяти сослужения на Волыни — усерднейше и почтительнейше подносит автор, ныне Епископ Срапульский Владимир. 12 февраля 1901 г.».

О дальнейшем развитии отношений викария с ректором письма не сообщают. Однако в конце 1893 г. архим. Симеон назначается епископом Глазовским, викарием Вятской епархии. А в 1894 г. епископа Антония назначают на Вологодскую кафедру. Об этом начальник Синодального архива А. Н. Львов сделал в дневнике следующую запись: «В Вологду перевели Антония из Кременца — это человек слишком молодой и все говорят — ненормальный...»³⁸.

Вологда. Никифор Александрович Ильинский

О вологодском периоде служения епископа Антония имеются замечательные по своей достоверности и сдержанной взвешенности воспоминания многолетнего помощника инспектора Вологодской семинарии Никифора Александровича Ильинского «Из далёкого прошлого»³⁹. Сын священника села Вознесенье на Вохме (совр. с. Вохма) Никольского уезда Вологодской губернии Никифор Александрович в 1884 г. закончил Вологодскую семинарию, с 1885 г. надзиратель, а с 1889 г. помощник инспектора в Вологодской семинарии. Несколько раз намеревался принять священный сан, но так и остался мирянином. С 1918 по 1921 г. был секретарём в Рабкрине, затем учителем в «школе 2 ступени и медтехникуме». В 1934 г. переехал в Ленинград, в 1942 г. скончался от голода в блокадном Ленинграде⁴⁰. Свои воспоминания Н. А. Ильинский начал писать в 1918 г. и продолжал работу над ними до 1942 г.

37 *Владимир, архим.* Пастырские труды за тридцать пять лет служения св. Церкви (1866–1901 гг.). Избранные проповеди и статьи религиозно-нравственного содержания. СПб., 1901.

38 *Львов А. Н.* «Быть может и в моём песке и соре найдётся какая-нибудь крупичка...» / подг. текста С. Л. Фирсова // *Нестор.* 2000. № 1. С. 99.

39 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1–2.

40 См. текст воспоминаний Н. А. Ильинского «Из далёкого прошлого»; Список лик, служащих в духовно-учебных заведениях Вологодской епархии в начале 1900–1901 учебн. года // ВЕВ 1900. № 18. С. 307–308; Блокада, 1941–1944, Ленинград: Книга памяти. Т. 12. СПб., 2004; Воспоминания Б. В. Ильинского // Личный архив О. Б. Ушаковой, внучки брата Н. А. Ильинского, прот. Вячеслава Ильинского.

Свидетельства Ильинского не вполне беспристрастны — по прибытии в Вологду еп. Антоний хотел ликвидировать его должность, а затем лишил зарплаты, которая продолжала выплачивалась лишь по личному решению ректора. Однако, как видно из воспоминаний, Никифор Александрович старается всячески сохранять объективность и не присоединяется к партии «очернителей» еп. Антония.

В апреле 1894 г. неожиданно скончался вологодский епископ Израиль (Никулицкий, 1883 — 23.04.1894)⁴¹.

«Вскоре после погребения епископа Израиля стали носиться более или менее определённые слухи о назначении на Вологодскую кафедру викария Волынской епархии епископа Антония (Флоренсова). Слухи эти не замедлили подтвердиться. Вновь назначенный епископ оказался товарищем по Киевской академии нашего ректора. Ни о положительных, ни об отрицательных качествах его ректор ничего не говорил. “Поживёте, увидите, что это за личность; я знал его как товарища-студента, а не знаю его как епископа”»⁴².

Прот. Иоанн Арсеньевич Лебедев (01.01.1850 — 02.06.1895) действительно был однокурсником еп. Антония. В Киевскую академию он поступил по окончании Ярославской семинарии. По окончании академии был назначен в Вологодскую семинарию преподавателем Св. Писания (1874), ректор Кавказской семинарии (1883), ректор Вологодской семинарии (1883).

Преподаватель Вологодской семинарии, а затем смотритель Вологодского училища В. К. Лебедев описывал ситуацию так:

«Он (Антоний. — Н. С.) был со странностями и относительно его ходили разные слухи. При нём ректором был прот. Ив[ан] Арс[еньевич] Лебедев, товарищ по Киевской академии Преосвященного Антония. Товарищи не вполне сошлись. <...> При Антонии ректор Лебедев скончался и Владыка отпевал его в Спасовсегоградском соборе (где некогда о. Лебедев был настоятелем)»⁴³.

Ильинский пишет подробнее:

41 См.: Известия и заметки // Церковный вестник. 1894. № 17. С. 270; *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 243–245; Д. 2. Л. 444–452.

42 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 245 об.

43 Воспоминания В. К. Лебедева // ВГИАХМЗ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 7. Л. 268.

«Вскоре о новом епископе стали распространяться довольно странные слухи. Прежде всего говорили, что он страдает “Виттовой пляской”, что его разные кривляния во время службы производят большой соблазн, пришлось также узнать, что его встреча с ректором была чисто официальная, холодная, а не товарищеская. Ректор переживал, кажется, тяжёлые минуты, но старался не показывать вида, что невнимание к нему епископа удручает его»⁴⁴.

В Вологду епископ Антоний прибыл 10 июля 1894 г. прямо к воскресной литургии. Рассказ очевидца его знакомства с городским духовенством мы приводим в приложении. С преподавателями семинарии епископ знакомился лишь перед началом учебного года 30 августа 1894 г. Впечатления от этого события у его участников также были сложными: «Перед нами появилась высокая, сухощавая фигура нового епископа. На вид ему было не более 45–47 лет»⁴⁵. — За три дня до описываемой еп. Антонию исполнилось 47 лет. Его высокий рост и худобу отмечают все очевидцы.

«Мы построились гуськом и началось представление. Первыми в порядке представления оказались преподаватели древних языков. Благословив этих преподавателей, Преосвященный отступил шага на три назад и, приняв грозную позу, насколько она подходила к фигуре его, назвал учителей древних языков губителями юности. “Я не позволю”, грозно воскликнул епископ, “чтобы по этим предметам ставились двойки и тем более единицы, я буду строго следить за этим. Кто будет ставить худые баллы, тот будет ставить баллы себе, а не ученикам”. При этой реплике Преосвященный озирался по сторонам и махал руками»⁴⁶.

Имея опыт преподавания древних языков, владыка Антоний всегда, и особенно в конце жизни, с большим трепетом относился к их изучению⁴⁷. Требование же не ставить плохих баллов, возможно объясняется нежеланием отбить суровостью охоту к изучению языков, как, например, это описано у блж. Августина в его знаменитой «Исповеди».

44 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 245 об. — 246.

45 Там же. Л. 246.

46 Там же.

47 См.: *Андроник (Трубачёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов), старец московского Донского монастыря. С. 34–35, 81.

Преподаватели древних языков были в это время: еврейского — В. С. Карпов⁴⁸, греческого — К. П. Заболотский⁴⁹, иером. Палладий (Добронравов)⁵⁰, латинского — свящ. А. Н. Малинин⁵¹ и А. К. Лебедев^{52,53}.

«А кто тот почтенный старец, который стоит сзади всех? — указывая на высокую фигуру помощника инспектора А. Д. Брянцева⁵⁴, спросил еписк[оп] Антоний. Ему сказали. Брянцев вышел вперёд и подошёл под благословение. Всед зя Б[рянце]вым оказался Е. Н. Спасский⁵⁵. “Опять помощник инспектора? В отставку”. Он такой

- 48 Василий Стефанович Карпов (07.04.1850 — 16.12.1913) многолетний преподаватель богословия и еврейского языка, с 1894 г. священник, протоиерей, настоятель Спасовсеградского собора г. Вологды.
- 49 Константин Павлович Заболотский (07.06.1858 — 10.06.1923). Окончил Вологодскую семинарию (1879), Московскую духовную академию (1883). Преподавал греческий язык в Вологодской семинарии (с 1883 г.), в 1910 г. назначен инспектором народных училищ Вологодской губернии (ВЕВ. 1900. №18. С. 310; 1905. № 21. С. 311; ВЕВ. 1906. №24. С. 483; *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 393 — 393 об.)
- 50 Палладий (Добронравов; 1865–1922) в дальнейшем епископ Саратовский.
- 51 Священник Афинодор Николаевич Малинин (19.06.1953 — 25.06.1914) закончил Вологодскую семинарию (1876), МДА (1880), с 1881 г. преподавал латинский яз. в Вологодском духовном училище, с 1887 г. — в Вологодской семинарии. Служил в вологодской Леонтьевской и Спасо-Преображенской Фрязиновской церквях и московской Спасо-Стрелецкой церкви. См.: Клировая ведомость Фрязиновской ц. 1912 // ГАВО. Ф. 1063. Оп. 32. Д. 181. Л. 3 об. — 8 об.; ВЕВ. 1914. № 13. С. 325.
- 52 Алексей Константинович Лебедев (14.05.1856 — 1918) окончил МДА (1882), преподаватель русского и церковно-славянского языка в Вологодском духовном училище (27.07.1882), преподаватель латинского языка в Вологодской семинарии (08.10.1887). Священник Вологодского Успенского женского монастыря (25.03.1900), инспектор Вологодской семинарии (16.03.1901). «...С 1906 по 1918 г. служил в Риге, сначала в должности смотрителя духовного училища, а потом Ректора духовной семинарии (которая во время войны была эвакуирована в Нижний Новгород). В 1918 г. он скончался в Вологодской губернии; после него осталась жена и душевнобольная дочь...». История в письмах. Из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера). Тверь, 2015. Из письма В. К. Лебедева еп. Иоанну (Поммеру). С. 96–97; ВЕВ. 1905. № 21. С. 309.
- 53 Памятная книжка Вологодской губернии на 1893 и 1894 гг. Вологда, 1893. С. 17.
- 54 Аркадий Досифеевич Брянцев (19.12.1828 — 1903), «Папаша», многолетний помощник инспектора Вологодской семинарии. См. о нём: *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1–2; *Еремиевский К.* Добрая память о добром старце // ВЕВ. 1908. № 19. С. 439–440; *Кремлёвский А. М.* Геннадий Ерофеевич // Странник. 1901. № 5. С. 800–817.
- 55 Евлампий Николаевич Спасский (1858 — 16.06.1926) окончил Вологодскую семинарию в 1879 г., по окончании — надзиратель за учениками в Вологодской семинарии, с 1880 по 1913 г. — помощник инспектора. «По выходе из семинарии служил в медицинском техникуме секретарём» (*Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 401; ВЕВ. 1899. № 15. С. 315).

неожиданности Е. Н-ч. буквально присел. “А сколько у вас ещё будет помощников инспектора?” — спросил архиерей. Узнав, что в нашей семинарии четыре помощника инспектора, он, топнув ногой, воскликнул: “Это зачем? Я на Волыни при помощи Божией управлялся легко при меньшем числе членов инспекции. Будет двоих”. Я уже ранее слышал, что Пр[еосвящен]ный, в интересах сбережения епархиальных сумм, хотел прежде всего закрыть должность епархиального помощника инспектора. Поэтому я приготовился выслушать уже грозное: “в отставку”, но епископ молча благословил меня, не обратив на меня внимания. Представление кончилось. Крайне удручённые всем виденным и слышанным, педагоги стали удаляться из архиерейских покоев. Все одинаково поняли, что новый епархиальный (л. 246 об.) начальник не оставит семинарию в покое и будет вмешиваться во все её дела. Так конечно и случилось. Ко всему этому нужно ещё прибавить, что нашлись лица, которые при всяком удобном и неудобном случаях старались чернить семинарию и некоторых служащих в ней пред архиереем»⁵⁶.

Новые решительные педагогические и организационные меры так и не были проведены в жизнь. Преподавание, в том числе и по древним языкам, велось в дальнейшем в Вологодской семинарии вполне традиционными средствами. Е. Н. Спасский, как и вскоре лишённый епархиального содержания⁵⁷ Н. А. Ильинский, были оставлены на службе, а Ильинский даже был особенно положительно отмечен в отчёте ревизора П. И. Нечаева⁵⁸.

Это ещё раз подтверждает нередко встречающееся в свидетельствах современников суждение о малой способности епископа Антония к административной деятельности. Педагогические же его принципы, хоть и выгодно отличались от общепринятых в то время некоторым оттенком гуманности, имели в большей степени теоретический характер⁵⁹.

Кто были упоминающиеся лица, чернившие «семинарию и некоторых служащих в ней» перед архиереем, точно указать затруднительно. Близким сотрудником вологодского епископа был прот. Николай Ефграфович Якубов⁶⁰, смотритель Вологодского духовного учи-

56 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 246 об. — 247.

57 Там же. Л. 247 об.

58 Там же. Л. 250 об.

59 См. также приложение.

60 Николай Ефграфович Якубов (1837 — 24.03.1918 н. ст.) окончил Вологодскую семинарию (1858) и Московскую академию (1862), преподаватель Вологодской семинарии до 1877 г., когда был назначен смотрителем Вологодского духовного училища (до 1895 г.).

лица. Хвалебный отзыв его об епископе Антонии приведён игуменом Андроником (Трубачевым)⁶¹. Также Н. Е. Якубов писал прочувственную прощальную статью по поводу отбытия преосвященного Антония из Вологды в Вологодских епархиальных ведомостях⁶². Сам Антоний говорил про кафедрального протоиерея Якубова: «Вы были для меня одним из лучших советников в делах по улучшению управления вверенной мне паствой, вы всегда говорили и высказывали лишь правду, открыто, и не стесняясь ничего»⁶³. Примечательно, что увольнение о. Якубова из духовного училища Н. А. Ильинский связывал с работой комиссии, проводившей ревизию деятельности епископа Антония⁶⁴.

Одной из наиболее обсуждаемых инициатив епископа Антония на Вологодской кафедре была предполагавшаяся передача семинарского общежития под помещение епархиального женского училища.

«Пошли слухи, скоро воплотившиеся в действительность, что епископ во что бы то ни стало решил отдать общежитие под епархиальное училище. Эту мысль архиерея поддерживали многие как из среды городского, так и сельского духовенства. Воспитанники, жившие в общежитии, главным образом из дальних уездов, немало были удручены такими предприятиями Преосвященного Антония и начали волноваться. Однако наш о. ректор был решительным противником архиерейских намерений. Взаимные отношения между

«С 1883 г. после смерти кафедрального протоиерея Нардова» определён настоятелем кафедрального собора (19.12.1883). 26 декабря 1883 г. рукоположен во священника, 1 января 1884 г. — протоиерей (ВЕВ. 1889. № 16. С. 265; Метрическая книга Покровской Казанской церкви г. Вологды на 1918 г. // ГАВО. Ф. 496. Оп. 60. Д. 25. Л. 164 об. — 165). С 1881 г. епархиальный цензор, цензор Вологодских епархиальных ведомостей. Почётный член Вологодского отдела Союза русского народа. 19 октября 1907 избран в 3-ю Государственную думу от съезда землевладельцев. Входил во фракцию правых (Государственная дума Российской империи. Т. 1. 1906–1917. М., 2006. С. 754). «...Это человек был старого закала... Высокого роста, статный, с тщательно расчёсанной бородой, он своей фигурой выдавался весьма заметно среди городского духовенства. Держал себя с лицами, стоявшими не только на одинаковой с ним ступени, но занимавшими более высокое положение, гордо, и когда с кем разговаривал, то получалось такое впечатление, что он как будто далает большое снисхождение, разговаривая с тем или иным лицом» (Ильинский Н. А. Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 320 об).

61 Андроник (Трубачёв), игум. Епископ Антоний (Флоренсов), старец московского Донского монастыря. С. 22.

62 Якубов Н. Е., прот. Последнее литургийное служение в Вологодском кафедральном соборе Преосвященного Антония, бывшего епископа Вологодского и Тотемского, и отбытие его из Вологды // ВЕВ. 1895. № 14. С. 235–237.

63 Вологда (от нашего корреспондента) // Московский листок. 1895. № 192. С. 3.

64 Ильинский Н. А. Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 250.

епархиальным архиереем и нашим начальником обострялись с каждым днём. Ректор, нужно сказать правду, держал себя с достоинством и не шёл ни на какие уступки»⁶⁵.

Это начинание вполне укладывается в наблюдавшуюся нами ещё со времён Самарской семинарии симпатию епископа к епархиальным училищам, отчасти в ущерб семинарии. С другой стороны, оно стало ещё одним этапом развития конфронтации с ректором. Вопрос был настолько острым, что получил освещение в московской печати: «Преосвященный Антоний решил хлопотать о разрешении перенести училище <...>, а семинарское общежитие вывести на квартиру или построить другой дом близ семинарии. Должно быть, больше года шла переписка по этому поводу; наконец разрешено было купить смежную с семинарией землю, построить дом для общежития. Землю купили, чуть ли не начали постройку. Но не везёт нашему бедному училищу! Епископу Антонию за что-то дают вместо епархии, в управление монастырь <...>, и в Вологду приезжает опять новый преосвященный Алексей⁶⁶ <...>, но он почему-то прямо пошёл против всех начинаний своего предшественника»⁶⁷, — писал в «Русском слове» неизвестный «Вологжанин». Училище так и осталось в монастыре.

Ещё одним свидетельством резких административных и кадровых решений епископа Антония в Вологде служит краткое письмо ярославского архиепископа Ионафана⁶⁸ (Руднева) к многолетнему редактору Вологодских епархиальных ведомостей Н. И. Суворову⁶⁹ от 30 ноября 1894 г. следующего содержания:

65 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 247.

66 Епископ Алексей (Соболев; 1836 – 02.02.1911) правящий вологодский архиерей с июня 1895 г. по 1906 г.

67 *Вологжанин.* Из Вологды. (От нашего корреспондента. Письмо в редакцию) // Русское слово. 1897. № 121. С. 3.

68 Архиепископ Ионафан (Иван Наумович Руднев; 1816–1906) с 1860 по 1864 г. был ректором Вологодской семинарии. Правящий Ярославский архиерей с 1877 по 1903 г. См.: *Галкин А. К., Урядова А. В.* Ионафан (Руднев) // ПЭ. 2010. Т. 25. С. 502–507.

69 Николай Иванович Суворов (1816–1896) вологодский историк и краевед. Окончил Вологодскую семинарию (1836), МДА (1840), преподавал в Вологодской семинарии (1841–1883). Редактор Вологодских епархиальных ведомостей с начала их издания. С 1885 г. был членом комитета Ростовского музея церковных древностей. См.: *Рыбаков А. А.* Суворов Н. И. // Вологда в минувшем тысячелетии / ред. А. А. Аникина. Вологда, 2007. С. 68–69.

«Имею честь уведомить Вас, что вследствие письма Вашего от 22-го сего Ноября, я в день получения оногo 25 Нoября за № 4616 ходатайствовал пред преосвященным Антонием об оказании Вам снисхождения и об оставлении за Вами редактировки Вологодских Епархиальных Ведомостей»⁷⁰.

И далее приписка:

«Сообщите мне секретно, последовала ли перемена к лучшему в характере Св. Владыки Вологодского?»⁷¹

Таким образом, даже столь авторитетный учёный как Н. И. Суворов оказался в немилости, и нуждался в ходатайствах о «снисхождении», причём реальной причиной «опалы» признавался сложный характер Преосвященного. Отметим, что именно архиеп. Ионафан в 1895 г. проводил ревизию Вологодского епархиального управления.

О дальнейшем развитии ситуации Ильинский отмечает:

«Между тем недовольство архиереем росло всё более и более. В консистории дела запугивались. Светское общество, обыкновенно равнодушное к делам епархиального управления и мало им интересующееся, стало заметно прислушиваться и присматриваться к событиям епархиальной жизни и, главным образом, к личности нового архиерея»⁷².

По обычаю того времени обо всех сложностях тщательно информировалось начальство: «Мы знали хорошо, что обо всех действиях епископа ректор сообщал в Учебный комитет, знали также, что и консистория в лице своего секретаря⁷³ доводила до сведения об[ер]-прокурора о тех ненормальностях, которые происходили в епархиал[ьном] управлении. Знали, наконец, что на епископа было послано немало жалоб и частными лицами»⁷⁴. Из материалов последовавшей ревизии следует, что какие-то действия против еп. Антония предпринимал и vicарий, епископ Варсонофий⁷⁵.

70 Письма Н. И. и И. Н. Суворовым // ВГИАХМЗ. Ф. 13. Оп.1. Д. 25. Л. 12.

71 Там же. Л. 12 об.

72 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 247 об.

73 Василий Максимович Елецкий. См.: Князь Василий Максимович Елецкий (некролог) // Полтавские епархиальные ведомости. 1899. № 23. С. 912–914.

74 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 248.

75 *Андроник (Трубачёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов), старец московского Донского монастыря. С. 21.

Через три месяца после прибытия епископа Антония в Вологду, ситуация настолько обострилась, что приехала экстренная ревизия.

«17 октября, после литургии, к ректору явился приехавший накануне об[ер]-секретарь Синода Токмаков⁷⁶. <...> 18 октября, в день местного праздника⁷⁷, около 8 часов вечера <...> в Вологду для ревизии епархиальных дел прибыл архиепископ Ярославский Ионафан и вместе с ним для ревизии семинарии — Пётр Иванович Нечаев⁷⁸. В жизни епархии и в частности семинарии наступил важный момент»⁷⁹.

Детали ревизии остались для Н. А. Ильинского неизвестными — он в основном дежурил в общежитии в ожидании комиссии, однако некоторые детали склоняли Никифора Александровича к тому, что мнение ревизоров было благоприятным по отношению к семинарии и её воспитательной системе.

В разгар ревизии 20 октября 1894 г. скончался Государь. «Архиепископ Ионафан выехал обратно в Ярославль, а Нечаев и Токмаков остались для продолжения ревизии»⁸⁰.

По отбытии ревизоров до Рождества никаких изменений не последовало, однако от перенесённых переживаний в том числе и в связи с экстренной ревизией обострилась болезнь ректора прот. Иоанна Лебедева, и 2 июня 1895 г. он скончался.

К марту 1895 г. относится история, произошедшая с Н. А. Ильинским, и послужившая причиной для личного общения и для личных воспоминаний о епископе Антонии. Во время вечернего дежурства в семинарии Никифор Александрович обратил внимание на беспокойное настроение учащихся младших классов и, действительно, во время полуночного обхода спален ему пришлось столкнуться с хулиганством семинаристов, вплоть до кидания в него табуретками. Н. А. Ильинский выбрал тактику не замечать происходящего и продолжал ходить по спальне до 3 (!) часов ночи. Произошедшее не утаилось от архиерея, и Ильинский был вызван для объяснений.

76 Николай Иванович Токмаков — обер-секретарь канцелярии Св. Синода.

77 Лукин день, празднование построения Спасовсеградского собора и избавления от моровой язвы. См.: *Суворов Н. И.* Описание Спасообыденной Всеградской, что в Вологде, церкви. Вологда, 1879.

78 Член-ревизор Учебного комитета при Св. Синоде.

79 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 248–248 об.

80 Там же. Л. 249 об.

«О моем прибытии было доложено. Я стал в портретной зале и дожидался выхода Пр[еосвяще]наго Антония. Но вот (255) и его длинная фигура, появившаяся в дверях. “А, это вы, идите сюда”. Я вошел в гостиную и, приняв благословение, извинился, что явился в домашнем костюме. “Это не важно, садитесь на диван и расскажите, что у вас в общежитии произошло 1 марта”. Я начал свой доклад буквально так: “1 марта я был дежурным в общежитии, когда, по установившемуся порядку, около 12 часов ночи я пошел по спальням...” Но в это время архиерей, сидевший против меня, порывисто встал со стула, подошел ко мне вплотную и грозно крикнул: “Что-о?.. Что вы сказали? В 12 часов ночи ходили по спальням? Да вы знаете ли, что это такое — 12 часов ночи? В это время поют петухи и в природе совершается нечто таинственное, а вы решаетесь беспокоить спящих. Не смейте этого делать! Я буду строго следить, чтобы впредь ничего подобного не было”»⁸¹.

Стоит отметить простоту и доступность епископа Антония в общении с подчинёнными, с одной стороны, и неожиданные мистические трактовки чисел и отрезков времени, с другой. В книге, собранной игуменом Андроником, можно встретить немало своеобразных подходов к объяснению значения имени, этимологии и родословных. По всей видимости о. Александр Ельчанинов был прав, утверждая, что «не без влияния его (еп. Антония. — Н. С.) о. Павел Флоренский пришёл к задаче найти законы, по которым строится индивидуальная биография, характеристика возрастов, кризисы, характеристики имени и его влияние, планетные типы и так далее»⁸².

Далее разговор с Н. А. Ильинским продолжался таким образом:

«Я стал продолжать свой рассказ и в это время совершенно невольно, без всякой цели, смотрел на вазу, в которой лежали праздничные визитные и поздравительные карточки. “Что вы смотрите на карточки?” (л. 255 об.) вдруг озадачил меня епископ своим странным вопросом. “Вы думаете, что у меня никакого знакомства нет? Ошибаетесь! Вот видите, наверху лежит карточка с гербом. Это граф Бобринский, мой хороший знакомый по Волыни поздравляет меня с праздником. У меня есть много знакомых и почитателей из высшего круга, я найду себе защиту, меня на Волыни любили и почитали, не то что у вас в Вологде”. На это я сказал, что вологжане народ

81 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 255 – 255 об.

82 *Александр Ельчанинов.* Епископ-старец // Путь. 1926. № 4. С. 158.

простой, что когда узнают его, владыку, поближе, то так же будут любить и почитать его, как это было и на прежнем месте его служения»⁸³.

На самом деле, несмотря на недолгое служение в Вологде и не всем нравившийся стиль богослужения, почитателей и среди вологжан у вл. Антония было немало, и среди них были замечательные люди. В Вологодских губернских ведомостях отъезд архиерея описывался следующими словами:

«Проводить Владыку собрались в вокзал Г. Управляющий губернией, Вице-Губернатор А. П. Лаппа-Старженецкий, духовенство, знакомые и почитатели отъезжающего и масса народа. Проводы были весьма сердечные»⁸⁴.

И даже через несколько лет в дневнике Антония (Флоренсова) встречаются упоминания писем из Вологды. Так, в записи от 30 января 1902 г. читаем:

«Получено из Вологды от иеромонаха Крестовой церкви архиерейского дома Симеона со вложением 5 рублей, с просьбой молитв о скончавшемся в субботу 19 января Петре Петровиче Занине⁸⁵, о болящей Александре и о в скорби и печали сущих Михаиле и Елисавете, и о нём, иеромонахе Симеоне, и о Наталии Николаевне Зубовой»⁸⁶.

В этом сообщении примечательны упоминающиеся в нём:

- 1) Иеромонах Симеон (Константин Константинович Стефанов; 15.12.1967 — 7.03.1903) — известный подвижник благочестия тех лет. В Вологде о. Симеон прожил сравнительно недолго — около семи лет, но оставил глубокий след. В воспоминаниях отмечается его начитанность в святоотеческой письменности, но особенным призванием о. Симеона было совершение исповеди. По должности иеромонаха Крестовой церкви он принимал исповеди ставленников, но со временем к нему стали приходиться на исповедь и светские люди — множество духовных детей из Вологды и даже из других местностей. На похоронах «за гробом шла многочисленная масса народа,

83 *Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 255 об. — 256.

84 Местный отдел // Вологодские губернские ведомости. 1895. № 28. С. 4.

85 Вологодский купец, много занимался благотворительностью. См. вологодские адрес-календари.

86 *Андроник (Трубачёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов), старец московского Донского монастыря. С. 217.

- каковую Вологда едва ли видала когда-нибудь ранее». Лично он едва ли хорошо знал епископа Антония, поскольку перешёл на службу в Вологодскую епархию лишь осенью 1895 г.
- 2) Наталья Николаевна Иваницкая (в девичестве Зубова; ок. 1838⁸⁷ — после 1919) набожная благочестивая дворянка, «старица», как называет её еп. Неофит (Следников)⁸⁸, пользовавшаяся большим уважением среди вологодского духовенства. Состояла членом общества Всемилошного Спаса. На старости лет ослепла, но продолжала благотворить от трудов своих рук для нужд русских солдат⁸⁹. 30 апреля 1880 г. она вступила в брак⁹⁰ с Николаем Александровичем Иваницким (1847–1899), вологодским писателем, поэтом, ботаником и краеведом-фольклористом. Но, как пишет биограф Н. А. Иваницкого С. Ю. Баранов, «брак оказывается неудачным»⁹¹, и весьма скоро после его заключения беспокойный поэт снова отправился в странствия, так что вместе они практически и не жили. Как мы узнаём из письма к архиеп. Никону (Рождественскому) бывшего секретаря архиерея Ивана Белянкина, весной 1918 г. Н. Н. Иваницкая очень бедствовала: «В очень бедственном положении находится слепая старица Наталья Николаевна Иваницкая-Зубова. Она не имеет никаких средств к жизни и содержится на добровольные даяния знающих её. Матронушка счастливее её в этом отношении, потому что может просить и ей подадут, а несчастная слепая старица лишена этого и по состоянию здоровья и по застенчивости»⁹². Упоминается в Исповедных ведомостях 1919 г.⁹³.

Разговор Н. А. Ильинского с еп. Антонием имел необычное продолжение: «Архиерей опять порывисто встал с места и забегал о комнате:

- 87 Исповедная ведомость Покровской Козленской церкви г. Вологды за 1866 и др. годы // ГАВО. Ф. 1063. Оп. 1. Д. 849.
- 88 См.: Молитвенник к Богу усердный. Вологда, 1916.
- 89 Официальные сообщения // ВЕВ. 1916. № 3. С. 79; 1917. №1. С. 7.
- 90 Метрическая книга Покровской Козленской церкви г. Вологды за 1875–1885 гг. // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15053. Л. 290 – 290 об.
- 91 Баранов С. Ю. Иваницкий Николай Александрович // Культура в Вологодской области. URL: <http://cultinfo.ru/literature/early-writers-ologda/ivanitsky-nikolay.php>
- 92 Письмо Ивана Белянкина к Никону (Рождественскому) от 18 апреля 1918 г. // ОР РГБ. Ф. 765. К. 7. Ед. хр. 42. Л. 6.
- 93 Исповедная ведомость Покровской Козленской церкви г. Вологды за 1919 г. // ГАВО. Ф. 1063. Оп. 1. Д. 860. Л. 6 об.

«Эх, уж эта мне ваша любовь, вот она где у меня сидит», показывая на затылок, кричал он. «Эх, уж эти мне ярославцы, они роют мне яму, я им покажу, узнают они — кто я». Намёк был очевидно на ректора. «Меня обвиняют, что я ничего не делаю, а посмотрите-ка, весь кабинет завален делами. Вот и теперь я просматриваю дело о связи свящ. Малевинского с одной крестьянской девицей. Дело очень большое. Да вот я прочитаю вам его», и с этими словами он прошёл в кабинет»⁹⁴.

Ярославцем действительно был прот. Иоанн Лебедев, но имелся в виду вероятно и ярославский владыка Ионафан, тем более что обвинение в «ничего не делании» по отношению к епархиальным делам могло исходить скорее от ревизовавшего епархиальное управление архиерея, чем от ректора семинарии.

Далее Ильинский описывает ощущения:

«Я сидел в каком-то столбняке. Что-то как будто ненормальное было и в словах, и в поступках архиерея. “Уж не выпил ли он?”, подумал я. Но ощутить винного запаха мне не удалось, хотя епископ несколько раз очень близко подходил ко мне. Мои размышления прерваны были появлением архиерея, нёсшего из своего кабинета большую кипу бумаг. “Это вот все одно дело, я буду читать, а вы слушайте”. “Ну”, думаю, “совсем я пропал, ведь такое дело и к утру не кончишь”. С тоскливым чувством я смотрел на архиерея-чтеца и в то же время старался вникнуть в смысл читаемого. Епископ читал уже третий лист и все время бросал на меня внимательные взоры. “Устанет же наконец”, утешал я себя. “А ну, как заставит меня читать?” И опять уныние напало на меня. “Какой бы предлог выдумать, чтобы уйти поскорей?” Но в это время, как бы сочувствуя моему положению, пришло на помощь небо: раздался довольно сильный удар грома. Я встал. “Что вы? Испугались? Вы видите, чтобы только поверхностно прочитать это дело, (л. 256 об.) потребуется просидеть всю ночь” и при этих словах он бросил все бумаги на пол. “Ну, с Богом, только если застанет вас дождь, то возвратитесь обратно ко мне”, — благословляя меня, сказал мне пр[еосвящен]ный Антоний. Я почти бегом направился домой, тем более что начал уже накрапывать дождик.

Итак, зачем же меня вызывал епископ? Доклада моего он почти не выслушал. Более двух часов я пробыл у него, слушая то хвастливые, то грозные речи.

94 Ильинский Н. А. Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 256.

В мае месяце получено было частное известие, что епископа Антония решено уволить на покой. Официально это известие подтвердилось только около половины июня, когда Пр[еосвящен]ный Антоний был уволен от управления Вологодской епархией, с назначением его в Ростовский Яковлевский монастырь на правах настоятеля этого монастыря. Здесь он пробыл недолго. Его перевели в число братии Донского монастыря в Москве, где он и жил до конца своей жизни»⁹⁵.

С результатами ревизии связывал увольнение на покой епископа Антония и В. К. Лебедев:

«Вследствии разных слухов и отношения Преосвященного Антония к Семинарии, к духовной Консистории, и вообще к делам Епархиального управления, в Вологду неожиданно в половине октября 1894 г. приехали три ревизора: для Епархиального управления Архиепископ Ярославский Ионафан, для семинарии ревизор член Учебного Комитета Петр Ив[анович] Нечаев и для Консистории чиновник Св. Синода Токмаков. Ревизоры пробыли в Вологде несколько дней (дольше всех Нечаев). Между прочим в бытность их в Вологде скончался Император Александр III. После этой ревизии Преосвященного Антония послали управлять (настоятелем) Ростовским Спасо-Иаковлевским монастырем»⁹⁶.

Москва. Арсений (Стадницкий)

О жизни Антония (Флоренсова) в Донском монастыре сохранилось много воспоминаний. Позволим себе привести лишь одно, не вошедшее в книгу игумена Андроника, упоминание о нём епископа Арсения (Стадницкого).

13 апреля 1902 г., третий день Пасхи:

«На третий день, тоже по обыкновению, поехал в Москву для официальных визитов. Митрополит⁹⁷ обыкновенно служит в этот день в Чудовом монастыре, а после литургии обед — для архиереев. Так и теперь было, только вдруг неожиданно, точно из земли, появился вездесущий “сын человеческий”, т. е. В. К. Саблер, которого я не видал три года. Он сообщил, что в Великую Субботу умерли два архиерея:

95 Ильинский Н. А. Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 256 об. — 257.

96 Воспоминания В. К. Лебедева // ВГИАХМЗ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 7. Л. 268 об. — 269.

97 Митрополит Владимир (Богоявленский).

Модест, архиепископ Волынский, и Сергей, епископ Астраханский. Бывший при этом, живущий на покое в Донском монастыре, епископ Антоний, когда-то викарий из Волыни, человек нервно-болезненный, стал говорить Саблеру в полусерьёзном тоне, что теперь ему, как бывшему викарию Модеста, должны предложить эту кафедру»⁹⁸.

В других местах дневника епископ Антоний характеризуется как «человек не совсем нормальный»⁹⁹ и «что называется, развинчен по всем швам»¹⁰⁰.

Примечательно, что и Антоний (Флоренсов) оставил воспоминания об этом обеде, но совсем в другой тональности.

«В 11 ч. поехал я в Чудов монастырь на обед к митрополиту Владимиру, на обеде был проездом из Петербурга в своё имение Тульской губ. Владимир Карлович Саблер, он сообщил, что в Великую Субботу в 4 ч. вечера скончался архиепископ Модест в Житомире и в тот же день скончался в Астрахани епископ Сергей. Царство им небесное. С В. К. был разговор о семинарии, что её из Кременца не следует переводить в Житомир»¹⁰¹.

Кроме того, замечателен контраст восприятия владыки Антония вологодским духовенством и московскими обывателями. Для последних епископ на покое (а отчасти и в опале) был старцем — чудотворцем и прозорливцем. Недоумение по этому поводу вологжан передают воспоминания В. К. Лебедева, участника Церковного собора 1917–1918 гг.:

«Замечательно, в Москве Преосвященный Антоний пользовался у многих любовью и слыл даже за ясновидящего, многие приходили к нему за советами. Здесь он скончался 20 Февраля — 5 Марта 1918 г. во время заседания в Москве собора; и мне пришлось быть на погребении Епископа Антония. Отпевал его Архиепископ Антоний (Храповицкий) с другими иерархами при большом стечении народа»¹⁰².

98 *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. Т. 2. 1902–1903. М., 2012. С. 36.

99 Там же. С. 53.

100 *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. Т. 1. 1880–1901. М., 2006. С. 368. [Понедельник 6 ноября].

101 *Андроник (Трубачёв), игум.* Епископ Антоний (Флоренсов), старец московского Донского монастыря. С. 273.

102 Воспоминания В. К. Лебедева // ВГИАХМЗ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 7. Л. 269.

Заключение

Практически все исследования, касающиеся фигуры епископа Антония (Флоренсова) (см. обзор в начале статьи), следуют его схематичному «послужному списку», предложенному о. Андроником (Трубачёвым) ещё в статье 1981 г., а именно после успешной службы викарием Волынской епархии епископ Антоний становится правящим Вологодским архиереем, в Вологде он сталкивается с плачевным положением в семинарии и в епархии в целом, берётся (может быть, несколько резко) за улучшение дел в епархии, но сталкивается с противодействием викария епископа Великоустюжского Варсонофия. Приехавшая комиссия удаляет Варсонофия и оправдывает Антония. Однако через небольшое время он заболевает и уходит настоятелем в Спасо-Яковлевский монастырь, но здоровье его не поправляется, и он уходит на покой в московский Донской монастырь¹⁰³.

Дневниковые записи и личная переписка современников еп. Антония, сохранившаяся в архивах, показывают, что деятельность вл. Антония не была столь однозначна и воспринималась разными людьми по-разному. В Волынской семинарии он имел глубокий конфликт с ректором архимандритом Симеоном, принёсший много неприятностей обеим сторонам. Ещё более масштабным оказался конфликт со значительной частью местного духовенства в Вологде. Из приведённых нами упоминаний выясняется, что в противостояние это были вовлечены и семинария, и викарий, и консистория. По всей вероятности, выводы экстренной ревизии были столь неблагоприятны для епископа Антония, что он и был уволен «на покой».

Можно со значительной уверенностью говорить, что решение комиссии принималось в первую очередь из-за полного отсутствия у Антония (Флоренсова) столь необходимых для архиерея синодального периода административных талантов, о чём также мы находим подтверждение в свидетельствах современников.

Вместе с тем, даже приведённые нами по большей части отрицательные характеристики и свидетельства людей, относившихся к епископу Антонию без особого расположения, дают нам почувствовать, притягательность личности Антония (Флоренсова): его открытость и доброжелательность к малознакомым людям, его гуманистический подход к педагогике, проницательность и значительную эрудицию. Явно

103 Андроник (Трубачёв), игум. Епископ Антоний (Флоренсов) – духовник священника Павла Флоренского // ЖМП. 1981. № 9. С. 71–77.

вредили его служению нервно-болезненное устройство духа и неловкость епископа как начальника над множеством пасомых.

Впрочем, народное почитание и уважение епископа Антония со стороны большинства верующих прослеживается уже с Волыни и особенно из Вологды.

Архивные материалы

Ильинский Н. А. Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 1–2.

Лебедев В. К. Воспоминания // ВГИАХМЗ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 7.

Письма Н. И. и И. Н. Суворовым // ВГИАХМЗ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 25.

Симеон (Покровской). Письма архиепископу Савве (Тихомирову) // ОР РГБ. Ф. 262. Оп. 1. Д. 53.

Формулярный список епископа Антония (Флоренсова) // РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 115.

Клировые ведомости села Александров Гай за 1892 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 19. Д. 132.

Клировые ведомости села Тяглое Озеро за 1894 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 17. Д. 247.

Клировые ведомости села Кобельма за 1903 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 18. Д. 213.

Источники

Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. Т. 2. 1902–1903. М.: ПСТГУ, 2012.

Вологда (от нашего корреспондента) // Московский листок. 1895. № 192. С. 3.

Вологжанин. Из Вологды. (От нашего корреспондента. Письмо в редакцию) // Русское слово. 1897. № 121. С. 3.

Ельчанинов А. Епископ-старец. (Воспоминания об епископе Антонии Флоренсове) // Путь. 1926. № 4. С. 121–128.

Известия и заметки // Церковный вестник. 1894. № 17. С. 269–270.

Матюшенский М. И. От бурсы до снятия сана. СПб.: Север, 1908.

Савва (Тихомиров), архиеп. Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 9: 1891–1896. Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегирёвой, 1911.

Список лик, служащих в духовно-учебных заведениях Вологодской епархии в начале 1900–1901 учебн. года // ВЕВ 1900. № 18. Официальная часть. С. 306–310.

Литература

Андроник (Трубачёв), игум. Епископ Антоний (Флоренсов), старец московского Донского монастыря. Сергиев Посад: Изд. МДА, 2019.

Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии 1819–1920-е гг. Т. 3.

Киев: Изд. отдел Украинской Православной Церкви, 2019.

Богданова Т. А. Владимир (Благодарумов) // ПЭ. 2004. Т. 8. С. 649–650.

Боченков В. В. Епископ Михаил (Семёнов) // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 657.

Розанов Ю. В. Старец Антоний (Флоренсов) и декаденты // Учёные записки Петрозаводского государственного университета. Сер.: Общественные и гуманитарные науки. 2015. № 7 (152). С. 63–68.

Приложение. О приезде епископа Антония в Вологду

«О приезде еписк[опа] Антония в Вологду я передам рассказ очевидца.

Накануне своего приезда епископ телеграммой просил бывшего в Вологде викария, преосвящ[енного] Варсонофия не начинать до него литургии, так как намерен был служить сам. Викарий и весь сонм духовенства ко времени прибытия поезда были уже на вокзале. Как произошла самая встреча, неизвестно. Рассказывали только, что с первых же слов новоприбывший владыка сделал замечание викарию за то, что он самовольно отлучался из Вологды в Устюг летом. Заехать ко Спасу, по обычаю всех вновь прибывающих в Вологду, владыке не пришлось, так как давно уже было время служить литургию, так что прямо с вокзала он и направился в Успенский собор. Служили вместе оба преосвященные. Все служащие обратили внимание на особенную торопливость преосв[ященного] Антония в служении и на манеру употреблять дикирий и трикирий. Последнее особенно как-то неловко выходило у него. Преосвященный Варсонофий говорят какую-то остроту отпустил на этот (л. 99) счет, заставившую всех сослуживших засмеяться. После литургии Владыка приветствовал присутствовавшую в храме паству речью, в которой особенно отметил некоторую необычайную [черту?] назначения его на Вологодскую кафедру, состоявшую в том, что в тот самый день, когда скончался покойный епископ Израиль, он сам был тяжело болен и также готовился к отходу в вечность. Речь епископа Антония особенного впечатления не произвела, а манера служения произвела впечатление далеко не выгодное для него. Особенно не понравилось вологжанам, привыкшим к чинности и плавности служения покойного преосвящ. Израиля то, что еп. Антоний никак не может стоять покойно: переминается с ноги на ногу, склоняется всем корпусом то на одну, то на другую сторону, то назад, то наперед, возгласы говорит слишком торопливо, благословляет так, что нет возможности разобрать — благословение ли он преподает или делает какой-то недовольный жест рукой, а что всего более не понравилось, так это то, что Владыка худо крестится, (л. 99 об.) выходит тоже что-то не похожее на крестное знамение. Конечно в существе дела это все мелочи, но такие мелочи, которые много способствовали невыгодности общего впечатления. Все однако с первого же взгляда решили, что Владыка больной человек. Прямо тут мне, при выходе из церкви, высказывалось, что ненадолго-де приехал новый

архиерей, недолго наживет. После литургии все сослужившие были приглашены в архиерейские покои. Здесь произошел небольшой эпизод курьезного характера. Когда чай был кончен, гости встали, чтобы откланяться, но Владыка остановил, попросив остаться, что “нужно-де подкрепиться после служебных трудов и чем-ниб[удь] более существенным, нежели чай”, и при этом обратился к эконому, тут же бывшему, с приказанием распорядиться на счет закуски. Эконом, не предвидевший подобного обстоятельства и знавший, что никаких запасов на сей предмет нет, и доложил, что извините, мол, Ваше Пр[еосвященст]во, у нас ничего не приготовлено. Владыке это не понравилось. “Как, ужели в архиерейском доме не найдется куска пирога или хотя какой-ниб[удь] икры и бутылки вина? Идите и распорядитесь сейчас же!” Старик, делать нечего, пошел. Многие из присутствовавших также знали, что хотя эконом и ушел, однако толку из этого никакого не выйдет, а потому чувствовали себя не особенно ловко. Выручил из беды викарий. Подозвал к себе протодиакона и шепчет ему на ухо: “Уведи ты их, Христа ради, ничего тут у них (т. е. в архиер. доме) нет, и меня-то с голоду заморили”. Протодиакон передал это архимандриту и тот снова стал собираться, а за ним и другие. Владыка, должно быть, уже сообразил в чем дело и более не удерживал. Так первая попытка Владыки угостить своих новых сослуживцев и не удалась. Что далее было между преосв[яще]нным Антонием и Варсонофием — осталось, конечно, между ними, но только Варсонофий не остался даже ночевать под одной кровлей с епископ. Антонием, в тот же вечер укатил в Устюг.

На другой день состоялось представлением городского духовенства.

Сидим мы, рассказывал ректор, в гостиной — (л. 100 об.) слышу в зале шелест, движение и сдержанный шепот. Выглянул в дверь — вижу собралось все духовенство с благочинными во главе, один из них с образом, а другой с хлебом и солью на серебряном блюде. Благочинный Лоцилов, вижу, делает какие-то знаки, как будто хочет что-то сказать. Выхожу — что скажете? “Сделайте милость, скажите от духовенства приветствие Владыке, собрались вот, а говорить никто не берется”. Хорошо... Вышел и Преосвященный. Сказал ему несколько слов от лица духовенства, а сам отошел к сторонке и стою, интересно послушать. Как и следовало ожидать — архипастырь встретил духовенство речью. Начал с того, что он сын причетника и изложил самым подробным образом свою биографию, причем ясно была проведена одна мысль, что он человек необыкновенный.

И родители его — люди необыкновенные. “Отец причетник, но какой это человек? Это был человек умнейший. Он был отличный певец, превосходно читал. Он был художник — играл на гуслях, он был живописец. Я глубоко чту его память. Я так уважаю его, что и теперь всякому причетники окажу более внимания и снисхождения, чем священнику. Отец мой и тем (л. 101) человек необыкновенный, что он бесов изгонял!..” Долго в этом же роде продолжал архиерей, высказал между прочим, что он также обладает даром изгонять бесов, что он прозорлив, что он с первого взгляда может узнать душу человека, что достаточно только ему взглянуть в глаза и он уже будет знать, кого он пред собой видит. Дошла речь и до болезненности Владыки. Высказывал он, что давно уже болен. Излагая свою биографию, он коснулся обстоятельств своей семейной жизни. “Когда я был преподавателем Симбирской семинарии, мне стали предлагать священническое место в соборе. Предлагал протоиерей Кафедральный, а у него была дочь. Протоиерей этот был также замечательный человек! Я и женился на его дочери и поступил в собор в священники. Жена моя была больная, неизлечимо больная. Только год я жил с ней как с женой, а все остальное время — лет шесть — как брат с сестрой. Наконец она умерла. Когда я овдовел, мне стали предлагать монашество, стали убеждать меня постричься, но я слышать не хотел. Так прошло много времени, меня убеждали, а я не хотел, только вдруг заболел, тяжело (л. 101 об.) заболел холерой и вот тут-то дал обет: ‘Господи, если я выздоровею, то приму монашество и всего себя посвящу на служение Тебе!’ Выздоровел и принял монашество. Я и теперь страдаю болезнью позвоночника и ужасным малокровием и при том я человек крайне нервный. Опасностей никаких я не боюсь и бесов не боюсь, но боюсь неожиданностей”. При этих словах Владыка снял с себя клубок и поставил на угольный столик под иконою, на лево от входной в гостиную двери. Едва-едва успел он сделать несколько шагов от столика, как висевшая над ним икона (громкая икона — изображение Распятия на холсте в массивной золоченой ризе) грохнулась на пол, задев даже верхним краем рясу Пр[еосвящен]ного. На всех присутствовавших обстоятельство это произвело весьма сильное впечатление, не говоря уже о самом Вл[ады]ке, который в первые минуты казался глубоко пораженным происшедшим. У многих, как после сказывали, невольно родилась мысль, что где это падение предвещает. Ту же мысль высказал и Пр[еосвящен]ный. Причина падения иконы так и осталась невыясненной. Когда ее подняли, клубок Пр[еосвящен]ного оказался (л. 102) сплюснутым.

Оправившись, Владыка снова принялся продолжать свою речь. Было высказано, что он — юрист, прекрасно знает законы и без справки в законах никогда не решит ни одного дела; он прекрасный администратор и настолько хорошо знает все даде, что может читать не только то, что пишется в представленных ему бумагах, но — и это главн[ым] образом — он может читать между строк; он опытный педагог, в этом смысле он враг установившейся системы воспитания и обучения и каких бы то ни было наказаний в воспитательной деятельности подведомственных учебных заведений он не потерпит; исправлять воспитанников, допустивших какой-нибудь проступок, следует только убеждением и лаской. “Нашалит мальчик — позову его к себе, напою чаем, закормлю конфетами и непременно всегда достигну того, что он исправится”, дурные баллы по успехам — это абсурд! Как учитель ставит дурной балл ученику? За что ставит? За то, что он не знает урока. А почему ученик не знает урока? Потому что (л. 102 об.) учитель не научил его, потому что учитель не объяснил ему урока! Значит, учитель ставит дурной балл не ученику, а себе, именно себе, за то, что он плохой учитель, что не умеет научить ученика!! Мало того — он ставит дурной балл мне — архиерею, за то, что я терплю такого неспособного учителя, который не может научить ученика так, чтобы он удовлетворительно знал урок!!! (Это было сказано с особенной, все возрастающей интонацией и сильными жестами). В заключение своего рассуждения о педагогии Владыка решительно высказал, что он не допустит каких бы то ни было наказаний в учебных заведениях, а учителей, ставящих ученикам неудовлетворительные баллы, будет иметь на худом счету. Было, однако, высказано и несколько симпатичных мыслей. Так, Вл[ады]ка заявил, что в своем управлении епархией он глав[ным] образом будет заботиться об участи вдов и сирот. “Явится ко мне благочинный, первым делом вопрос ему: много ли у тебя в округе вдов и сирот, как они живут, чем существуют, получают ли пособие, сколько именно и откуда, заботится ли о них благочинный”.

С тяжелым чувством представлявшееся (л. 103) духовенство вышло из келлий архиерейского дома.

О выезде епископа Антония из Вологды и его проходах рассказывали много интересного, но помещать эти рассказы в настоящих воспоминаниях воздерживаюсь, ибо нахожу, что личность епископа Антония по моему мнению обрисована достаточно» (*Ильинский Н. А.* Из далёкого прошлого // ГАВО. Ф. Р-5250. Оп. 1. Д. 2. Л. 99 — 103 об.).

ВОПРОС О СТРОИТЕЛЬСТВЕ АНЧУЛЬСКОЙ ЧАСОВНИ В 1914 Г. И ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В ХАКАССКО- МИНУСИНСКОМ КРАЕ

Владимир Викторович Бельский

кандидат богословия
руководитель Международного отдела Московской духовной
академии
преподаватель кафедры церковной истории Московской духовной
академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
b_volodimir@mail.ru

Для цитирования: *Бельский В. В.* Вопрос о строительстве Анчульской часовни в 1914 г. и православная миссия в Хакасско-Минусинском крае // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 220–229. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.011

Аннотация

УДК 27-9 (271.22)

Статья посвящена жизни и деятельности хакасского миссионера священника Симеона Тормазакова в контексте миссии в Хакасско-Минусинском крае в начале XX в. В указанное время данный регион, населённый коренными народами (хакасами и шорцами), был разделён между двумя епархиями (Томской и Енисейской), однако в силу специфики административного деления и особенностей хозяйственно-культурного типа границы между епархиями были весьма условны, в результате чего население одних и тех же улусов окормлялось и томским, и енисейским духовенством. Автор уделяет особое внимание вопросу о строительстве молитвенного дома (часовни) в улусе Анчул (ныне Таштыпский район Республики Хакасия). В 1914 г. по инициативе жителей указанного улуса и миссионера Алтайской духовной миссии иерея Иоанна Штыгашева была предпринята попытка строительства часовни, однако эта инициатива встретила сопротивление со стороны священника Енисейской епархии (к которой относился Анчул в территориальном плане) Симеона Тормазакова. Недоразумение было урегулировано и не перешло в стадию конфликта: руководство Алтайской миссии признало правоту отца Симеона. Всё это привело к прекращению практики «двойного окормления» инородцев Минусинского уезда.

Ключевые слова: священник Симеон Иванович Тормазаков (Тормозаков), священник Иван Матвеевич Штыгашев, каноническая территория, Енисейская епархия, Томская епархия, Алтайская духовная миссия, православие в Сибири, христианизация, миссионеры, коренное население Хакасии, Анчул.

The Question of Building a Chapel in Ulus Anchul (1914) and Orthodox Mission in Khakass-Minusinsk Region

Vladimir V. Belsky

PhD in Theology

Head of International Department at the Moscow Theological Academy

teacher at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

b_volodimir@mail.ru

For citation: Belsky, Vladimir V. "The Question of Building a Chapel in Ulus Anchul (1914) and Orthodox Mission in Khakass-Minusinsk Region". *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 220–229 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.011

Abstract. The article is devoted to the life and work of the Khakass missionary priest Simeon Tormazakov in the context of the mission in the Khakass-Minusinsk region at the beginning of the XX century. At that time, this region, inhabited by indigenous peoples (Khakass and Shors), was divided between two dioceses (Tomsk and Yenisei), however, due to the specifics of the administrative division and features of the economic and cultural type, the boundaries between the dioceses were very arbitrary, as a result of which the population the same uluses were cared for by both the Tomsk and the Yenisei clergy. The author pays special attention to the issue of building a prayer house (chapel) in the Anchul ulus (now the Tashtyp district of the Republic of Khakassia). In 1914, at the initiative of the inhabitants of the aforementioned ulus and the missionary of the Altai mission, priest Ioann Shtygashev, an attempt was made to build a chapel, but this initiative met with resistance from the priest of the Yeniseisk diocese (to which Anchul belonged in territorial terms) Simeon Tormazakov. The misunderstanding was resolved and did not develop into a conflict stage: the leadership of the Altai mission acknowledged that Father Simeon was right. All this led to the termination of the practice of «double care» of foreigners in Minusinsk district.

Keywords: priest Simeon Tormazakov (Tormozakov), priest Ivan Matveevich Shtygashev, canonical territory, Yeniseysk diocese, Tomsk diocese, The Altai mission, Orthodoxy in Siberia, the Christianization; missionaries, indigenous people of Khakassia, Anchul.

В настоящее время значимость деятельности Алтайской духовной миссии (1830–1919) в процессе христианизации и изменения хозяйственно-культурного типа коренного населения Южной Сибири является неоспоримым фактом¹. В конце XIX — начале XXI в. деятельность Алтайской духовной миссии стала объектом всестороннего изучения. Опубликованы и продолжают публиковаться архивные материалы, статьи, монографии по истории Алтайской духовной миссии, защищаются диссертации, выходят в свет исследования по персоналиям выдающихся алтайских миссионеров. При этом некоторые деятели Алтайской духовной миссии остаются за пределами внимания историков. Между тем изучение биографии и служения таких малоизвестных миссионеров является актуальным и важным. Создание их биографических портретов позволит не только дополнить общую картину алтайского миссионерства, но и понять, как усилиями этих рядовых тружеников шёл процесс просвещения коренного населения Сибири.

Среди таких незаслуженно забытых алтайских миссионеров выделяется фигура священника Симеона Ивановича Тормазакова (ок. 1872 г.² — после 1924 г.). Жизнь и деятельность этой личности представляет научный интерес не только потому, что отец Симеон внёс большой вклад в распространение христианства в рамках работы Алтайской духовной миссии, но и потому, что исследование биографии этого миссионера позволит пролить свет на то, как складывались судьбы алтайских просветителей после 1917 г. Деятельность других миссионеров из коренного населения — священника И. М. Штыгашева, священников (отец и сын) Н. Ф. и В. Н. Катановых — относительно хорошо изучена,

- 1 См., например: Отчёт Алтайской и Киргизской миссий за 1887 г. // ТоЕВ. 1888. № 7 (1 апреля). С. 15–17 (2-я пагин.); *Асочакова В. Н.* Этнокультурные последствия христианизации коренного населения Хакасско-Минусинского края (XVII–XIX вв.) // Сибирь многонациональная. Материалы Сибирского исторического форума. Красноярск, 24–25 октября 2018 г. Красноярск, 2018. С. 63.
- 2 Точная дата рождения отца Симеона неизвестна. Прот. Георгий Крейдун указывает 1871 г. (*Крейдун Ю. А., прот.* (сост.) Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии: Сборник архивных документов. Барнаул, 2016. С. 184). Однако, на наш взгляд, ближе к истине будет 1872 г. Согласно «Справочной книге по Томской епархии за 1909/10 год», священнику Симеону Тормазакову 38 полных лет (см.: Справочная книга по Томской епархии за 1909/10 год с дополнениями и изменениями в личном составе священно-церковно-служителей по 1 марта 1911 г. Томск, 1911. С. 82). В той же книге указано, что родившийся 1 октября 1835 г. митрополит Макарий (Невский) — 75-ти лет отроду (Там же, с. 1). Это позволяет заключить, что представленные в данном источнике сведения ориентируются на конец 1910 (до 1 октября) — начало 1911 г. (до 1 марта). Путём элементарных вычислений получаем год рождения о. Симеона — 1872/1873.

когда как миссионерские труды отца Симеона Тормазакова остаются за пределами интереса исследователей. А ведь наличие священников коренной национальности являлось ярким показателем христианизации местного населения³. Разумеется, данная статья не претендует на совершенную полноту охвата всех источников (многие из них ещё предстоит изучить), тем не менее она будет первым специальным исследованием по жизни и деятельности отца Симеона.

Семён Иванович Тормазаков происходил из инородцев. Фамилия Тормазаковых (другое написание — Тормозаковы) принадлежит к хакасскому роду (*хак.* сөөк букв. «кость») табан, причисленному государственными властями Российской империи к Бельтирскому административному «роду»⁴. По окончании курса Бийского катихизаторского училища поступил на службу учителем Матурской миссионерской школы, где трудился с 1897 по 1905 г.⁵. Отношения с местным населением, по-видимому, сложились непростые: построенная священником И. М. Штыгашевым школа пришла в упадок, жители аалов практиковали шаманизм при полном попустительстве местной администрации. Отец Иоанн Штыгашев так характеризовал эту ситуацию в своих записках:

«Напр. Мрасский учитель Тормозаков мне жаловался, что будто в самом стане Мрасс[кого] Отделения инородцы уже начали камлать. Когда же Тормозаков стал порицать это, то против него выступил некто инор.[одческий] писарь В., говоря: “Разве вы не читали, что ныне Высочайше объявлена свобода вероисповедания!?” Вообще, эти писари умеют сеять плевелы среди пасомых миссий»⁶.

27 января 1905 г. Симеон Иванович вступает в духовное звание и определяется псаломщиком в Мрасское отделение Алтайской духовной миссии. 14 сентября 1907 г. над С. И. Тормазаковым совершается диаконская, а 28 октября — иерейская хиротонии. Местом служения отца Симеона священноначалие определяет Троицкую Усть-Анзасскую церковь того же миссионерского стана. От этого периода до нашего

3 Краткие биографические сведения о священнике Симеоне содержатся в книге протоиерея Георгия Крейдуну (см.: *Крейдун Ю. А., прот.* (сост.) Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии: Сборник архивных документов. Барнаул, 2016. С. 184) и А. Н. Гладышевского (см.: *Гладышевский А. Н.* К истории христианства в Хакасии. Абакан, 2004. С. 62).

4 *Бутанаев В. Я.* Происхождение хакасских родов и фамилий. Абакан, 1994. С. 68.

5 Справочная книга по Томской епархии за 1909/10 г. С. 82.

6 *Штыгашев И. М., свящ.* Записки матурского миссионера за 1905 г. // *Крейдун Ю. А., прот.* (сост.) Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии. С. 129.

времени остались миссионерские записки отца Симеона, хранящиеся в Государственном архиве Алтайского края⁷. В 1913 г. миссионер Мрасского отделения Алтайской духовной миссии священник Симеон Тормазаков переходит в ведомство Енисейской епархии. 10 июня того же года епископ Енисейский и Красноярский Никон (Бессонов) определяет ему местом служения Больше-Сейский инородческий приход Минусинского уезда⁸, где отец Симеон прослужит до 1919 г. Большая Сая принадлежала к особому типу крупных населённых пунктов, которые к концу XIX в. основали представители обрусевшей группы коренного населения. Специфика этой группы заключалась в том, что, будучи потомками от смешанных браков её представители продолжали числиться инородцами. То же касалось и хозяйственного-культурного типа: в планировке улиц, архитектуре, образе жизни и хозяйстве в конце XIX в. наблюдались характерные черты как хакасского улуса, так и русской деревни⁹. В свете этого факта наименование больше-сейского прихода «инородческим» видится не вполне корректным. Строительство храма в Большой Сее началось в 1910 г. при финансовой поддержке графини С. С. Игнатъевой¹⁰, вдовы бывшего иркутского генерал-губернатора, убитого в 1906 г. Собственно, в этот период происходит казус, ставший предметом данной статьи. Случай этот описан в отчёте Алтайской духовной миссии за 1914 г. Чтобы понять в контекст данного казуса, приведём обширный отрывок из отчёта полностью.

«Инородец Тимофей Шульбаев, человек весьма религиозный, побывавший во многих обителях России и Востока, лично знакомый с Владыкою Митрополитом Московским, своим трудом основавший матурскую общину, на собственные средства и средства добродетельных деятелей пожелал на своей родине, в улусе Анчуле, выстроить молитвенный дом. Шульбаев обращается к о. Иоанну Штыгашеву, через которого устроилась Матурская община и которого жители Анчула считали своим священником, потому что постоянно видели его у себя. О. Иоанн, исходя из той мысли, что земли улуса Анчула принадлежат Кабинету Его Величества и считаются Кузнецкого уезда, обратился за разрешением постройки молитвенного дома

7 Записки миссионера отделения Алтайской духовной миссии священника Семена Тормозыкова // ГАКК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 134.

8 Официальная хроника // ЕЕВ. 1913. № 13. С. 1.

9 Бутанаев В. Я. Социально-экономическая история хакасского аала (конец XIX – начало XX в.). Абакан, 1987. С. 17.

10 Гладышевский А. Н. К истории христианства в Хакасии. С. 62.

к нам. Разрешение дано, и Шульбаев приступает к исполнению своей мысли. Нам же при разрешении постройки, конечно, и на мысль не приходило, что мы вторгаемся в чужую епархию, думая, что Анчул есть отделение Матурского отделения. О. Семен Тормозаков повел дело об этой постройке совершенно иначе. Доносит своему епархиальному Архиерею, что о. Иоанн Штыгашев вторгается в чужую епархию, уполномачивая Штыгашева строить молитвенный дом без ведома местной епархиальной власти. Возникает неприятная для нас переписка, результатом которой явилось то, что Шульбаев отказался от задуманной постройки, а о. Штыгашеву предписано не вмешиваться в дело Сейского прихода. Таким образом, из-за излишней щепетильности и горячности Сейского священника жители аила Анчул лишились молитвенного дома, построить который им придётся самим или искать иного благодетителя»¹¹.

Матурская церковь, в которой служил отец И. Штыгашев, являлась самым восточным станом Алтайской миссии, но находилась уже на границе с Минусинским уездом Енисейской губернии, а значит и в Енисейской епархии. Положение было таковым, что Кийский улус и Анчул, принадлежа Минусинскому уезду, географически находились ближе к Матуре, нежели к Большой Сее. До основания храма в последней ближайшим приходом Енисейской епархии вообще был Усть-Есинский приход, священником которого был выдающийся миссионер, брат первого хакасского учёного отец Николай Катанов. Осознавая пастырскую ответственность за эти улусы, священник Иоанн Штыгашев писал:

«Матурскому священнику быть совершенно равнодушным в отношении Минус. инородцев никак нельзя, ибо они тесно связаны и перемешаны с нашими инородцами — Кузнецкими»¹².

Можно предположить, что такая практика «двойного окормления» населения указанных аалов устраивала и священника Николая Катанова. Нередко отец Иоанн направлял жителей этих населённых пунктов к усть-есинскому священнику. Ситуация кардинальным образом изменилась, когда был открыт Больше-Сейский приход, куда был назначен священник Симеон Тормозаков.

11 Отчёт Алтайской духовной миссии за 1914 г. // ГАТОО. Ф. 184. Оп. 1. Д. 25. Л. 15. Весь текст отчёта публиковался в Томских епархиальных ведомостях. Прочитированный отрывок находится в 11 номере за 1915 год (см.: ТоЕВ. 1915. № 11 (1 июня). С. 456–458).

12 *Штыгашев И. М., свящ.* Записки Матурского миссионера за 1905 г. // Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии / сост. прот. Ю. А. Крейдун. С. 123.

Из отчёта следует, что представители Алтайской духовной миссии признали неправомочность действий матурского священника и формальную правоту большесейского настоятеля. В то же время нареkanie со стороны руководства миссии вызвало у отца Симеона негативное отношение к бывшему наставнику. В отчёте сделан акцент на том, что постройка молитвенного дома в Анчуле принесла бы пользу населению этого аала¹³. Сомнительно, что священники руководствовались экономическими мотивами: в 1912 г. финансирование миссии возросло благодаря пожертвованию¹⁴, а в 1914 г., когда имел место казус с анчульской часовней, начавшаяся Великая война (если, конечно, указанный случай произошёл после 1 августа) ещё не могла повлиять на материальное благосостояние сибирских священников и их паствы.

Тем не менее можно предположить, что недоразумение (а отчёт Алтайской духовной миссии квалифицирует этот случай именно так) с часовней в улусе Анчуль имело причинами также факторы ментального порядка. В какой-то мере ситуация вокруг строительства анчульской часовни отразила те процессы, которые происходили в сознании российского духовенства в начале XX столетия. Сами алтайские миссионеры, формально признавая свою вину за самовольное возведение культового здания на территории соседней епархии, апеллировали к принадлежности Анчуля к Кузнецкому уезду и (что немаловажно) к землям Кабинета Его Величества¹⁵. Подобное позиционирование императора как главы Российской Церкви и восприятие всей территории Российской империи как подведомственной Синоду было в значительной мере характерно для представителей старшего поколения сибирского православного духовенства, к которому принадлежал и о. Иоанн Штыгашев. С другой стороны, в среде енисейского духовенства находила отклик идея церковных реформ, свидетельством чему может служить экстренный епархиальный съезд Енисейской епархии в 1906 г.¹⁶. В этой связи позиция отца Симеона Тормазакова предстаёт в несколько ином свете, хотя квалифицировать последнего как сторонника церковного обновления нет никаких оснований.

Трудно дать оценку роли личностного фактора в исследуемом случае с часовней. Священник И. М. Штыгашев ссылается на разрешение

13 Отчёт Алтайской духовной миссии за 1914 г. // ГАТОО. Ф. 184. Оп. 1. Д. 25. Л. 14–16.

14 *Каллистрат (Романенко), еп.* Материальное обеспечение Алтайской духовной миссии // ХЧ. 2018. № 7. С. 205.

15 Отчёт Алтайской духовной миссии за 1914 г. // ГАТОО. Ф. 184. Оп. 1. Д. 25. Л. 15.

16 *Малашин Г. В.* Красноярская и Ачинская епархия // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 455.

епископа Енисейского и Красноярского Евфимия (Счастлива)¹⁷, который почил 9 января 1913 г. После его смерти на кафедре был поставлен епископ Никон (Бессонов), который, как известно, впоследствии снял сан и отрёкся от веры¹⁸. Обращает на себя внимание и то, что именно при этом архиерее священник Симеон перешёл из Томской в Енисейскую епархию. Возможно, эскалации конфликта вокруг строительства анчальской часовни способствовала и позиция епископа Никона, который ещё до назначения на Красноярскую кафедру активно занимался политической деятельностью¹⁹. Трудно оценить и мотивацию отца Иоанна Штыгашева. В его эпистолярном наследии сохранилось ходатайство (от 1886 г.) о минусинском священнике Емелиане Маевском, адресованное Н. И. Ильминскому, хотя со временем личное отношение могло измениться. Стоит отметить, что в своих записках отец Иоанн не выразил никаких претензий своему бывшему ученику С. И. Тормазакову по поводу состояния матурской школы²⁰. Так или иначе дальнейшие действия по строительству часовни в Анчуле отцу Иоанну были запрещены руководством миссии.

Вопрос о том, как сложились личные отношения между священниками И. М. Штыгашевым и С. И. Тормазаковым, остаётся открытым. Известно, что отец Симеон участвовал в отпевании отца Иоанна, скончавшегося в 1915 г.²¹ Почти нет информации и о дальнейшей судьбе священника Симеона Тормазакова. В 1919 г. он был перемещён с Больше-Сейского прихода в Таштыпский²². Здесь отец Симеон оставался и после революции и гражданской войны. Свидетельства некоторых источников позволяют заключить, что ещё в 1924 г. он продолжал священническое служение. В докладе уполномоченного Хакасского уездного исполнительного комитета и уездного финансового отдела от 23 декабря 1924 г. читаем:

- 17 Отчёт Алтайской духовной миссии за 1914 г. // ГАТОО. Ф. 184. Оп. 1. Д. 25. Л. 14.
- 18 Об апостасии и дальнейшей антицерковной деятельности Бессонова см.: *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 266–267.
- 19 См.: Никон (Бессонов) // ПЭ. 2018. Т. 51. С. 8.
- 20 *Штыгашев И. М., свящ.* Записки Матурского миссионера за 1905 г. // Крейдун Ю. А., прот. (сост.) Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии... С. 119–120.
- 21 См.: НА РХ. Ф. И-29. Оп. 1. Д. 181. Л. 33 об. — 34, № 7; *Нилогов А.* Метрическая запись о смерти И. М. Штыгашева. URL: <https://abakan-news.ru/2021/07/07/метрическая-запись-о-смерти-и-м-штыгаш/>
- 22 Официальная хроника // ЕЕВ. 1919. № 5. С. 24.

«В Таштыпе проживают попы: Новочадовский — новоцерковник, Тормозаков, совершающий частые поездки в улусы с требами, и наездом бывает Розалиев»²³.

Из этого краткого замечания можно сделать вывод, что священник Симеон Тормозаков скорее всего остался верен канонической Церкви и продолжал исполнять пастырские обязанности в пределах вверенной ему территории.

Выводы

Таким образом, взаимоотношения между деятелями Алтайской духовной миссии и клириками Енисейской епархии в начале прошлого столетия иногда сопровождались эпизодами противоречий и недоразумений. Факторами этих противоречий выступали нечёткое восприятие границы между Кузнецким и Минусинским уездами, этническая и историческая общность коренного населения указанных административно-территориальных единиц и, возможно, личностный фактор. Тем не менее источники не позволяют заключить, что эти противоречия перерастали в конфликты. Священноначалие стремилось к мирному разрешению недоразумений, даже в ущерб инициативам миссионеров. Вероятно, анчальский инцидент положил конец практике «двойного окормления» коренного населения Минусинского уезда силами Алтайской духовной миссии и Енисейской епархии.

Наконец, заметим, что подробности миссионерского и пастырского служения, обстоятельств смерти (не исключено, что мученической) священника Симеона Ивановича Тормозакова требуют дальнейшего изучения.

Источники

Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М.: Московский рабочий, Издательский отдел Всецерковного Православного Молодежного Движения, 1994.

- 23 Из доклада уполномоченного Хакасского уездного исполнительного комитета и уездного финансового отдела Михайлова (с. Усть-Абакан 23 декабря 1924 г.) // Религия и власть на территории Красноярского края. 1920–1991: Сборник архивных документов и материалов / сост. Л. И. Григорьева, А. П. Доброновская (Дворецкая), Е. А. Иванова, И. В. Коняхина, Л. И. Лимаева, О. Р. Сордия. Кн. 1: 1920–1941. Красноярск, 2002. URL: <http://www.memorial.krsk.ru/Articles/2002Dvorecka/04.htm>

- Официальная хроника // ЕЕВ. 1913. № 13. С. 1–2.
- Официальная хроника // ЕЕВ. 1919. № 5. С. 24–25.
- Записки миссионера отделения Алтайской духовной миссии священника Семена Тор-мозыкова // ГАКК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 134.
- Из доклада уполномоченного Хакасского уездного исполнительного комитета и уездного финансового отдела Михайлова (с. Усть-Абакан 23 декабря 1924 г.) // Религия и власть на территории Красноярского края. 1920–1991: Сборник архивных документов и материалов / сост. Л. И. Григорьева, А. П. Доброновская (Дворецкая), Е. А. Иванова, И. В. Коняхина, Л. И. Лимаева, О. Р. Сордия. Кн. 1: 1920–1941. Красноярск, 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.memorial.krsk.ru/Articles/2002Dvorecka/04.htm> (дата обращения: 4.11.2021).
- История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. М.: Наука; Восточная литература, 1993.
- Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии: Сборник архивных документов / сост. прот. Ю. А. Крейдун. Барнаул: Барнаульская духовная семинария; Алтайский дом печати, 2016.
- Отчёт Алтайской духовной миссии за 1914 г. // ГАТюО. Ф. 184. Оп. 1. Д. 25.
- Справочная книга по Томской епархии за 1909/10 год с дополнениями и изменениями в личном составе священно-церковнослужителей по 1 марта 1911 г. Томск: Тип. Приюта и Дома трудолюбия, 1911.
- Томские епархиальные ведомости. 1888. № 7 (1 апреля). 1915. № 11 (1 июня).

Литература

- Асочакова В. Н. Этнокультурные последствия христианизации коренного населения Хакасско-Минусинского края (XVII — XIX вв.) // Сибирь многонациональная. Материалы Сибирского исторического форума. Красноярск, 24–25 октября 2018 г. Красноярск: Резонанс, 2018. С. 62–65.
- Бутанаев В. Я. Происхождение хакасских родов и фамилий. Абакан: Лаборатория этнографии НИС АГПИ, 1994.
- Бутанаев В. Я. Социально-экономическая история хакасского аала (конец XIX — начало XX в.). Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного издательства, 1987.
- Гладышевский А. Н. К истории христианства в Хакасии. Абакан: ООО «Фирма “Март”», 2004.
- Каллистрат (Романенко), еп. Материальное обеспечение Алтайской духовной миссии // ХЧ. 2018. № 7. С. 200–207.
- Малашин Г. В. Красноярская и Ачинская епархия // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 448–464.
- Никон (Бессонов) // ПЭ. 2018. Т. 60. С. 8–9.
- Нилогов А. Метрическая запись о смерти И. М. Штыгашева. [Электронный ресурс]. URL: <https://abakan-news.ru/2021/07/07/метрическая-запись-о-смерти-и-м-штыгаш/> (дата обращения: 5.11.2021).

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

150-ЛЕТНИЙ ЮБИЛЕЙ ЦЕРКОВНО- АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО КАБИНЕТА — МУЗЕЯ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ*

Наталья Ивановна Григорьева

магистр теологии

аспирант 2 года обучения аспирантуры Московской духовной
академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

efrosinyan@ya.ru

Для цитирования: *Григорьева Н. В.* 150-летний юбилей Церковно-археологического кабинета — музея Московской духовной академии // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 230–247. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.012

Аннотация

УДК 069 (27-9) (271.22)

Цель данной работы — хронологически выстроить события, связанные с возникновением музея в стенах Московской духовной академии, определить их значимость для формирования музейного собрания, а также показать вклад профессоров Академии в разработку его концепции и формирование экспозиций. Основным материалом для изучения указанных вопросов стали монографии, статьи в периодической печати дореволюционного периода, материалы архивов библиотеки Московской духовной академии. Публикаций, посвящённых истории музея дореволюционного периода, существует весьма немного ввиду малоизученности источников, а также наличия источников, не введённых в научный оборот на сегодняшний день. Настоящее исследование в некоторой степени восполняет этот пробел. В статье приводятся факты из источников и публикаций, раскрывающие

* Научный руководитель — профессор, доктор искусствоведения Валерий Викторович Игошев.

смысл 1871 г. для истории Церковно-археологического кабинета Московской духовной академии.

Ключевые слова: Церковно-археологический музей Московской духовной академии, церковная археология, история церковного искусства, история Русской Православной Церкви, Иван Данилович Мансветов, протоиерей Алексей Данилович Остапов, Берлинский музей христианских древностей, Фердинанд Пипер, монументальное богословие.

150 Years Anniversary of the Church and Archaeological Office — Museum of the Moscow Theological Academy

Natalia I. Grigorieva

MA in Theology

postgraduate student at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russian Federation

efrosinyan@ya.ru

For citation: Grigoryeva, Natalia I. "150 Years Anniversary of the Church and Archaeological Office — Museum of the Moscow Theological Academy". *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 230–247 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.012

Abstract. The purpose of this work is to chronologically line up the events associated with the emergence of the museum within the walls of the Moscow Theological Academy, determine their significance for the formation of the museum collection, and also show the contribution of the professors of the Academy to the development of its concept and the formation of expositions. Monographs, articles in periodicals of the pre-revolutionary period, materials from the archives of the library of the Moscow Theological Academy became the main material for studying these issues. There are very few publications devoted to the history of the museum of the pre-revolutionary period due to the insufficiently studied sources, as well as the presence of sources that have not been introduced into scientific circulation today. The present study fills this gap to some extent. The article presents facts from sources and publications that reveal the meaning of 1871 for the history of the Church and Archaeological Cabinet of the Moscow Theological Academy.

Keywords: Church and Archaeological Museum of the Moscow Theological Academy, church archeology, history of church art, history of the Russian Orthodox Church, Ivan Danilovich Mansvetov, Archpriest Alexy Danilovich Ostapov, Berlin Museum of Christian Antiquities, Ferdinand Pieper, monumental theology.

В 2021 г. Церковно-археологический кабинет отметил 150-летие. Возможно, у кого-то эта дата вызовет недоумение, и нам напомнят о том, что совсем недавно вышел фотофильм, приуроченный к «двухсотлетию начала образования коллекции музея и рассказывающий о жизни ЦАКа в юбилейный 2014 год»¹. Кто-то, напротив, скажет, что до 150-летия ещё нужно дожить, имея в виду 1880 г., когда Церковно-археологический музей Московской духовной академии был официально открыт при библиотеке, ведь отталкиваясь именно от этой даты, академический музей отпраздновал в 2010 г. 130-летие, которому была посвящена конференция «Сохранять. Приумножать. Просвещать»². Кто-то укажет на ещё более позднюю дату — 1891 г., когда у отделённого от библиотеки музея Академии появился первый официальный заведующий — профессор Александр Петрович Голубцов³. Но именно он в своей единственной работе, посвящённой истории академического музея дореволюционного периода, говорит о том, что от 1871 г. следует отсчитывать фактическую историю музея⁴.

Из повествования профессора А. П. Голубцова следует, что в 1871 г. идея организовать музей возникла у протоиерея Александра Васильевича Горского⁵, но каким образом появилась эта идея и в чём конкретно она выражалась — ответы на эти вопросы остались неосвещёнными. Однако в рассказе Голубцова упоминается, что в том же году Академия приобретает семьдесят икон Синодальной ризницы. Следующей важной вехой в истории музея Голубцов называет 1880 г.: тогда протоиерей С. К. Смирнов на заседании Совета Академии высказал мысль «учредить при Московской духовной академии церковно-археологический музей по предложенному проекту»⁶. Промежуток между 1871 г. и 1880 г. не заполнен событиями, связанными с устройством музея. Чтобы понять, почему всё же юбилейная дата приходится на 1871 г., следует обратиться к истории Московской духовной академии, поскольку сохранились Журналы Совета Академии, по которым можно проследить процесс создания музея, а также проанализировать преподавание церковной археологии в указанное время, ибо очевидно, что Церковно-археологический

1 ЦАК 200 лет. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ary3ifhQo4I>

2 В Московской духовной академии прошли мероприятия, посвящённые 130-летию Церковно-археологического кабинета МДА. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1329414.html>

3 *Заплатников С. В.* Голубцов Александр Петрович // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 724–725.

4 *Голубцов А. П.* Церковно-Археологический музей при Московской Духовной Академии // БВ. 1895. Т. 2. № 4. С. 126.

5 Там же. С. 127.

6 Там же. С. 129.

музей рождён в лоне этой дисциплины. Церковная археология и на сегодняшний день исследована лишь в малой степени, поскольку «изучение церковных древностей как научная дисциплина — очень молодая область»⁷. Таким образом, исследование её истоков, в частности идеи создания церковно-археологических музеев, является востребованной и актуальной темой.

А. П. Голубцов, называя в своём труде в качестве инициаторов устройства музея Е. Е. Голубинского⁸ и протоиерея А. В. Горского, ни словом не упомянул профессора Ивана Даниловича Мансветова, который с 1869 г. не только преподавал церковную археологию, но также подготовил ряд статей по данной дисциплине⁹, включая статью «Об устройстве церковно-археологических музеев» (1871 г.). Эта тема была не нова, её уже обсуждали на археологических съездах¹⁰, были попытки открыть музеи древностей, при храмах и монастырях существовали ризницы, о чём Иван Данилович упоминает в своей статье¹¹. Однако новизна его подхода к решению проблемы заключалась в том, что, проанализировав уже существовавший опыт организации церковно-археологических музеев, он предложил обоснованную систему церковно-археологического музея. В основе проекта И. Д. Мансветова лежало изучение отечественных ризничных собраний и Берлинского музея христианских древностей, основанного профессором Ф. Пипером.

Берлинский музей христианских древностей состоял из трёх отделов:

I Памятники, характеризующие процесс перехода от язычества к монотеизму.

- 7 *Беляев Л. А.* Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000. С. 7.
- 8 История Академии в лицах. Евгений Евстигнеевич Голубинский. URL: <http://mpda.developer.stack.net/persons/73501/text.html>
- 9 *Мансветов И. Д.* О происхождении так называемого романского орнамента в церквах Владимирских // Труды 1-го археологического съезда в Москве в 1869 г. М., 1871. Т. 1. С. 272–276; *Он же.* Монументальное богословие Пипера // ПО. 1870. Кн. 9. С. 371–389; *Он же.* Новые материалы по русской церковной археологии // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1871. Кн. 2. С. 32–40; *Он же.* Историческое описание древнего Херсонеса и открытых в нём памятников. М., 1872; *Он же.* К материалам для истории древнерусских одежд // Труды Московского Археологического общества. 1873. С. 137–154; *Он же.* О точных снимках с двух знаменитых памятников древности: Евангелия Мстиславова и Евангелия Юрьевского // ПО. 1873. Кн. 2. С. 114–118.
- 10 *Кызласова И. Л.* История изучения византийского и древнерусского искусства в России. М., 1985. С. 43.
- 11 *Мансветов И. Д.* Об устройстве церковно-археологических музеев // ПО. 1872. № 2. С. 273.

- II Образцы христианского искусства в фотографиях — факсимильные копии христианской эпитафии из катакомб и других мест, фотографии памятников церковной архитектуры и богослужебной утвари; снимки помещали между двумя стёклами, чтобы можно было видеть и лицевую сторону, и оборот.
- III Образцы живописи и скульптуры. В этот отдел входили как подлинные материалы, так и фотографии, их располагали в нескольких экспозиционных комплексах:
- 1) памятники первохристианской эпохи: символические изображения, снимки стеной живописи, монеты и геммы;
 - 2) «памятники христианского искусства до XIV столетия»: снимки с мозаик, стеной живописи, подлинные образцы иконописи, миниатюры, резьба по слоновой кости, диптихи;
 - 3) произведения живописи и скульптуры XV в.;
 - 4) произведения христианского искусства Италии (XVI в.) и протестантского искусства¹².

Проект Мансветова учитывал отечественную образовательную, религиозную и экономическую специфику, поэтому не был точной копией структуры Берлинского музея. Структура музея, по мнению И. Д. Мансветова, должна быть следующей:

- 1) Образцы греко-римских памятников.
Данные экспонаты должны являться «прототипами позднейшего церковного искусства» и выражать идею «предчувствия христианства»¹³. (Отдел в целом аналогичен отделу Берлинского музея).
- 2) Образцы архитектуры.
Особенность отдела состояла в том, что готические романские образцы должны были быть представлены в меньшей степени, чем образцы византийской традиции. Детальный показ именно византийской традиции, по мнению Мансветова, был совершенно необходим, поскольку «византийская форма сделалась прототипом церковного зодчества и с ней связаны многие стороны литургической практики и живущие до сих пор церковные предания»¹⁴.

12 Мансветов И. Д. Об устройстве церковно-археологических музеев // ПО. 1872. № 2. С. 277.

13 Там же. С. 274.

14 Там же. С. 276.

- 3) Предметы изобразительного искусства.
Среди них, как и во втором отделе, должны преобладать предметы византийской иконографии. Здесь следует представить снимки фресок и мозаик (Софии Константинопольской, базилика Святого Георгия и Святой Софии в Фессалониках, Святого Виталия в Равенне), миниатюр (Сирийского Евангелия Равулы (VI в.), Парижской рукописи Григория Богослова (IX в.) и др.), афонских икон, рукописей Московской синодальной библиотеки и т. д.¹⁵
- 4) Памятники церковного древнерусского искусства и быта.
Это новый отдел, не предусмотренный проектом Берлинского музея, но необходимый российским церковно-археологическим музеям. Он был призван рассказывать о памятниках деревянного зодчества и каменной архитектуры древнерусских городов: Киева, Новгорода, Владимира, Суздаля, Москвы и других (планы храмов, образцы деталей, снимки фасадов), образцы древней иконографии (иконы, фотографии с фресковой живописи отечественных храмов, литографии с лицевых подлинников)¹⁶. Предполагалось, что этот отдел будет самым объёмным, поэтому автор проекта предложил отбирать экспонаты исходя из научно-педагогических и исторических целей.

Доктор церковной истории Н. П. Покровский также считал, что европейские музеи не могут стать эталоном для российских в полной мере, потому что в фондах наших музеев нет достаточного количества подлинников. Таким образом, церковно-археологический музей, созданный им при Санкт-Петербургской духовной академии, отражал российский принцип экспонирования церковных древностей¹⁷. Структура созданного Н. П. Покровским музея соответствовала четвёртому отделу из проекта И. Д. Мансветова, а хронологически экспозиция охватывала XVII, XVIII, XIX вв. Большинство церковно-археологических музеев конца XIX в. были представлены лишь четвёртым отделом и ориентировались на отечественную традицию. Параллельно существовал и коллекционный принцип экспонирования: предметы

15 Мансветов И. Д. Об устройстве церковно-археологических музеев // ПО. 1872. № 2. С. 277.

16 Там же. С. 280.

17 Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. СПб., 1999. С. 5.

выставлялись по типу источников «с учётом их узкой дифференциации»¹⁸. Так, коллекции богослужебной утвари представляли собой ряды потиров, дисковосов и т. д., коллекции иконографических предметов — живописные, скульптурные, литые образы, расположенные по иконографическим типам, коллекции книг имели типологическое деление на рукописные и печатные, а также разделялись по функциональному назначению. Принципы построения экспозиции этого периода соответствовали принципам, заложенным в «Скрижали», структуру которой отражают систематические каталоги церковных древлехранилищ¹⁹.

Однако в 1871 г. официальное открытие Церковно-археологического музея при Московской духовной академии не состоялось. В конце рассматриваемой нами статьи И. Д. Мансветов отмечает, что на данном этапе предложенный им проект невозможно реализовать при Московской духовной академии во всей полноте, поскольку для приобретения необходимых экспонатов недостаточно финансовых средств и не имеется необходимого для музея помещения. Но первым шагом на пути к осуществлению намеченного плана Иван Данилович считает приобретение Академией семидесяти икон из Синодальной библиотеки.

О том, каков должен быть музей в идеале по замыслу Мансветова, мы можем судить и по тем рассуждениям, которые содержатся во второй главе первого тома лекций по церковной археологии и литургике. Эти рассуждения принадлежат Ивану Даниловичу, а не Александру Петровичу, поскольку в 1883 г. Голубцов ещё не занимался церковной археологией, он обратился к ней значительно позже, в 1887 г.²⁰ Сборник лекций, вышедший в свет после смерти А. П. Голубцова, по досадному недоразумению включает в себя труды не только А. П. Голубцова, но и И. Д. Мансветова, о чём было подробно рассказано прежде²¹. Рассуждая о том, как должен выглядеть музей, И. Д. Мансветов приводит в качестве наиболее подходящего примера Исторический музей, открытый в 1883 г. в Москве²². Интересно, что идея создания Исторического

18 Полякова Е. А. Церковные музеи в культурно-образовательном пространстве духовных учебных заведений в конце XIX — начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 2 (28). С. 71.

19 Там же. С. 71.

20 Киселев А., диак. История Московской Духовной Академии (1870–1900 гг.). Ч. II. Курсовое сочинение. 1973–1974. С. 320.

21 Григорьева Н. И. Деятельность И. Д. Мансветова как первого историка церковного искусства в Московской духовной академии // БВ. 2021. № 1 (40). С. 278–279.

22 Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Ч. 1: Археология. СПб., 2006.

музея формировалась одновременно с идеями Мансветова, а концепция — «служить наглядной историей главных эпох русского государства»²³ — была сформулирована в январе 1873 г. организаторами Исторического музея, то есть после публикации рассматриваемой статьи Мансветова. Таким образом, мы видим, что идея создания исторического музея была частична схожа с замыслом Ивана Даниловича, который мечтал создать музей, наглядно иллюстрирующий историю церковного искусства не только в рамках русского государства, но в контексте развития искусства в общечеловеческом историческом масштабе от начала христианства и до наших дней.

В дореволюционный период истории Московской духовной академии план Ивана Даниловича был реализован лишь в малой степени через создание Церковно-археологического музея в 1889 г. По словам самого заведующего А. П. Голубцова, из-за скудости экспонатов музей не мог выполнять возложенных на него в проекте функций: «Церковная архитектура с её стилями, мозаика и скульптура во всех её разновидностях почти ничем не напоминают о себе здесь; миниатюра и палеография имеют всего пять-семь своих представителей; больше памятников приходится на иконографию и литейное дело, гравюру и нумизматику»²⁴, а потому «к помощи такого музея преподаватель церковной археологии может прибегать только изредка, при изложении некоторых частей своей науки»²⁵. Как явствует из дальнейшего повествования, по благословению митрополита Коломенского Сергия было опубликовано воззвание к священнослужителям Московской епархии о передаче в музей Московской духовной академии вышедших из употребления предметов церковного обихода²⁶. Но активных пожертвований, видимо, не последовало, отчего А. П. Голубцов, размышляя о причинах, задаётся риторическим вопросом: «Разве хранение церковных древностей при духовной академии, при особом нарочитом помещении, под надзором лица, посвящённого в стихарь, менее надёжно и прилично, чем их нахождение в нередко пыльных или же сырых церковных кладовых и амбарах и даже в храмовых чердаках среди всякого рода хлама, а иногда — чего греха таить — под толстыми слоями птичьего помёта?»²⁷

23 Юхименко Е. М. Исторический музей // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 8–16.

24 Голубцов А. П. Церковно-археологический музей при Московской Духовной Академии // БВ. 1895. Т. 2. № 5. С. 307.

25 Там же.

26 Там же. С. 308.

27 Там же. С. 309.

В 1895 г. музей насчитывал 2975 экспонатов, в числе которых 2788 монет и медалей, 90 предметов нецерковного характера и 97 предметов церковной старины²⁸. В феврале 1919 г. на основании декрета от 5 декабря 1918 г. Церковно-археологический музей поступил в ведение Всероссийской охраны памятников искусства и старины Народного комиссариата по просвещению, после чего его коллекция «вошла в состав Сергиевского историко-художественного музея»²⁹.

Для того чтобы понять, насколько современный музей является воплощением идеи И. Д. Мансветова, родившейся в 1871 г., необходимо обратиться к принципам построения воссозданного в 1950-х гг. Церковно-археологического кабинета при Московской духовной академии и сравнить их с предложенными И. Д. Мансветовым.

Организация возобновлённого Церковно-археологического кабинета была обусловлена его первостепенными задачами. В статье доцента священника Николая Никольского, увидевшей свет в 1950 г., говорилось, что «Церковно-археологический музей с его экспонатами ставит на прочную базу преподавание в Академии церковной археологии и даст опытный материал для прохождения этой дисциплины, поможет развить любовь и вкус у студентов Академии к нашим церковным древностям, представляющим нередко образцы высокой художественности»³⁰. В основе концепции музея лежали две функции: первая и основная — учебно-просветительская функция, вторая, органически вытекающая из первой, — собственно музейная функция собирания, хранения и демонстрации значимых в культурно-историческом отношении произведений.

Перед сотрудниками возобновляемого Церковно-археологического музея стояла сложная задача: создать музей из тех предметов, которые поступали как дары патриарха, архиереев, частных лиц, закупались у антикваров³¹. Будучи крестником Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского) и заведующим единственным в советской России церковного музея, протоиерей Алексей Остапов получал большие пожертвования предметами и деньгами³² непосредственно от Патриарха³³,

28 Суворова Е. Ю. Церковно-археологический кабинет, XIX–XXI вв. // МДА (1685–2010). Юбилейный сборник статей. Сергиев Посад, 2011. С. 173.

29 Там же. С. 174.

30 Никольский Н., свящ. О церковно-археологическом музее Московской духовной академии // ЖМП. 1951. № 1. С. 53.

31 Остапов А., прот. Дневник. [1958 г. Машинопись. Библиотека МДА]. С. 17.

32 Там же. [1958 г.] С. 42.

33 Там же. [1957 г.] С. 49.

архиереев³⁴, священников и мирян. Но не всегда среди поступавших предметов были ценные экспонаты, и не всегда у старинщиков можно было купить действительно ценные вещи³⁵. Часто попадались и откровенные шарлатаны, о которых отец Алексей упоминает в дневнике, скорбя о своей неопытности и излишней доверчивости³⁶. Несмотря на трудность задачи, к 1970 г. грамотно составленная концепция позволила «из крайне разнородного, чаще всего случайного материала» создать музей как наглядное пособие по церковной археологии, «объединив хронологически несопоставимый материал»³⁷. Это обстоятельство было отмечено как «заслуживающее внимания»³⁸ членами Комиссии, производившей проверку ЦАКа в 1970 г.

Возобновлённый в начале 1950-х гг., Церковно-археологический кабинет не сразу приобрёл тот целостный вид, который был отмечен членами высокой комиссии. Процесс формирования экспозиций можно проследить по материалам сборников «Материалы ЦАК». Переломным годом для организации экспозиционного пространства Кабинета стал 1966 г. Именно тогда сотрудник ЦАК отец Павел (Судакевич) защитил работу об И. Д. Мансветове³⁹.

Такое совпадение натолкнуло на мысль о взаимосвязи этих событий, что нашло подтверждение в работе Е. А. Поляковой, занимавшейся исследованием церковно-археологических музеев в XIX в. В своей статье Е. А. Полякова призывает обратить особое внимание на структуру берлинского музея, поскольку «в основе организации экспозиционного пространства первых и наиболее известных церковно-археологических кабинетов при Московской и Санкт-Петербургской духовных академиях лежали те же принципы»⁴⁰, но в интерпретации И. Д. Мансветова. Как отмечает Полякова, «проект Мансветова показал свою жизнеспособность <...> и в XXI в.»⁴¹, поскольку в основу структуры современных

34 Остатов А., *прот.* Дневник. [1958 г. Машинопись. Библиотека МДА]. С. 78.

35 Там же. [1959 г.] С. 12.

36 Там же. [1958 г.] С. 200.

37 Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 8. Загорск, 1970. С. 66.

38 Там же. С. 67.

39 Павел (Судакевич), *иерод.* Проф. Иван Данилович Мансветов: (его жизнь и обзор литургических трудов): курсовое соч. [Машинопись]. Загорск, 1966.

40 Полякова Е. А. Церковные музеи в культурно-образовательном пространстве духовных учебных заведений в конце XIX — начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 2 (28). С. 70.

41 Там же. С. 71.

церковно-археологических музеев Московской и Санкт-Петербургских духовных академий «положены фактически аналогичные разделы»⁴². Экспозиция, как смысловая последовательность расположения предметов, определяет замысел и уникальность музея, иначе говоря, его идею, которая напрямую связана с основной целью его существования. Концепция музея — это оживляющая весь музейный организм идея, без которой «коллекция — лишь мертвенное нагромождение экспонатов, тело без души. Синтез времён, сознательно или бессознательно осуществляемый каждым музеем, возможен, если настоящее является животворной средой для прошлого, а не просто играет роль некоего склада, наполняемого в результате механического собирательства. Музейная работа через осмысление прошлого способствует его органической связи с настоящим»⁴³.

Процесс формирования коллекции возобновлённого Церковно-археологического кабинета Московской духовной академии, как было сказано выше, происходил достаточно спонтанно и непредсказуемо, поскольку основными источниками поступления экспонатов были пожертвования частных лиц, а закупаемые музеем предметы составляли лишь небольшой процент от общего числа экспонатов. Однако протоиерей Алексей Остапов, указывая на необходимость системного подхода к собирательству вообще и к организации кабинетской экспозиции в частности, говорил:

«Соблазн количества очень велик! Собирательство без системы невысказано. Невозможно также и показать всё. Поэтому необходим отбор и притом самый тщательный. Отбор при покупке, отбор при создании или пополнении экспозиции. Запасники должны расти, фонды увеличиваться, но экспозиция не должна увеличиваться за счёт слабых второстепенных вещей. Чем больше выбор, тем строже оценка. Теснота в экспозиции снимает внимание. Обилие не всегда говорит о вкусе и значимости вещей. Для любой вещи необходимо пространство; это как паузы после фраз. Одна, но настоящая вещь стоит сотни слабых и её язык будет сильнее»⁴⁴.

42 Полякова Е. А. Церковные музеи в культурно-образовательном пространстве духовных учебных заведений в конце XIX — начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 2 (28). С. 70.

43 Слово к сотрудникам ЦАК заведующего ЦАК протоиерея Алексея Остапова на годовом отчётном собрании 25 ноября 1974 года // Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 12. Загорск, 1974. С. 36–37.

44 Остапов А., *прот.* Дневник. [1958 г. Машинопись. Библиотека МДА]. С. 210.

С конца 1958 г. Церковно-археологический кабинет размещался в шести залах Елизаветинских чертогов, примыкающих к академическому храму Покрова Пресвятой Богородицы. В дневнике протоиерея Алексия от 23 ноября 1958 г. читаем: «Сегодня начали переустройство Кабинета, будет новая хронологическая экспозиция»⁴⁵. К 1966 г. этих помещений стало недостаточно для полноценного размещения всех имеющихся экспонатов. В сентябре 1966 г. протоиерей Алексей предложил сотрудникам ЦАК подумать над реорганизацией музейных экспозиций и в памятке за ноябрь того же года отмечал, что «наметились конкретные предложения, выяснились контурно основные принципы нового плана показа наших сокровищ»⁴⁶. Одним из новых предложений была идея открыть вторую дверь из храма и именно оттуда разворачивать экспозицию, «то есть сделать нынешний третий иконный зал первым залом с наиболее древними из собрания ЦАК образцами икон, начиная с греческих»⁴⁷. Таким образом, обходная сквозная система расположения экспозиций стала физическим воплощением музея Фердинанда Пиппера, схема расположения залов которого сохранилась в чертеже (Приложение, рис. 2). Ещё одним предложением по усовершенствованию музея была идея «внести в экспозицию рисунки и фото храмов, наиболее важных икон, фресок, утвари, поместить даты, имена наиболее важных событий и лиц <...> для повышения учебно-познавательной роли Кабинета»⁴⁸.

В следующей памятке отец Алексей предлагает возможную структуру экспозиций Кабинета по разделам:

1. Греческое или восточное церковное искусство:
 - А) первохристианское искусство;
 - Б) катакомбы;
 - В) византийское искусство.
2. Древнерусское искусство X–XVII вв.:
 - А) домонгольский период: Киев — Владимир — Суздаль;
 - Б) монгольский период: Новгород — Псков;
 - В) послемонгольский период: ранняя Москва;
 - Г) Москва;

45 Церковно-археологический кабинет при Московской духовной академии: материалы: машинописный текст. Вып. 4. Загорск, 1966. С. 20.

46 Там же.

47 Там же.

48 Там же. С. 22.

- Д) местные княжества;
- Е) XVII в.

3. Искусство XVIII–XX вв.
4. Западное искусство.

Главными экспонатами во всех отделах, по мнению отца Алексия, должны быть иконы, затем копии и фотографии с шедевров живописи, архитектуры, прикладного искусства, макеты, схемы, утварь, шитьё, литьё, резьба, финифть и т.д. Общее расположение разделов — хронологическое по векам. Отдельно по иконографии и утвари им предложены следующие тематические блоки:

1) иконы Христа Спасителя; 2) иконы Богородицы; 3) иконы Иоанна Предтечи; 4) иконы свт. Николая; 5) символические иконы; 6) иконы святых апостолов; 7) иконы святого апостола Иоанна Богослова; 8) прп. Сергий и его обитель; 9) Палестина, Святая Земля; 10) антиминсы; 11) Евангелия служебные; 12) литьё; 13) резьба по дереву; 14) резьба по кости; 15) финифть; 16) русские святцы; 17) образцы рукописных и старопечатных книг; 18) типы иконостасных икон; 19) мозаика; 20) иконы пророков и на темы Ветхого Завета вообще; 21) иконы святых; 22) праздники; 23) редкие иконы; 24) иконостасы и иконы-иконостасы; 25) иконы-складни, миниатюры; 26) кресты; 27) новая утварь⁴⁹.

Из этого словесного описания экспозиционного замысла, который и сегодня виден в экспозициях академического музея, можно заметить сходство со структурой, предложенной И. Д. Мансветовым.

Несмотря на сложности, о которых предупреждал Мансветов («пока составление таких научно-художественных коллекций соединено с материальными затруднениями, конечно, нечего и думать об осуществлении такого плана»⁵⁰), отцу Алексию Остапову, благодаря поддержке Святейшего Патриарха Алексия, удалось укомплектовать музей достойными экспонатами. В своё время И. Д. Мансветов озвучил следующий вопрос: «Каким путём эти собрания, составленные из случайных и разрозненных приобретений, могут сделаться научными пособиями и служить целям систематического преподавания археологии?»⁵¹ — и тут же дал на него ответ: «Для достижения этой цели церковно-археологические собрания должны быть устроены по известному плану

49 Церковно-археологический кабинет при Московской духовной академии: материалы: машинописный текст. Вып. 4. Загорск, 1966. С. 31.

50 Мансветов И.Д. Об устройстве церковно-археологических музеев // ПО. 1872. № 2. С. 265.

51 Там же. С. 269.

и организованы применительно к программе по возможности полного археологического курса»⁵². Именно так эту проблему и разрешил отец Алексей Остапов. Его лекции по церковной археологии часто проходили в стенах Церковно-археологического музея⁵³, вызывая живой отклик в сердцах студентов, а комиссия, работавшая над составлением описи Церковно-археологического кабинета в 1970 г., отмечала:

«Собрание Церковно-археологического кабинета складывалось в последние 20 лет. В него вошли дары Патриарха Алексия, архиереев и пожертвования частных лиц. Всё это не могло не сказаться на характере коллекции, которая состоит из крайне разнородного, чаще всего случайного материала. Заслуживает внимания то, что руководящий состав Кабинета использовал этот разнохарактерный материал как наглядные пособия для изучения церковной археологии. Это дало возможность объединить хронологически несопоставимый материал, помещая рядом памятники XVI–XX веков»⁵⁴.

Таким образом, основным принципом, на основании которого отец Алексей реорганизовал музейные экспозиции в конце 1960-х гг., был учебно-образовательный, соотносящийся с курсом церковной археологии. Так, учебный музей берлинского профессора Ф. Пипера, некогда вдохновивший И. Д. Мансветова на создание проекта Церковно-археологического музея для российских духовных учебных заведений, отчасти нашёл воплощение в стенах Церковно-археологического кабинета. Эта идея и по сегодняшний день чувствуется в той атмосфере, которую точно выразил отец Алексей:

«Мне довелось в начале сентября побывать во Франции и Испании, посетить Лувр, Прадо и другие замечательные места. Везде и всюду я носил в сердце родной ЦАК, теплее и ближе его нет ни одного музея на земле, да и не музей он, наш ЦАК, а совершенно исключительное явление наших дней»⁵⁵.

В 1871 г. родилось самое главное — грамотно и подробно сформулированная идея музея, которая, по словам профессора протоиерея

52 *Мансветов И.Д.* Об устройстве церковно-археологических музеев // ПО. 1872. № 2. С. 269.

53 *Остапов А., прот.* Дневник. [1958 г.] С. 185.

54 Заключение о собрании произведений темперной живописи церковно-археологического кабинета Московской духовной академии // Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 8. Загорск, 1970. С. 69.

55 Там же. Вып. 11. 1973. С. 240.

Алексия Остапова, есть «душа музея, без которой экспонаты — мертвенное нагромождение предметов»⁵⁶. Зарождение идеи музея, как показала история, станет действительно самым главным, ибо, несмотря на полное физическое уничтожение коллекции дореволюционного музея, сегодня мы говорим о его воссоздании именно благодаря реализации прежней идеи в новых экспонатах. Как отмечают современные исследователи, идея Мансветова воплотилась в большей или меньшей степени во многих современных церковно-археологических музеях. Именно это единство в год 700-летия прп. Сергия Радонежского привело к рождению в стенах Московской духовной академии идеи о необходимости создания союза христианских музеев. Общая цель церковных музеев, как её кратко и точно сформулировал в названии конференции 2010 г. заведующий Церковно-археологическим кабинетом протоиерей Игорь Михайлов, — «Сохранять. Приумножать. Просвещать»⁵⁷, а потому необходимо создать союз музеев и в его рамках «совместную электронную базу фондов христианских музеев для совместной работы музейных и научных сотрудников»⁵⁸, дабы точнее атрибутировать предметы, дополнять их типологии, обмениваться информацией и таким образом приближаться к изначальному замыслу Ивана Даниловича Мансветова в общероссийском масштабе. Именно недостаточность собранного материала была одной из причин, по которым Мансветов считал невозможным реализацию мечты. Глобальность замысла, заложенного в XIX в., заставила протоиерея Алексия Остапова в XX в. постоянно стремиться к совершенствованию музея. И он сумел ближе всех подойти к воплощению мечты Ивана Даниловича, потому что в его распоряжении оказалось то, чего не было у Академии в дореволюционную эпоху: помещение (Приложение, рис. 1) и материальная возможность. На протяжении двадцати лет протоиерей Алексей Остапов создавал музей, который, оставшись в основе неизменным, до сего дня является сердцем и достоянием Московской духовной академии.

56 Слово к сотрудникам ЦАК заведующего ЦАК протоиерея Алексия Остапова на годовом отчетном собрании 25 ноября 1974 года // Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 12. Загорск, 1974. С. 36.

57 Михайлов И., протоиерей. Наш девиз: «Сохранять. Приумножать. Просвещать» // Монастырский вестник. 2016. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/intervyu/nash-deviz-sokhranyat-priumnozhat-prosveshchat/>

58 Итоговый документ научно-практической конференции «Христианский музей в современном мире». URL: <https://ndm-museum.ru/66-christian-museum-modern-world.html>

Источники

- Останов А., прот.* Дневник. 1956, 1957. [Машинопись].
- Останов А., прот.* Дневник. 1958, 1959. [Машинопись].
- Останов Алексей, прот.* Слово к сотрудникам ЦАК заведующего ЦАК на годовичном отчетном собрании 25 ноября 1974 г. // Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 12. Загорск: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1974. [Машинопись].
- Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 4. Загорск: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1966. [Машинопись].
- Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 8. Загорск: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1970. [Машинопись].
- Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 11. Загорск: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1974. [Машинопись].

Литература

- «ЦАК 200 лет». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ary3ifhQo4I> (дата обращения 12.12.2021).
- Беляев Л. А.* Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб.: Алетейя, 2000.
- В Московской духовной академии прошли мероприятия, посвященные 130-летию Церковно-археологического кабинета МДА. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1329414.html> (дата обращения 13.12.2021).
- Голубцов А. П.* Церковно-археологический музей при Московской Духовной Академии // БВ. 1895. Т. 2. № 4. С. 120–140 (2-я пагин.); № 5. С. 297–317 (2-я пагин.)
- Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Ч. 1: Археология. СПб.: Сатис Держава, 2006.
- Григорьева Н. И.* Деятельность И. Д. Мансветова как первого историка церковного искусства в Московской духовной академии // БВ. 2021. № 1 (40). С. 263–284.
- Заплатников С. В.* Голубцов Александр Петрович // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 724–725.
- История Академии в лицах. Евгений Евсигнеевич Голубинский. [Электронный ресурс]. URL: <http://mpda.developer.stack.net/persons/73501/text.html> (дата обращения 22.12.2021).
- Итоговый документ научно-практической конференции «Христианский музей в современном мире». [Электронный ресурс]. URL: <https://ndm-museum.ru/66-christian-museum-modern-world.html> (дата обращения 14.12.2021).
- Киселев А., диак.* История Московской Духовной Академии (1870–1900 гг.) Ч. II. Курсовое сочинение. Загорск, 1973–1974.

- Кызласова И. Л.* История изучения византийского и древнерусского искусства в России: Ф. И. Буслаев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории. М.: Изд. МГУ, 1985.
- Мансветов И. Д.* Монументальное богословие Пипера // ПО. 1870. Кн. 9. С. 371–389.
- Мансветов И. Д.* Новые материалы по русской церковной археологии // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1871. Кн. 2. С. 32–40.
- Мансветов И. Д.* О происхождении так называемого романского орнамента в церквях Владимирских // Труды 1-го археологического съезда в Москве в 1869 г. М., 1871. Т. 1. С. 272–276.
- Мансветов И. Д.* Об устройстве церковно-археологических музеев // ПО. 1872. № 2. С. 259–282.
- Мансветов И. Д.* Историческое описание древнего Херсонеса и открытых в нём памятников. М.: Типография И. Е. Шюман, 1872.
- Мансветов И. Д.* К материалам для истории древнерусских одежд // Труды Московского Археологического общества. 1873. С. 137–154.
- Мансветов И. Д.* О точных снимках с двух знаменитых памятников древности: Евангелия Мстиславова и Евангелия Юрьевского // ПО. 1873. Кн. 2. С. 114–118.
- Михайлов И., протодиак.* Наш девиз: «Сохранять. Приумножать. Просвещать»/ Монастырский вестник. 2016. [Электронный ресурс]. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/intervyu/nash-deviz-sokhranyat-priumnozhat-prosveshchat/> (дата обращения 22.12.2021).
- Никольский Н., свящ.* О церковно-археологическом музее Московской духовной академии // ЖМП. 1951. № 1. С. 53.
- Остапов А. Д., прот.* Церковная археология: конспект лекций. Тула: Ясная Поляна, 2010.
- Павел (Судакевич), иерод.* Проф. Иван Данилович Мансветов: (его жизнь и обзор литургических трудов): курсовое соч. [Машинопись]. Загорск, 1966.
- Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. СПб.: Лига Плюс, 1999.
- Полякова Е. А.* Церковные музеи в культурно-образовательном пространстве духовных учебных заведений в конце XIX — начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 2 (28). С. 68–73.
- Суворова Е. Ю.* Церковно-археологический кабинет, XIX–XXI вв. // МДА (1685–2010). Юбилейный сборник статей. Сергиев Посад, 2011.
- Юхименко Е. М.* Исторический музей // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 8–16.

Приложение

Рисунок 1. План Елизаветинских чертогов, в которых располагается Церковно-археологический кабинет МДА

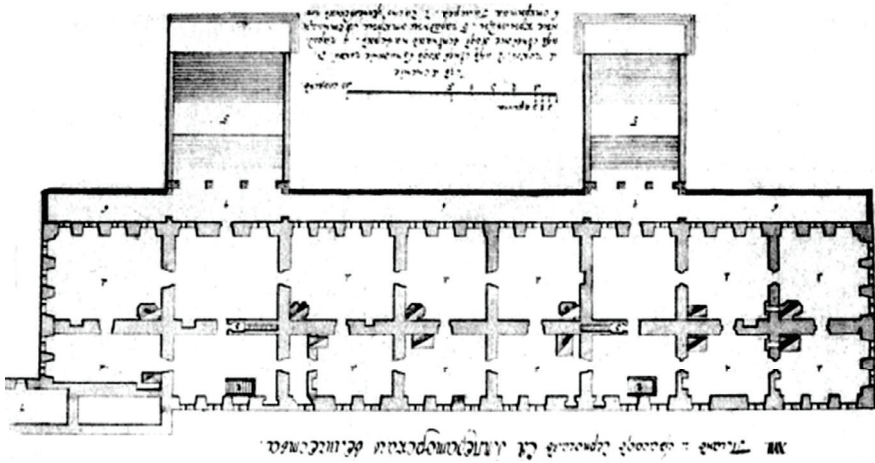


Рисунок 2. План расположения залов Христианского музея Берлинского университета, созданного Фердинандом Пипером

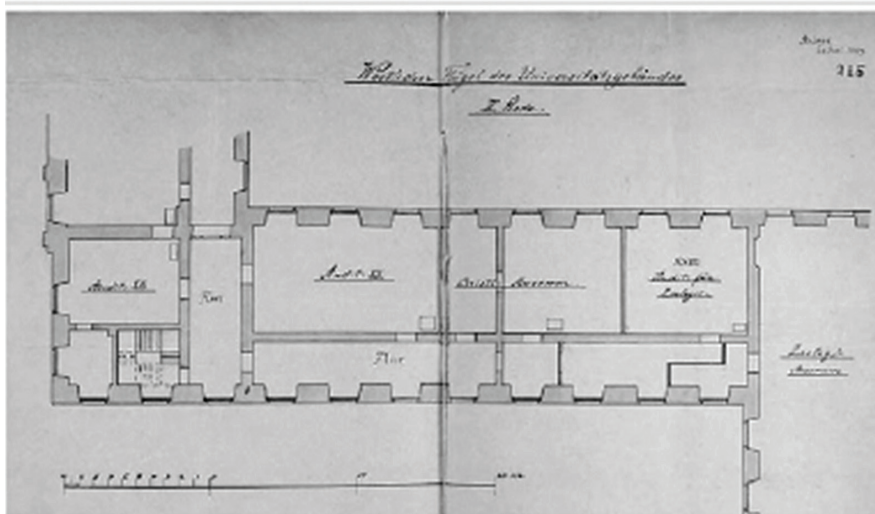


Abb. 2. Das Christliche Museum, Grundrisszeichnung, Westflügel des Universitätshauptgebäudes.

АГИОГРАФИЯ И ЛИТУРГИКА

ЗАБЫТЫЙ ЕГИПЕТСКИЙ СВЯТОЙ АФАНАСИЙ КЛИСМИЙСКИЙ И ЕГО ЛИТУРГИЧЕСКИЙ КУЛЬТ

Александра Юрьевна Никифорова

кандидат филологических наук
старший научный сотрудник ПСТГУ
старший научный сотрудник ИМЛИ РАН
121069, г. Москва, Поварская ул., 25А
sashunja@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-8453-7179

Для цитирования: *Никифорова А. Ю.* Забытый египетский святой Афанасий Клисмиийский и его литургический культ // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 248–273. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.013

Аннотация

УДК 27-535.7 (27-36) (821.14)

В статье впервые публикуется и исследуется греческая служба святому воину Афанасию Клисмиийскому из тропология новой редакции **Sinai Greek MG/NE 4 IX** в. Святой был замучен в IV в. в дни Рождества Христова в Клисме на Красном море (совр. Суэц, Египет). Он почитался локально как покровитель города и шире — на христианском Востоке, о чём свидетельствуют греческие, грузинские, арабские, эфиопские версии его «Жития»; в Византии мученик фактически был неизвестен. Упоминания о храме и раке с мощами в греческой службе позволяют связать последнюю с церковью Святого Афанасия в Клисме, где зародился литургический культ мученика. Панигир совершался 18 июля (24 епифа), вероятно, в день энкении, то есть освящения храма, или обретения мощей святого. Служба — пример зрелой иерусалимской гимнографии (разработана система ирмосов и подобнов, факты жития перемежаются с топосами общего чина мученикам, в каноне отсутствует вторая песнь, интерполированы два богородична, есть тропичны в седьмой-девятой песнях). Составление службы можно датировать следующим образом: не ранее VIII в., поскольку имеются модели из репертуара Иоанна Дамаскина

и Космы Маиумского, и не позднее 30–40-х гг. конца IX в., то есть времени создания кодекса. Из Климсы литургическое почитание святого распространилось по регионам, вошло в грузинские гимналы и иерусалимской традиции.

Ключевые слова: гимнография, мученик Афанасий Климсийский, тропологий Sinai Greek МГ/NE 4, христианский Египет, Климса, новые находки Синая 1975 г.

Athanasios of Clysma — A Forgotten Saint from Egypt and His Liturgical Cult

Alexandra Ju. Nikiforova

PhD in Philology

Senior Researcher at the Center for the History of Theology

and for Theological Education at the St. Tikhon's Orthodox University

Senior Researcher of Institute for World Literature

25a, Povarskaya str., Moscow 121069, Russia

sashunja@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8453-7179

For citation: Nikiforova, Alexandra Ju. "Athanasios of Clysma — A Forgotten Saint from Egypt and His Liturgical Cult". *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 248–273 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.013

Abstract. T. In this article, I publish and study the Greek acolouthia from the tropologion of a new redaction **Sinai Greek МГ/NE 4** (9th c.) in honour of saint warrior Athanasios. He martyred in 4th c. on the days of the Nativity of Christ in Clysma on the Red Sea (modern Suez, Egypt) and was locally venerated as a patron of Clysma and more wide regionally through the Christian East, the fact, witnessed by Greek, Georgian, Arabic, Ethiopian versions of his Life; in Byzantium he was actually unknown. The mentions of the church and of the shrine in the service allow to associate this text with a real place — the church of St. Athanasios in Clysma, there a liturgical cult of the martyr was originated. Here a solemn celebration took place on July 18 (Epiphany 24), most probable the encaenia day, or the invention of the relic's day. This acolouthia is an example of a mature Hagiopolite hymnography (a *heirmoi* and *podobni* system has already been developed, the facts of Life are integrated into *topoi* skeleton of common *prosa* for martyrs, the second ode is absent, two *theotokia* are interpolated, and three *triadika* for the odes 7–9 are original), and can be dated by models, drawn from John of Damascus' and Cosmas of Maiuma' repertoire, not earlier than 8th c. and not later than 30–40th — end 9th c., when this codex was appeared. From Clysma, there the liturgical cult of the saint flourished, it spread further, and entered several Georgian hymnals of Hagiopolite tradition.

Keywords: hymnography, martyr Athanasios of Clysma, tropologion Sinai Greek МГ/NE 4, Christian Egypt, Clysma, new finds on Sinai (1975).

Введение

Богослужение православных греков Египта, приверженцев Халкидонского Собора (451 г.), изучено мало. Находка в 1975 г. на Синае древних гимнографических кодексов и их исследование приоткрывает дверь в мир региональных культов и литургических чинов. Один из них — культ мученика Афанасия (пам. греч., груз., эфиоп. 18 и 19 июля, или 24 епифа)¹, убитого в дни Рождества Христова в Клисме — торговом портовом городе на Красном море (совр. Суэцком канале)². Из этого центра почитания святого культ распространился дальше, по христианскому Востоку, о чём свидетельствуют грузинские³, арабские⁴, эфиопские⁵ памятники. В Византии мученик Афанасий был почти неизвестен: в греко-византийских рукописях на сегодня выявлено и издано лишь одно «Житие»⁶, подвергнутое критике Ипполитом Делеэ и Мишелем ван

- 1 *Esbroeck M. Van. Athanasius of Clysma // The Coptic Encyclopedia. 1991. Vol. 1. P. 304–306; Calabrese M. A. Atanasio, santo, martire di Clysma // Enciclopedia dei santi. [Bibliotheca sanctorum]. Roma, 1962. T. II. Col. 549–550; Войтенко А. А. Афанасий Клизмийский // ПЭ. 2003. Т. 3. С. 706–707.*
- 2 *Coquin R.-G., Martin M. Clysma // The Coptic Encyclopedia. 1991. Vol. 2. P. 564–565. О раскопках: Bruyère B. Fouilles de Clysma-Qolzoum (Suez) 1930–1932. Le Caire, 1966. (Fouilles de l'Institut français d'Archéologie orientale; vol. 27). О торгово-политическом значении Клисмь и её роли в распространении христианства в Эфиопии и Нубии: Christides V., Høgel Ch., Monferrer-Sala J. P. (eds.) The Martyrdom of Athanasius of Klysma, a Saint from the Egyptian Desert. Athens, 2012. P. 1–4, 9–22 (зд. библи.).*
- 3 Календари (**Sin. Geo. 34**, X в., 18 июля, 19 июля, см.: *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaïticus 34 (X^e siècle). Bruxelles, 1958. (SH; vol. 30). P. 79, 283*), минологи (*Kekelidze K. Mart'viloba Atanase K'ulizmelisa // Et' iudebi zveli Kartuli lit'erat'u is istori. 1962. P. 56–70*), минеи (**Sin. Geo. 1** и **56** X в., не издана, см.: *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaïticus 34 (X^e siècle). P. 283*).
- 4 Арабская версия «Жития» издана по рукописи **Sin. Arab. 440**. F. 99^v–106, 1251 г.; **535**. F. 111–118, XIII в.; **Brit. Mus. Or. Add. 26 117**. F. 23–35, XI в. См.: *Christides V., Høgel Ch., Monferrer-Sala J. P. (eds.) The Martyrdom of Athanasius of Klysma, a Saint from the Egyptian Desert. P. 91–120; Lequeux X. Review of the Book «The Martyrdom of Athanasius of Klysma, a Saint from the Egyptian Desert», Christides, V. — Høgel, Ch. — Monferrer Sala, J. P. (eds) // AB. 2014. Vol. 132. P. 441–442; Tsoutsos G. A Commentary of X. Lequeux's Review of the Book «The Martyrdom of Athanasius of Klysma, a Saint from the Egyptian Desert», Christides, V. — Høgel, Ch. — Monferrer Sala, J. P. (eds) in *Analecta Bollandiana* 132 (2014), pp. 441–442 // Collectanea Christiana Orientalia. 2016. Vol. 13. P. 289–291.*
- 5 Эфиопская версия «Жития» издана по рукописи **Vat. Ethiop. 264**: *Raineri O. Passione di Athanasio di Clysma // OCP. 2001. P. 67–1, 143–156.*
- 6 BHG. I. № 193. Изд.: *Papadopoulos-Kerameus A. Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου Μεγαλομάρτυρος Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Κλύσματι τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης (Cod. Coislin. 303. X в. F. 182a–187b) / Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Ε΄. Ἐν Πετρούπολει, 1898. Σ. 360–367.*

Эсбруком из-за текстологической зависимости от «Жития мучеников Сергия и Вакха»⁷. Поэтому несомненный интерес представляет находка нового источника о святом Афанасии — его гимнографическое последование из греко-египетского тропология IX в. **Sinai Greek NE / МГ 4** (далее — **МГ 4**, л. 33 — 36 об.), хранящегося в монастыре Святой Екатерины на Синае. В статье я публикую службу с переводом на русский язык и комментарием, тем самым продолжая дискуссию о культе этого забытого святого и проливая свет на его литургическое почитание.

1. Житие

Воин Афанасий занимал высокий пост в римской администрации при Диоклетиане и Максимиане (III—IV вв.)⁸. Находясь в фаворе у последнего, он был направлен в Египет и наделён полномочиями управлять территориями от Александрии до Фиваиды и закрывать христианские и открывать языческие храмы. Перед отъездом в Египет он простился в Augusta Eufratesia со своими братьями Сергием и Вакхом, сообщив им о решимости свидетельствовать о Христе. В Александрии Афанасий демонстрировал приверженность христианству, а в Клисме отказался в дни Рождества приносить жертвы языческим богам и участвовал в христианских празднованиях, за что был обезглавлен.

В VI в., согласно арабской версии «Жития», горожане во главе с епископом Иулианом⁹ перенесли саркофаг с останками Афанасия в храм Martā Maryam — Богородицы Клисмийской. Особую церковь в честь мученика построили в Клисме при Юстиниане I († 565 г.), одновременно с монастырями в Райах (напротив Клисмы) и на Синае, что способствовало укреплению культа святого и могло быть связано с политическим стремлением защитить внешние границы империи от нападений кочевников с юга и поддержать альянс с Эфиопией, где

7 О параллелях с «Житием мчч. Сергия и Вакха» (ВНГ. II. № 1624–1625) см.: *Delehaye H. Les martyrs d'Égypte // AB. 1922. Vol. 40. P.119; Esbroeck M. Van. Athanasius of Clysma. P. 305; Christides V., Høgel Ch., Monferrer-Sala J. P. (eds.) The Martyrdom of Athanasius of Klyisma, a Saint from the Egyptian Desert. P. 37–44.*

8 «Житие» изложено согласно греческой версии. Факты, добавленные из других редакций, оговорены.

9 *Worp K. A. A Checklist of Bishops in Byzantine Egypt (A. D. 325 – c. 750) // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1994. Bd. 100. S. 312.*

процветало почитание другого воина — Арефы Награнского († 523 г.)¹⁰. Около 570 г. Антоний из Пьяченцы посетил Свято-Афанасьевский храм в Клисме, он увидел там более восемнадцати гробниц святых отшельников, в том числе мученика Афанасия, святого Иоанна Колова († 409 г.), аввы Сисоя († 429 г.) и др.¹¹. Эта церковь, судя по упоминаниям хронистов, стояла ещё в XII в.¹². Именно с ней связано зарождение литургического почитания святого и создание особой службы, в которой упоминаются храм (τὸ τέμενος, ὁ οἶκος) и рака с мощами (ἡ λάρνακα). Помимо греческого гимнала IX в. **МГ 4**, гимны св. Афанасию обнаружены в переводных грузинских памятниках — иадгари **Sin. O. Geo. 1** (нач. X в.) и минее на июнь–август **Sin. Geo. O. 56** (XI–XII вв.)¹³, что позволяет документировать почитание святого, по крайней мере в IX в., в храме Святого Афанасия в региональном центре Клисме, где пребывали мощи, и вплоть до XII в. в местах адаптации этой традиции.

- 10 *Esbroeck M. Van. L'Éthiopie à l'époque de Justinien: St. Arethas de Nagran et St. Athanasius de Clysmā // IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10–15 aprile 1972). Vol. 1. Roma, 1974. P. 117–139, особ. 138.* Тогда же, по мнению издателей арабской редакции, появилось греческое «Житие», первоначально существовавшее в III–V вв. как устный рассказ, передаваемый на могиле мученика (*Christides V., Hägel Ch., Monferrer-Sala J. P.* (eds.) *The Martyrdom of Athanasius of Klysmā, a Saint from the Egyptian Desert. P. 4–9, 25–35, особ. 34–35, 37–44.* Предсмертная молитва Афанасия о защите христианских правителей «в землях римских и эфиопских» была изъята из греческой версии после того, как Эфиопская Церковь стала окончательно развиваться в направлении, отличном от халкидонского: *Esbroeck M. Van. Athanasius of Clysmā. P. 305.* А после арабского завоевания Египта из арабской версии выпали прославления Византии и Эфиопии.
- 11 *Evelyn-White H.G. The Monasteries of Wadi'n Natrunn Pt. 2, The History of the Monasteries of Nitria and Scetis. New York (N. Y.), 1932. P. 158; Chitty D.J. The Desert a City. London, 1966. P. 79, n. 83; Amélineau E. Histoire des monastères de la Basse-Egypte. Paris, 1894. P. 405–406.*
- 12 Её упоминают патриарх Евтихий Александрийский (X в., см.: *Eutychius. Annales / ed. L. Cheikho. Beirut; Paris, 1906. P. 202–203*), Абу-ль-Макарим (XI в., см.: *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abû Şâlih, the Armenian / transl. from the Original Arabic by B. T. A. Evetts with Added Notes by A. J. Butler with a Map. Oxford, 1895. P. 73; Якут аль-Хамави (XII в., см.: *Yāqūt. Kitāb al-mushtarak / ed. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1846. P. 199.**
- 13 *Garitte G. Le calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle). P. 283; The Georgian Manuscript Book Abroad / ed. N. Chkhikvadze. Tbilisi, 2018. P. 98, 105–106.*

2. Рукопись тропология МГ 4

2.1. Состав

Греческий фрагмент гимнала на июль–октябрь МГ 4 (IX в., 96 л.) был определён Р. Н. Кривко, который исследовал этот фрагмент первым, как «миная дополнительная» из-за отсутствия важнейших служб Преображения и Успения и одновременно из-за наличия множества редких и уникальных служб¹⁴. Эта часть иерусалимского тропология новой редакции имеет выраженную региональную специфику Египта (например, службы мч. Афанасию Клисмийскому, прав. Эггону, дубликация дат по коптскому календарю: для памяти 45 мчч. — 10 июля и 16 епифа, Артемидора 28 июля и 4 епифа и др.)¹⁵ и содержит гимны вечерни (стихиры на «Господи, воззвах»), утрени (канон, стихиры на «Хвалите»).

2.2. Кодикология

Размеры кодекса: 155–5 / 125 мм, сохранились 12 тетрадей (5–17, указаны писцом в правом верхнем углу листов). Текст написан чёрными чернилами, по 19–26 строк на листе, рубрики и инициалы выполнены киноварью, иллюминация отсутствует. Письмо унциальное *ogivale inclinata*, небрежное. Система диакритики, представленная довольно полно (хотя и с пропусками некоторых знаков), позволяет отнести кодекс к 30–40-м гг. — концу IX в., по классификации палестинского дукта византийского маюскула Б. Л. Фонкича (группа 3)¹⁶. Большое число ошибок (см. ниже) обусловлено региональным происхождением кодекса. Современная пагинация проставлена карандашом по центру листов сверху.

14 *Nikolopoulos P.* The New Finds... p. 141; *Géhin P., Frøyshov S.* Nouvelles découvertes sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs // REB. 2000. Vol. 58. P. 178–179; *Кривко Р.* Синайско-славянские гимнографические параллели // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2008. Вып. 1 (11). С. 59, 92–95; *Nikiforova A.* The Oldest Greek Tropologion **Sin.Gr. МГ 56+5**: A New Witness to the Liturgy of Jerusalem from Outside Jerusalem with First Edition of the Text // *Oriens Christianus*. 2015. No. 98. P. 139.

15 О смешении греческой и коптской традиций в Египте: *Brakmann H.* Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten 419–435 // *Actes du IV-e Congrès Copte*. (Louvain-la-Neuve, 5–10 septembre 1988) / ed. par M. Rassart-Debergh et J. Ries T. II. Louvain-la-Neuve, 1992. S. 419–435.

16 *Фонкич Б. Л.* Византийский маюскул VIII–IX вв. М., 2020. С. 46–49.

2.3. Календарь

Фрагмент содержит памяти: ап. Фомы (без даты, л. 1–4), трёх отроков (4 июля, л. 4 об. — 10 об.), св. Дометия (5 июля, л. 10 об. — 15), св. Прокопия (8 июля, л. 15 — 19), мчч. Кирика и Иулитты (15 июля, л. 19 — 22 об.), начатков плодов и обновления храма Иоанна Предтечи (20 июля, л. 22 об. — 27 об.)¹⁷, прп. Симеона Столпника (без даты, л. 27 об. — 28 об.), 45 мчч. (10 июля, л. 28 об. — 33), св. Афанасия Клисмийского (без даты, л. 33—36 об.), мц. Христины (24 июля, л. 36 об. — 41), прп. Евпраксии (без даты, л. 41 — 45 об.), св. Мартиниана (без даты, л. 45 об. — 49 об.), св. Артемидора (28 июля, л. 49 об. — 53), св. Пантелеимона (29 июля, л. 53 об. — 57), свв. Маккавеев, матери их Соломонии и законоучителя Елеазара (1 августа, л. 57 — 62 об.), св. свящ. Аарона (9 августа, л. 62 об. — 67), св. Григория, еп. Нисского (без даты, л. 67 — 70), свв. Киприана и Иустины (28 июля, лл. 70 об. — 74 об.), св. Эглона Праведного¹⁸ (13 августа, л. 74 — 78 об.), св. и славного сщмч. Фоки (без даты, л. 78 об. — 82), св. прор. Самуила (без даты, л. 82–87), прп. Саввы Венефалон (26 августа, л. 87 об. — 90), св. и вмч. Маманта (17 октября, л. 90 — 93 об.), усекновения главы Иоанна Претечи (без даты, л. 93 об. — 96 об.). Наряду с такими устойчивыми и общими для палестинского и византийского календарей памятниками, как память св. Прокопия (8 июля), свв. Кирика и Иулитты (15 июля), Маккавейских мчч. (1 августа), мц. Христины Тирской (24 июля), или памятниками, имеющими незначительное календарное расхождение в этих традициях, например, мч. Пантелеимона (29 июля, ср. 27 июля, 28 июля в издании: *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34* (X^e siècle). P. 81, 289, 290; 27 июля в ВHG. № 1412z–1418c), здесь много редких палестино-египетских памятней с подвижными датами, например трёх отроков (4 июля, ср. 25 августа в GL. II. § 1176–1181; 24 августа, 25 августа, 15 октября, 15 декабря, 18 декабря в *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34* (X^e siècle). P. 86 и 311, 97 и 322, 110 и 357 и 410, 111 и 412; 17–18 декабря в ВHG. № 484v–488n), св. Дометия (5 июля, ср. 4 июля в GL. II. § 1077; 4 июля, 5 июля в *Garitte G. Le calendrier*

17 По календарю мусульманского интеллектуала Аль-Бируни (972–1050), описавшего обычаи христиан-мелькитов Хорезмийского царства возле Аральского моря, в храм приносили первый виноград 20 июля.

18 На раскопках в Хирбет Махруме на месте монастыря Святого Феогния была найдена мозаика с надписью «Эглон игумен» (*Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34* (X^e siècle). P. 301–302). В **Paris. Georg. 3** (X–XI вв.) — 14 августа, в византийских синаксарях — 16 августа или 17 августа (*Sauget J.-M. Eglone di Sceta // Encyclopaedia dei Sancti. Bibliotheca sanctorum. Vol. 4. Roma, 1964. P. 971*).

palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). P. 76, 270; 7 августа, 4 октября, 24 марта в ВHG. № 560–561), свв. Киприана и Иустины (28 июля, ср. 2 октября в ВHG. № 452–461с), св. свящ. Аарона (9 августа, ср. 12 августа в GL. II. § 1141–1142; 9 августа, 12 августа в *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*. P. 83, 84, 298, 300; Неделя святых праотец, 9 августа в ВHG), мч. Маманта (17 октября, ср. 14 июля в GL. II. § 1088; 2 сентября в ВHG. № 1017z–1022). Последняя группа памятней определяет региональную специфику и включает службы, в которых упоминаются отдельные храмы (например: храм Апостола Фомы, нач. июля, Трёх отроков, 4 июля, св. Прокопия, 8 июля) и храмы с реликвиями (с мощами сорока пяти мучеников, 10 июля, св. Артемидора, 28 июля, св. Дометия, 5 июля).

3. Правила публикации

Чрезмерное количество ошибок в МГ 4 в сравнении с современными ему литургическими кодексами из Палестины и Египта, в том числе в публикуемой службе (МГ 4, л. 33 — 36 об.), местами затрудняет понимание текста¹⁹.

Типичные фонетические и грамматические ошибки:

- 1) йотацизм: *σχοίνειςμα* вместо *σχοίνισμα*, *ἐλπιδει* вместо *ἐλπίδι*, *εὐπρέπιαν* вместо *εὐπρέπειαν*, *συνεορτάζοις* вместо *συνεορτάζεις*, *ἀντη* вместо *ἀντί*, *ἡμήψω* вместо *ἡμείψω*, *ποικίλοισ* вместо *ποκίλοισ*;
- 2) субституция **ο** и **ω**, **υ** и **ου**: *τιμόντας* вместо *τιμώντας*, *Κλούσματος* вместо *Κλύσματος*, *τω* стерёωμα вместо *τὸ* стерёωμα;
- 3) смешение дифтонга **αι** и гласной **ε**: *τροπεφορούντι* вместо *τροπαιφορούντι*, *πτεσμάτων* вместо *πταισμάτων*, *πρόσκερον* вместо *πρόσκαιρον*, *Ἰουδεας* вместо *Ἰουδαίας*;
- 4) смешение род. и дат. падежей: *ράβδος σου* εὐθύτητος ὁ τοῦ Χριστοῦ σταυρὸς γέγονεν, *μαρτυρικῶς τροπαιωφοροῦντι*.

Нетипичные фонетические, орфографические, грамматические ошибки:

19 Ср. ошибки из РНБ Гр. 44 (IX в.): *Nikiforova A., Chronz T. The Codex Sinaiticus Liturgicus Revisited: A New Edition and Critical Assessment of the Text // ОCP. 2017. Vol. 82. P. 66–67.*

- 1) орфографические: εὐθάρσῳ παρρησίᾳ вместо εὐθαρσεῖ παρρησίᾳ²⁰, ἀλλε θεος вместо ἀλλὰ θεῖος (?);
- 2) синтаксические: προέκρινας ζωῆς γὰρ τὸν ὑπὲρ τοῦ δεσπότου... θάνατον (7:3)²¹ — γὰρ после ζωῆς, а не после προέκρινας, σου τὸ τέμενος вместо τὸ τέμενός σου (9:2), τοὺς σε ὑμνοῦντας σου φύλαξον (9: 4) — плеоназм, лишнее «σου»;
- 3) грамматические: δόξη... καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας (3:2) — активный залог вместо медио-пассивного, Μύστης γεγονὸς ἀγαθῶν ἀρρήτων вместо Μύστης γέγονας ἀγαθῶν ἀρρήτων (5:3).

Ошибки исправлены в соответствии с нормативной грамматикой древнегреческого языка; типовые сокращения (как ἦχ(ος), πλ(άγιος), ἐν οὐ(ρα)νοῖς, ἀκροστιχ(ίδα) и т. п.) раскрыты. Недостающие знаки диакритики добавлены, неверные — исправлены. Выявлены известные ирмосы и библейские цитаты. Используются следующие обозначения:

[...]	— дополненный мною текст на месте утраты и сокращения;
.	— одна точка равняется одной утраченной букве;
(...)	— моё пояснение;
=	— отсылка к тексту в другой рукописи или издании;
/	— троичен;
θ	— богородичен;
жирный шрифт	— выделены рубрики и инципиты, как в тексте рукописи.

4. Публикация и перевод

(л. 33) **Κανὼν τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Κλύσματος φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε· ΤΩ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΛΥΣΜΑ ΑΘΑΝΑΣΙΩ ΥΜΝΟΣ.**

Ὡδὴ α΄. Ἦχος πλάγιος δ΄. Πρὸς· Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ τῷ δ[ιαγαγόντι].

= (EE 293, № 321, Иоанна, воскресный)

Τοῖς ὑμνήσαι ποθοῦσιν καὶ πανηγυρίζειν ἐν τῇ μνήμῃ σου λύσιν πταισμάτων πρὸς Θεόν, Ἀθανάσιε, ἔπαγε.

20 По парадигме прил. на -ος, а не на -ης (εὐθαρσής). При этом, ударение осталось на ᾶ.

21 Первая цифра обозначает номер песни, вторая — номер тропаря.

Ὡς εὐφρόνως ἡμείψω τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα βασιλεία τῆς ἐν γῆ εὐδοξίας, Ἀθανάσιε, μάρτυς ἀοίδιμε.

Περιθέμενος στέφος καὶ τὴν πορφυρίδα, Ἀθανάσιε, τῷ σῶ λυθρῶ βαφεῖσαν, τῷ Θεῷ σὺν ἀγγέλοις παρέστησας.

[θ.] Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ, τῷ ἐκ τῆς Παρθένου εὐδοκήσαντι σαρκωθῆναι ἀσπόρως εἰς ἡμῶν σωτηρίαν καὶ καύχημα.

Marginalia. [Καταβασία]· Τῷ Κυρίῳ ἄσωμεν.

= (EE 317, № 347, синайское последование)

Ὡδὴ γ´. Πρὸς· Σὺ εἶ τὸ στερέωμα.

= (EE 293, № 321, Иоанна, воскресный)

Ράβδος σου (sic!) εὐθύτητος ὁ τοῦ Χριστοῦ σταυρὸς γέγονεν, μαρτυρικῶς τροπαιωφοροῦντι, Ἀθανάσιε ἔνδοξε.

Ὀλικῶς ἠγάπησας τὸν σε ποθήσαντα Κύριον καὶ ὑπ' αὐτοῦ δόξει, Ἀθανάσιε, καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας (sic!).

Σχοίνισμα οὐράνιον ἐκκληρωνόμησας, ἔνδοξε, καταλειπὼν κληρον βασιλείας, Ἀθανάσιε, πρόσκαιρον.

Marginalia. [Καταβασία]· Ἐστερεώ[θη].

= (EE 291, № 319, Иоанна, воскресный)

Ὡδὴ δ´. Πρὸς· Εἰσακῆκοα, Κύριε, τῆς οἰκονομίας].

= (EE 294, № 322, Космы, на Крестовоздвижение)

Τὴν ἀρχὴν τῆς πρὸς Αἰγύπτον [.εἰς] ἐκστρατευθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀλάστορος, οὐκ ἀντίθεος, ἀλλὰ θεῖος²² (л. 34) τῷ Χριστῷ ἐδείχθης, Ἀθανάσιε.

Ὁ σταυρὸς ἀντὶ σκήπτρου σοι καὶ τῆς ἀλουργίδος, μάρτυς, γεγένηται, τὸν Χριστὸν γὰρ ἐπεπόθησας ὑπὲρ τὸ χρυσίον καὶ τοπάζιον (Πс. 118, 127).

Κατεκόσμησας, ἔνδοξε, σεαυτὸν ἐλπίδι, πίστι, ἀγάπῃ Χριστοῦ, τὴν εὐπρέπειαν τοῦ οἴκου γὰρ τοῦ Θεοῦ ἠγάπησας, Ἀθανάσιε (ср. Пс. 25, 8).

Λυτρωθῆναι δεήθητι ἀθλοφορικῶς Θεῷ παριστάμενος τοὺς λαχῶντας Κλυσματίτας²³ σε ἐκ πάντος κινδύνου, Ἀθανάσιε.

Marginalia. [Καταβασία]· Ἐπέβης [ἐφ' ἵππους].

= (EE 289, № 316, Иоанна, воскресный)

22 Текст испорчен, в рукописи: Τὸν ἀρχὴν τῆς πρὸς Αἰγύπτον [σεπτα – приписано над строкой] [.εἰς] εἰσεκστρατευθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀλάστορος, οὐκ ἀντίθεος, ἀλλε θεος.

23 Двойное написание – Кλυσματῆται и Кλυσματίται – оставлено в тексте в соответствии с рукописью.

ᾠδὴ ε΄. Πρὸς· Φώτησον ἡμᾶς.

= (EE 293, № 321, Иоанна, воскресный)

Ὑπὸ δυσσεβῶν στρατευθεὶς κατὰ τῆς πίστεως, ὑπὲρ αὐτῆς ἀγωνησάμενος, τοὺς εὐσεβοῦντας ἐπηύξησας, Ἀθανάσιε.

Συνάθροισμα πιστῶν τὴν Γενέθλιον τελοῦντων εὖρων, ἑορτὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ συνεορτάζεις Κλυσματίταις, Ἀθανάσιε.

(λ. 34 οβ.) Μύστης γέγονας ἀγαθῶν ἀρρήτων, μάρτυς Χριστοῦ, τοὺς τιμῶντάς σε περίσωσον ταῖς σαῖς πρεσβεῖαις Κλυσματῆτες, Ἀθανάσιε, δυσώπησον αἰεὶ.

Marginalia. [Καταβασία·] Ὅτι Θεὸν [ἄλλον].

= (EE 290, № 317, Иоанна, воскресный)

ᾠδὴ στ΄. Πρὸς· Χιτῶνα μοι παράσχ[ου].

= (EE 293, № 321, Иоанна, воскресный)

Ἀπάντων καταπτύσας τῶν τερπνῶν, βασιλείας δόξης τε καὶ πλοῦτου ἐκέρδησας ἀντὶ πάντων τὸν Χριστόν, Ἀθανάσιε.

Ἀσύγκριτος ἡ δόξα ἀληθῶς, ἦν ἐκτήσω, ἔνδοξε, φθαρτὰ γὰρ κατέλιπας, Ἀθανάσιε, εὖρων τὰ ἀκήρατα.

Θαυμάτων σὲ πηγὴν ὡς ἀληθῶς Χριστὸς ἀπηργάσατο, ποικίλοις χαρίσμασιν τὸν ναὸν σου ἀγαπήσας, Ἀθανάσιε²⁴.

Marginalia. [Καταβασία·] Πρὸς τὸν δυ[νάμενον].

= (EE 290, № 317, Иоанна, воскресный)

ᾠδὴ ζ΄. Πρὸς· Οἱ ἐκ τῆς Ἰουδαίας κατα[ντήσαντες].

= (EE 293, № 321, Иоанна, воскресный)

Ἀναφαίρετον ἔχον πρὸς τὸ ἄρρητον κάλλος, τὸ νῦν, μακάριε, προσκαίρου βασιλείας κατέπτυσας, κραυγάζων, μελωδῶν, Ἀθανάσιε· *ὁ τῶν πατέρων [ἡμῶν Θεὸς εὐλογητὸς εἶ].*

Νευγμένος σου πόθῳ ἐν Σεργίῳ καὶ Βάκχῳ, ὥσπερ ἐν μία ψυχῇ, ἀλύτως ἠνωμένος σὺν μάρτυσιν, ὡς μάρτυς μελωδεῖς, Ἀθανάσιε· *ὁ τῶν πατέρων [ἡμῶν Θεὸς εὐλογητὸς εἶ].*

(λ. 35) Ἄλουργίδα καὶ βύσσον περιέθου καὶ στέφος, ὃν τὸν οὐράνιον, προέκρινας ζωῆς γὰρ τὸν ὑπὲρ τοῦ Δεσπότη, Ἀθανάσιε, θάνατον, *ὁ τῶν πατέρων [ἡμῶν Θεὸς εὐλογητὸς εἶ].*

24 Указан вариант концовки: ναὸν σε [sic!] τοῦ Θεοῦ (храм твой Божий).

[./] Σὺν Πατρὶ Θεὸν Λόγον καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα δοξολογήσωμεν, τρισὶν ἐν ἀμερίστοις προσώποις, ἐν μία δὲ τῇ οὐσίᾳ, κραυγάζοντες· *ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν*].

Marginalia. [Καταβασία·] Οἱ τῆς Χαλδαί[ας καμίνου].

= (EE 289, № 316, Иоанна, воскресный)

ᾠδὴ η΄. Πρὸς Ἑπταπλασίως κ[άμινον].

= (EE 287, № 314, Иоанна, воскресный)

Ἱεουργήσας, ἔνδοξε, σεαυτὸν, Ἀθανάσιε, ἀθλοφορικῶς τῷ δι' ἡμᾶς τυθέντι Χριστῷ, ἀξίως σε ἐτίμησε (sic!), ὡς γὰρ αὐτὸς συνέπαθες καὶ συνεδοξάσθης, μελωδῶν εὐχαρίσ[τως]· *οἱ παῖδ[ες εὐλογεῖτε, ἱερεῖς ἀνυμεῖτε, λαὸς ὑπερυψοῦτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας]*.

ᾠς ἐν γῆ ὁμολογήσας εὐθάρσῳ παρρησίᾳ Χριστόν, στρατιωτικῶς ὑπ' ἀσεβῶν τυράννων ἐστῶς, ὡς αὐτὸς καὶ ἐκήρυξε ἐπὶ Πατρὸς καὶ Πνεύματος, ὑπ' αὐτοῦ ἀξίως, Ἀθανάσιε, μέλπων· *οἱ παῖδ[ες εὐλογεῖτε, ἱερεῖς ἀνυμεῖτε, λαὸς ὑπερυψοῦτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας]*.

[./] Ὑπὲρ εἰρήνης πρέσβευε τοῦ παντὸς κόσμου, ἔνδοξε, (π. 35 οβ.) ἀξιοπρεπῶς παρεστηκῶς Χριστῷ τῷ Θεῷ, ὁ Υἱοῦ οὖν ἐμφορούμενος σὺν Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι, τοῖς πανηγυρίζουσιν πιστοῖς Κλυσματήταις σὺν πᾶσιν ἐξαίτησαι, Ἀθανάσιε, μάρτυς ἡμῖν τοῖς σε ὕμνοῦσιν αἰεὶ τὴν σωτηρίαν

Marginalia. [Καταβασία·] Νικηταὶ [τυράννου].

= (EE 289, № 316, Иоанна, воскресный)

ᾠδὴ θ΄. Πρὸς Κυρίως Θεοτόκ[ον].

= (EE 293, № 321, Иоанна, воскресный)

Μαρτύρων νῦν ὁ δῆμος σου ἐν τῷ τεμένει ἐπισυνῆλθεν, δοξάζων τὴν μνήμην σου, τοὺς συνδραμοῦντας φαιδρύνων, ὦ Ἀθανάσιε.

Νοσοῦσιν ἰατρεῖον καὶ χειμαζομένοις λιμὴν, Χριστέ, σου τὸ τέμενος ἔδειξεν καὶ θλιβομένοις προσφύγιον, Ἀθανάσιε²⁵.

Ὁ οἶκος σου τῇ θείᾳ δόξῃ, ἀθλοφόρε, ταῖς ἀστραπαῖς τῶν θαυμάτων ἀνγάζεται, τοὺς ἀσθενεῖς θεράπειον, ὦ Ἀθανάσιε.

(π. 36) [./] Σκηνῆς τῆς οὐρανοῦ καταξιωμένος καὶ τῆς Τριάδος αἰεὶ ἐμφορούμενος, τοὺς σε ὕμνοῦντας φύλαξον, ὦ Ἀθανάσιε.

[θ.] Χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης πλήρης σου ἡ μνήμη τοῖς προσιούσιν ἰάματα βρούσα καὶ εὐσεβῶς Θεοτόκον σε καταγγέλλουσιν.

Marginalia. [Καταβασία·] Ἐφριξε [πᾶσα ἀκοή].

= [EE 290, № 317, Иоанна, воскресный]

Εἰς τὸ Αἰνεῖτε. Ἦχος πλάγιος δ΄. Πρὸς Ἀνάστης ἐκ τῶν [νεκρῶν].

Μιμούμενος εὐσεβῶς τὸν ποιήτην σου, Χριστὸν συνέπαθες, Ἀθανάσιε μάρτυς, ᾧ καὶ ἀξίως συνδεδόξασαι.

Ἐξέτησαι ἰλασμόν παραπτωμάτων ἡμῖν, τοῖς πόθῳ σου ἐκτελοῦσιν τὴν μνήμην καὶ σωτηρίαν, Ἀθανάσιε.

(л. 36 об.) Τὴν *λάρνακα* τὴν σελτὴν περικυκλοῦντες σου δοξάζομεν, Ἀθανάσιε, Χριστὸν τὸν πᾶσιν βρύσαντα διὰ σου ἰάσεις.

Ἰάματα τοῖς πιστοῖς βρῦει σου ἡ μνήμη, αἰοῖδιμε Ἀθανάσιε, ἐν ᾗ δοξάζομεν σοι τὸν ἀθλοθέτην Χριστόν.

Ἀθάνατος ἀληθῶς ὄφθης, μακάριε, τὸ αἶμα σου, Ἀθανάσιε, σπείσας τῷ ὑπὲρ πάντων σφαγιασθέντι Θεῷ.

(л. 33) **Канон святому Афанасию Клисмейскому имеет следующий акростих: в Клисму Афанасию песнь²⁶.****Песнь 1. Глас плагальный 4. На: Поим Господеви²⁷.**

Хотящим петь и праздновать в памяти твоей, Афанасий, отпущение грехов пред Богом подай.

Сколь благоразумно ты предпочёл, мученик славный Афанасий, доброй славе на земле Царство Божие на небесах!

Облечённый в венец и твоею кровию окрашенную порфиру, Афанасий, с ангелами предстоял Богу.

[θ.] Поём Господу, от Девы благоволившему бессеменно воплотиться ради нашего спасения и украшения.

Маргиналия. [Καταβασία:] Господеви поим.**Песнь 3. На: Ты еси утверждение.**

Жезлом истиннейшим стал Крест Христов тебе, мученически победившему, Афанасий славный.

[Лишь] мало возлюбил тебя возлюбившего Господа, Им, Афанасий, был славою и честью увенчан.

26 Акростих не сохранён при переводе.

27 Ирмосы приведены в традиционном ц.-слав. варианте, по ирмологию.

Небесную нить унаследовал, славный, временный жребий царства оставил, Афанасий.

Маргиналия. [Катавасия:]. Утвердися.

Песнь 4. На: Услышах, Господи, смотрения.

Прежде карателем во Египет посланный, не безбожник, но божий Христу [л. 34] показался, Афанасий.

Крест вместо скиптра тебе и порфиры, мученик, стал, ибо возлюбил Христа *паче злата и топазия* (Пс. 118, 127).

Упованием, верою, любовью Христовою приукрасил себя, славный, *ибо благолепие дома Божия возлюбил*, Афанасий [ср. Пс. 25, 8].

Молися, Афанасий, предстоя Богу как страстотерпец, да будут избавлены от всякой беды избравшие тебя жители Клисмы.

Маргиналия. [Катавасия:] Всел еси [на кони].

Песнь 5. На: Просвети нас.

Нечестивыми против веры вооружённый, за неё сразился, благочестивых преумножил, Афанасий.

Собрание верных, службу Рождеству служащих, отыскал, вместе с клисмийцами праздник воплотившегося Бога отпраздновал, Афанасий.

(л. 34 об.) Таинник стал неизреченных благ, мученик Христов, чтущих тебя клисмийцев спаси молитвами твоими, Афанасий, моли [о них] вовек.

Маргиналия. [Катавасия:] Яко Бога [инога].

Песнь 6. На: Ризу ми подаждь.

Все улады: царство, и славу, и богатство — Афанасий презрел, вместо всех Христа приобрёл.

Поистине несравненна та слава, которую ты стяжал, славный Афанасий, ибо тленное оставил, непорочное отыскал!

Тебя, Афанасий, источник истинных чудес Христос соделал; [ты же] милостями разными *храм свой* возлюбил.

Маргиналия. [Катавасия:] К могущему мя.

Песнь 7. На: От Иудеи дошедше.

Неотъемлемое имея [стремление] к неизреченной красоте, блаженный, нынешнее [благо] временного царства презрел, Афанасий, поя [и] воспевая: *отцев [наших Боже благословен еси]*.

Поражённый любовью твоею к Сергию и Вакху, словно к единой душе, нераздельно с мучениками соединённый, Афанасий, мученик, поёшь: *отец [наших Боже благословен еси]*.

(л. 35) В порфиру, и виссон, и венец — он же небесный — облачился, жизни предпочёл смерть за Владыку, Афанасий: *отец наших [Боже благословен еси]*.

[./] Со Отцом Бога Слово и Святого Духа восславим, в трёх нераздельных лицах, но едином существе, взывающе: *отец наших [Боже благословен еси]*.

Маргиналия. [Катавасия:] Халдейския [пещи].

Песнь 8. На: Седмерицею пещь.

Мученически собою пожертвовал, Афанасий славный, Христу, за нас в жертву Себя принесшему. Он же по достоинству оценил тебя, ибо спострадал и прославился, благодарно поюще: *отроки [благословите, священницы воспойте, люди превозносите во вся веки]*.

Со смелым дерзновением исповедал на земле Христа, воински стоял перед нечестивыми мучителями, об Отце и Духе проповедал, в Нём достойно воспевая, Афанасий: *отроки [благословите, священницы воспойте, люди превозносите во вся веки]*.

[./] О мире всего мира молись, славный, [л. 35 об.] достождно предстоя Христу Богу Сыном со Отцем и Духом исполненный; празднующим верным клисмицам спасение испроси со всеми нами, присно тебя поющими, Афанасий мученик.

Маргиналия. [Катавасия:] Победители [мучителя].

Песнь 9. На: Воистину Богородицу.

Мучеников ныне множество собралось *в твоём храме*, твою память славя; пришедших радости исполни, о Афанасий.

Болящим лечебница и обуреваемым гавань, Христе, *храм твой* показался и скорбящим прибежище, Афанасий.

Дом твой божественной славой, блистаньми чудес сияет, мученик; болящих исцеляй, о Афанасий.

(л. 36) [/.] Скинии небесной удостоенный и Троицей всегда исполненный, поющих тебя сохрани, о Афанасий.

[θ.] Радости и веселия исполнена твоя память, исцеления точащая приходящим и благочестно Тебя, Богородицу, возвещающим.

Маргиналия. [Катавасия:] Устрашися [всяк слух].

На Хвалите. Глас плагальный 4. На: Воскрес из [мертвых].

Подражая благочестно твоему Творцу, Христу спострадал, мученик Афанасий. И Им же достойно прославляешься.

Испроси нам, с любовью совершающим твою память, Афанасий, умилостивление о прегрешениях и спасение.

(л. 36 об.) Окружив *раку твою* честную, славим, Афанасий, Христа, всем точащего через тебя исцеления.

Исцеления верным источает твоя память, славный Афанасий. В ней же твоего страстоположника Христа славим.

Бессмертный воистину показался, Афанасий блаженный²⁸, свою кровь пролив Богу, за всех закланному.

5. Комментарий

5.1. Общая характеристика и датировка

Служба святому Афанасию, 4-го плагального гласа, с вписанным в тропари акростихом «ΤΩ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΛΥΣΜΑ ΑΘΑΝΑΣΙΩ ΥΜΝΟΣ» («в Клизму Афанасию песнь»), составлена для храма Святого Афанасия в Клисме, где находилась рака с мощами, упоминаемая в тексте. Возникновение особого последования могло быть вызвано к жизни началом богослужений в этом храме, выстроенном в середине VI в. при Юстиниане I, и развитием культа святого. По структуре и содержанию служба близка к гимнографии нового тропология VIII в. Автору знаком канон работы этого времени: он встраивает агиографические данные в образный шаблон *общих* служб мученикам, опускает вторую песнь, включает несколько троичнов, использует мелодико-поэтические образцы — подобны

28 Здесь игра однокоренных слов: «бессмертный» (ἀθάνατος) и «Афанасий» (Αθανάσιος).

для стихир, канона. Для канона отождествимы текстовые модели Иоанна Дамаскина († до 754 г.) и Космы Маиумского († 760 г.).

Для ирмосов:

- 1, 3, 5, 6, 7, 9: № 321, с. 293, воскресный Иоанна Дамаскина;
- 4: № 322, с. 294, на Крестовоздвижение Космы;
- 8: № 314, с. 287, воскресный Иоанна Дамаскина.

Для катавасий:

- 1: № 347, с. 317, синайское последование;
- 3: № 319, с. 291, воскресный Иоанна Дамаскина;
- 4, 7, 8: № 316, с. 289, воскресный Иоанна Дамаскина;
- 5, 6, 9: № 317, с. 290, воскресный Иоанна Дамаскина.

Это позволяет установить в качестве *terminus post quem* для создания службы — VIII в., а *terminus ante quem* — написание кодекса в 30–40-е гг./кон. IX в.

5.2. Риторические приёмы

Автор сравнивает страдания мученика со страданиями Христа (см. ниже: 5.5. Топосы «общего» чина), а благочестивым христианам противопоставляет нечестивых язычников (4:1, 5:1): *Нечестивыми (δυσσεβῶν) против веры вооружённый... благочестивых (τὸς εὐσεβούντας)* преумножил (5:1). Служба является развёрнутой *антитезой* царства, земного и небесного (см. далее: 5.4. Параллели с греческим «Житием»). Гимнограф, как и агиограф, использует буквальные цитаты из Священного Писания (4:2, 4:3): *возлюбил Христа паче злата и топазия (ὕπερ τὸ χρυσίον καὶ τοπάζιον*, Пс. 118, 127; 4, 2), что, по закону А. Баумштарка, Ф. Хамма и И. Энгбердинга, говорит не в пользу ранней датировки²⁹.

5.3. Богородичны и троичны

Для палестинских канонов этого времени (в отличие от более систематичных канонов константинопольских авторов Андрея Критского

29 «A literal dependence on Scripture generally signals a more recent liturgical text» (*Taft R. Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d.1948): A Reply to Recent Critics // Worship. 1999. Vol. 73/6. P. 526*). Здесь имеются в виду вспомогательные цитаты, не относящиеся к сюжету (древнейшая гимнография праздников полна таких цитат) и используемые как художественный приём.

и патриарха Германа) характерно нерегулярное использование троичных и богородичных. Если два богородична (1:4 и 9:4) интерполированы в канон св. Афанасия и выпадают из акростиха, троичны песен 7–9 являются оригинальными и вписаны в акростих. Помимо классического троична догматического содержания (7:4), в каноне есть два архаичных тропаря, соединяющих «Житие» и тему Троицы (8:3, 9:4): Скинии небесной удостоенный и *Троицей всегда исполненный* (τῆς Τριάδος ἀεὶ ἐμφορούμενος), поющих тебя сохрани, о Афанасий (9:4). Первые такие троичны помещались в конце песен трёх отроков — седьмой и восьмой, иногда в девятой. Как и архаичные ирмосы³⁰, они были соединены с темой праздника и неотделимы от конкретного канона. Подобные троичны находим в других последованиях тропологиев **Sinai Greek NE/ МГ 56+5** (VIII–IX вв.) и **МГ 4**:

«Слово и Духа со Отцем, всеблаженный Исидор, ясно проповедал, единому существу и единому Божеству поклоняясь: три ипостаси — един Бог» (**МГ 56+5**, без пагинации, 14 мая, канон мч. Исидору, песнь 8).

Λόγον καὶ Πνεῦμα σὺν Πατρὶ σαφῶς, Ἰσίδωρε παμμακάριστε, ἐκκήρυξας, μίαν μὲν αὐτὸν οὐσίαν καὶ μίαν θεότητα, ὑποστάσεις τρεῖς, εἷς Θεὸς προσκυνουόμενος.

«Ты светом Троицы просвещённый, Савва блаженный, все еретичествующих слова благочестно обличил, вопиаше: Троице святая *благословен Боже отец наших*» (**МГ 4**, л. 89 об., 26 августа, прп. Саввы Венефалийского, песнь 7).

Σὺ τῷ φωτὶ τῆς Τριάδος ἐλαμπόμενος, Σάβα μακάριε, αἰρετίζων τὴν γλωσσαλίαν πάσιν εὐσεβῶς διελέγχων, ἐκτραύλαξες: Τριάς ἁγία, εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν.

Святые Афанасий, Исидор, Савва воспеваются как поборники Святой Троицы, что, возможно, было актуализировано догматическими дискуссиями времени. С развитием богослужения, расширением

30 Архаичные ирмосы соединяли тему праздника и библейской песни через цитату из неё: «Услышах слух Твой, Господи, и убоюсь, разумею дела Твоя и ужасоюсь, яко в струях крещавши Иорданских во спасение душ наших» (Εἰσακήκοα τὴν ἀκοίην σου, Κύριε, καὶ ἐφοβήθην, κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέεστην, ὅτι ἐν ρεῖθροῖς βαπτίζεσαι Ἰορδάνου εἰς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν ἡμῶν, **Sin. Gr. NE / МГ 56+5**, §17, 14 января, канон отдания Богоявления, ирмос песни 4).

зортологического и гимнографического репертуара возникла необходимость создания универсальных текстов для использования их в канонах любого праздника, был разработан свод ирмосов — парафразов библейских песен и догматических троичнов, но рудименты древних образцов по сей день находятся в минеях³¹.

5.4. Параллели с греческим «Житием»

Гимнограф ориентируется на известное греческое «Житие» или близкую ему редакцию. Параллели с «Житием мучеников Сергия и Вакха» (см. выше) также присутствуют в тексте службы, что указывает на взаимосвязь этих текстов. Из «Жития» автор заимствует фактологическую канву:

- отправка Афанасия с миссией в Египет:
«Прежде карателем во Египет посланный, не безбожник, но божий Христу показался...» (4:1);
- его отказ от карьеры в пользу Христа:
«Крест вместо скиптра тебе и порфиры, мученик, стал...» (4:2);
- участие в праздновании Рождества вместе с жителями Клисмы:
«Собрание верных, службу Рождества служащих, отыскал, вместе с клисмицами праздник воплотившегося Бога отпраздновал...» (5:2);
- исповедание Христа:
«Со смелым дерзновением исповедал на земле Христа, воински стоял перед нечестивыми мучителями, об Отце и Духе проповедал, в Нем достойно воспевая, Афанасий...» (8:2);
- духовная связь с Сергием и Вакхом:
«Пораженный любовью твоею к Сергию и Вакху, словно единой душе, нераздельно с мучениками соединенный, Афанасий, мученик, поешь...» (7:2).

К тексту «Жития» отсылают и отдельные лексемы в службе: например, характеристика императора Максимиана как «нечестивца» (πρός

31 В канонах Иоанна Дамаскина и др., например: «Очистив от всякого тинного сквернения ум, Василие, сразсмотрил еси духовная желанным твоим духом. Темже, воспевая Троицу, со дерзновением взывал еси: *благословен еси, Боже отец наших*» (1 января, свт. Василию Великому, песнь 7).

Αἰγύπτον εἰσεκστρατευθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀλάστορος, 4:1, τιμωρηθῆση σὺ μετὰ... Μαξιμιανοῦ τοῦ ἀλάστορος, Ж 6³²). Лексема «εὐδοξία», употреблённая гимнографом в тропаре первой песни: предпочел ты <...> *доброй славе* на земле Царство Божие на Небесах (ἡμεῖψω τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα βασιλεία τῆς ἐν γῆ εὐδοξίας, 1:2), коррелируется с диалогом о «славе», который происходит между правителем провинции и Афанасием (Ж 4³³). Правитель считает, что отступлением от воли императора и переходом в христианство Афанасий губит «великую славу и честь» (ἀπολέσαι δὲ καὶ τὴν τοσαύτην δόξαν καὶ τιμὴν, Ж 4³⁴), на что Афанасий отвечает: «Слава сия, анфипат, временная и преходящая» (Ἡ δόξα αὕτη, ἀνθύπατε, πρόσκαιρός ἐστι καὶ παρερχομένη, Ж 4³⁵). Когда после участия Афанасия в праздновании Рождества анфипат сам приезжает в Клизму и вновь, то заискивая, то угрожая, склоняет его вернуться к имперской идеологии, святой повторяет: «Я оставил и всю славу суетного сего жития, чтобы стать сонаследником Христа (κατέλιπον καὶ πᾶσαν τὴν δόξαν τοῦ ματαίου τούτου βίου, ἵνα Χριστοῦ συγκληρονόμος γένωμαι, Ж 5³⁶), подписывая тем самым себе смертный приговор на земле ради Царства Божия на Небе. Эту метафору двух миров: суетного земного и вечного Божия, известную из ряда житийных текстов (например: свв. Сергия и Вакха, Луарсаба, Лазаря Сербского и др.), гимнограф разрабатывает вслед за агиографом (1:2, 3:3, 6:1, 6: 2, 7:1, 7:3):

«Все улады — царство, и славу, и богатство... презрел, вместо всех Христа приобрел» (καταπύσας... βασιλείας δόξης τε καὶ πλοῦτου, ἐκέρδησας ἀντὶ πάντων τὸν Χριστόν, 6:1).

Так и в «Житии» «царю Максимиану» (Μαξιμιανὸς βασιλεὺς), «другом» которого был Афанасий (φίλος τοῦ βασιλέως, Ж 1³⁷), живший «в царских покоях» (αὐτὸν ἀναστρέφεσθαι ἐν ταῖς βασιλικαῖς αὐλαῖς, Ж 1³⁸), и «его царству» (τῆς ἐμης βασιλείας, Ж 3)³⁹ на земле противопоставлено царство Христа на небе. Придя к Сергию и Вакху накануне своего отъезда в Египет, Афанасий говорит: «С сегодняшнего дня вы уже не увидите меня во плоти, но в будущем веке, в царстве Христовом» (ἀπὸ γὰρ

32 Цифра соответствует цифре «Жития» по изд.: Papadopoulos-Kerameus A. Μαρτύριον... Σ. 366.

33 Ibid. Σ. 363.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ibid. Σ. 364.

37 Ibid. Σ. 360.

38 Ibid. Σ. 361.

39 Ibid. Σ. 362.

σήμερον ἡμέρας οὐκ ἔτι ὄψεσθε με ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ, Ж 2)⁴⁰.

5.5. Топосы «общего» чина

Факты «Жития» гимнограф встраивает в образную систему *общего* чина, сформированную читавшимися во время него библейскими отрывками: о несении креста (Мф. 10, 38; Мк. 10, 21; Лк. 9, 23), о взыскании небесного отечества (Евр. 11, 14–16), о подвизании атлета добрым подвигом, совершении течения, сохранении веры и уготованном за это венце правды (2 Тим. 4, 7–8)⁴¹. Дополнительным источником *топосов* служили тексты *тридуума* и сочинения святых отцов, посвящённые мученикам. В нескольких тропарях канона (1:3, 3:2, 7:3) встречается восходящий к метафорике античных спортивных соревнований, завоевания наград и одержания побед древнейший топос *увенчания, несения венца* (στέφος, στεφανόω), разработанный уже во времена апостольских посланий, ранней монашеской и святоотеческой письменности и гимнографии под влиянием апостольского чтения (2 Тим. 4, 7–8)⁴²: «Облаченный в венец (*Περιθήμενος στέφος*, 1:3), славою и честью увенчан» (δόξη... καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας, 3:2). К *общему* чину мученикам и преподобным и его чтениям (Мф. 10, 38; Мк. 10, 21; Лк. 9, 23–24) восходит топос *взятия на себя креста* (3:1, 4:2): «Жезлом истиннейшим стал крест Христов (ὁ τοῦ Χριστοῦ σταυρὸς) тебе...» (3:1). Топос *спострадания Христу* (8:1, 8:3, Хв:1, Хв:5) связан с вдохновлёнными жертвенным подвигом Христа текстами *тридуума* и святых отцов⁴³: «Подражая благочестно твоему Творцу Христу спострадал (Χριστὸν συνέπαθες)... И им же достойно прославляешься (συνδεδόξασαι, Хв:1)». Образ *порфиры* восходит

40 Цифра соответствует цифре «Жития» по изд.: *Papadopoulos-Kerameus A. Μαρτύριον...* Σ. 361.

41 Общие гимны использовались тем святым, кому еще не было составлено особого последования (GL. II, 60–74; *Nikiforova A., Chronz T. The Codex Sinaiticus Liturgicus...* P.95–98; *Никифорова А. Ю., Холкина Л. С. Святые жёны в древнеиерусалимском богослужении: корпус текстов и система топосов // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 160–196.*

42 *Кристианс Д.* Топосы в песнопениях византийской служебной минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. М., 2018. С. 27–35, 95–104.

43 «Ради той Овцы потерпели заклятие эти юницы, ради того Агнца эти жертвы, ради той Жертвы эти приношения...» (*Joannes Chrysostomus. De sanctis martyribus Bernice et Prosdice // PG. 50. Col. 629.* Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Похвальная беседа о святых мученицах Вернике и Просдоке девах и о матери их Домнине // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 2. Кн. 2. С. 557).*

к царской одежде, в насмешку надетой на Христа перед распятием, обagrённой Его кровью и символизирующей Его страдание и воскресение, что вспоминалось в Иерусалиме на ночном бдении под Великую Пятницу (Ин. 19, 2, см.: GL. I. § 659)⁴⁴. Так мученики обagrили свои одеяния кровью, сделались «царской одеждой» (порφυρίδα, ἀλουργίς) и этим уподобились Христу (1:3, 4:2, 7:3): «Облаченный в... твоею кровью окрашенную порфиру (τὴν πορφυρίδα... τῷ σῶ λυθρῷ βαφεῖσαν)... Богу с ангелами предстоял» (1:3)⁴⁵.

5.6. Афанасий Клисмийский и клисмицы

С региональным характером гимнала МГ 4 связана его специфика — отражение реальной сакральной топографии в упоминаниях конкретных храмов (например: Апостола Фомы, нач. июля, Трёх отроков, 4 июля, Иоанна Предтечи, 20 июля, св. Прокопия, 8 июля) и храмов с реликвиями (мощами сорока пяти мучеников, 10 июля, св. Артемидора, 28 июля, св. Дометия, 5 июля)⁴⁶. Опубликованная служба — прямое свидетельство почитания святого Афанасия в Клисме и всенародно праздновавшего там панигира в посвящённом ему храме (4:4, 5:3, 8:3, 9:1, Хв:2):

«...празднующим верным клисмийцам спасение испроси со всеми нами...» (τοῖς πανηγυρίζουσιν πιστοῖς Κλισματήταις σὺν πᾶσιν ἐξαίτησαι <...> ἡμῖν <...> τὴν σωτηρίαν, 8:3).

Дата празднования, 18 июля, далеко отстоит от дней празднования Рождества Христова, во время которых святой претерпел мученичество, и, вероятно, связана с днём обретения его мощей или энкенией, освящением храма в его честь. Также гимнограф фиксирует многие чудеса и исцеления от находившихся в храме мощей (9:2, 9:3, 9:5, Хв:3, Хв:4):

«Окружив твою честную раку, славим <...> Христа, всем источающего через тебя исцеления» (τὴν λάρνακα τὴν σεπτὴν περικυκλοῦντες σου δοξάζομεν <...> Χριστὸν τὸν πᾶσιν βρύσαντα διὰ σου ἰάσεις, Хв:3).

44 Кристианс Д. Топосы в песнопениях... С. 32–33.

45 Ср.: «червленницу исткала еси обagrением кровей твоих» (мц. Анастасии, 22 декабря, Минея, на стиховне).

46 В Sinai NE/ МГ 56+5 упоминаются 1) панигир (ἡ πανήγυρις) архангела Михаила и его храм (§70–71, 6 июня), 2) гимн на раку прп. Арсения Великого (§55, 7 мая), чьи мощи пребывали в Туре, в 10 км южнее Каира, в монастыре, где святой почил в 449 г., 3) храм Святого Христофора (§51, 27 апреля), вероятно, в Александрии или Ливии, и множественные исцеления от мощей святого.

Текст службы свидетельствует о совершенно особой роли мученика Афанасия в жизни Клисмы и её жителей, клисмийцев, и в этой парадигме отношений отражено развитие института святых покровителей места (*πολοῦχος*), когда город желал иметь, помимо всего пантеона святых, своего собственного заступника.

Выводы

- 1) Открытая в греко-египетском гимнале **МГ 4** служба св. Афанасию написана для храма Святого Афанасия в Клисме, построенном при Юстиниане I († 565 г.) одновременно с монастырями в Райах и на Синае, и является ценным свидетельством для истории региональной сакральной топографии христианского Востока.
- 2) Празднование панигира в Клисме мученика, пострадавшего здесь в IV в. на Рождество Христово, 18 июля (24 епифа), приурочено либо к *энкени*, освящению храма святого, либо к обретению его мощей.
- 3) Служба являет пример зрелой гимнографии, её автор следует отработанной схеме: он использует факты из «Жития» и топы *общего* чина мученикам, палестинские модели для ирмосов канона и подобнов стихир, канон не имеет второй песни, но в нём есть три собственных троична в седьмой — девятой песнях и два интерполированных богородична. Исходя из традиционной атрибуции ирмосов канона Иоанну Дамаскину и Косме Маиумскому, *terminus post quem* для создания последования — VIII в., а *terminus ante quem* — 30–40-е гг. /конец IX в., то есть датировка кодекса.
- 4) Служба так же, как и «Житие», имеет параллели с «Житием святых Сергия и Вакха», что говорит о зависимости гимнографического текста от агиографического либо обоих от третьего источника.
- 5) В культе святого Афанасия отразилось развитие института святых покровителей места: мученик пострадал в Клисме, почитался, был обретен и положен мощами в специально выстроенном ему храме, исцелял горожан, воспринимался ими как покровитель Клисмы, то есть был классическим заступником города, или *полиухом*.

- б) Из Клисмы локальный культ мученика Афанасия распространился по христианскому Востоку и документируется в греческих, грузинских, арабских, эфиопских источниках, вошел в грузинские гимналы. В Византии же Афанасий был фактически не известен и остался региональным святым и локальным покровителем города, в котором пострадал за Христа.

Источники

- Christides V., Høgel Ch., Monferrer-Sala J. P.* (eds.) *The Martyrdom of Athanasius of Klyisma, a Saint from the Egyptian Desert.* Athens: The Institute for Graeco-Oriental and African Studies, 2012.
- Euty chius.* *Annales* / ed. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat. Beirut; Paris; Lipsae: Typ. Catholico; Carolus Pussielgue, Bibliopola; Otto Harrassowitz, 1906. (CSCO; vol. 50; *Scriptores Arabici*; vol. 6).
- Garitte G.* *Le calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle).* Bruxelles: Société des Bollandistes, 1958. (SH; vol. 30).
- Joannes Chrysostomus.* *De sanctis martyribus Bernice et Prosdoce* // PG. T. 50. Col. 629–640.
- Kekelidze K.* *Mart'viloba Atanase K'ulizmelisa // Et' iudebi zveli Kartuli lit'erat'u is ist'ori* (1962) 56–70.
- Le Calendrier d'Abou'l-Barakât* / éd. et trad. par E. Tisserant. Paris: Firmin-Didot, 1915. (PO; t. 10). P. 245–286.
- Papadopoulos-Kerameus A.* *Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου Μεγαλομάρτυρος Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Κλύσματι τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης* (Cod.Coislin. 303. X в. F. 182a–187b) // *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας.* Τ. Ε'. Ἐν Περτρούλει, 1898. Σ. 360–367.
- Raineri O.* *Passione di Athanasio di Clyisma* // OCP. 2001. Vol. 67/1. P. 143–156.
- The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian* / ed. and transl. by B. T. A. Evetts, A. J. Butler. Oxford: Clarendon Press, 1895. (*Anecdota Oxoniensia. Semitic series*; pt. 7).
- Yāqūt.* *Kitāb al-mushtarak* / ed. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1846.
- Иоанн Златоуст, свт.* *Похвальная беседа о святых мученицах Вернике и Просдоке девах и о матери их Домнине* // *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе.* Т. 2. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1896. С. 557–741.

Литература

- Войтенко А. А.* *Афанасий Клизмийский* // ПЭ. 2003. Т. 3. С. 706–707.
- Кривко Р.* *Синайско-славянские гимнографические параллели* // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология.* 2008. Вып. 1 (11). С. 56–102.

- Кристианс Д.* Топосы в песнопениях византийской служебной минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. М.: Индрик, 2018.
- Никифорова А. Ю., Холкина Л. С.* Святые жены в древнеиерусалимском богослужении: корпус текстов и система топосов // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 160–196.
- Фонкич Б. Л.* Византийский маяускул. VIII–IX вв. К вопросу о датировке рукописей. М.: ЯСК, 2020.
- Amélineau E.* Histoire des monastères de la Basse-Egypte. Paris: Ernest Leroux, 1894. (Annales du Musée Guimet; t. 25).
- Brakmann H.* Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten 419–435 // Actes du IV-e Congrès Copte. (Louvain-la-Neuve, 5–10 septembre 1988) / éd. par M. Rassart-Debergh, J. Ries T. II. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1992. P. 419–435.
- Bruyère B.* Fouilles de Clysmā-Qolzoum (Suez) 1930–1932. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1966. (Fouilles de l'Institut français d'Archéologie orientale; vol. 27).
- Calabrese M. A.* Atanasio, santo, martire di Clysmā // Enciclopedia dei santi. Bibliotheca sanctorum. T. II. Roma: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università lateranense, 1962. Col. 549–550.
- Chitty D. J.* The Desert a City. London: Basil Blackwell, 1966.
- Chkhikvadze N.* (ed.) The Georgian Manuscript Book Abroad / transl. by L. Mirianashvili. Tbilisi: Korneli Kekelidze Georgian National Center of Manuscripts, 2018.
- Coquin R.-G., Martin M.,* Clysmā // The Coptic Encyclopedia. 1991. Vol. 2. P. 564–565.
- Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AB. 1922. Vol. 40. 5–154, 299–363.
- Esbroeck M. Van.* Athanasius of Clysmā // The Coptic Encyclopedia. 1991. Vol. 1. P. 304–306.
- Esbroeck M. Van.* L'Éthiopie à l'époque de Justinien: St. Arethas de Nagran et St. Athanasius de Clysmā // IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10–15 aprile 1972). Vol. 1. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974. P. 117–139.
- Evelyn-White H. G.* The Monasteries of Wadi'n Natrunn. Part 2: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis / ed. W. Hauser, A. M. Lithgoe. New York (N. Y.): The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1932. [Arno Press, 1973].
- Géhin P., Frøyshov S.* Nouvelles découvertes sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs // REB. 2000. Vol. 58. P. 178–179.
- Lequeux X.* Review of the Book «The Martyrdom of Athanasius of Klysmā, a Saint from the Egyptian Desert», Christides, V. — Høgel, Ch. — Monferrer Sala, J. P. (eds) // AB. 2014. Vol. 132. P. 441–442.
- Nikiforova A., Chronz T.* The Codex Sinaiticus Liturgicus Revisited: A New Edition and Critical Assessment of the Text // OCP. 2017. Vol. 82. P. 59–125.
- Nikiforova A.* The Oldest Greek Tropologion Sin. Gr. МГ 56+5: A New Witness to the Liturgy of Jerusalem from Outside Jerusalem with First Edition of the Text // Oriens christianus. 2015. Bd. 98. S. 138–174.
- Nikolopoulos P.* The New Finds of Sinai. Athens; Mount Sinai, 1998.

- Sauget J.-M.* Eglone di Sceta // *Encyclopedia dei Sancti. Biblioteca sanctorum. Vol. 4.* Roma: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università lateranense, 1964. Col. 972.
- Taft R.* Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d.1948): a Reply to Recent Critics // *Worship.* 1999. Vol.73/6. P. 521–540.
- Tsoutsos G.* A Commentary of X. Lequeux's Review of the Book «The Martyrdom of Athanasius of Klysma, a Saint from the Egyptian Desert», Christides, V. — Høgel, Ch. — Monferrer Sala, J. P. (eds) in *Analecta Bollandiana* 132 (2014), pp. 441–442 // *Collectanea Christiana Orientalia.* 2016. Vol. 13. P. 289–291.
- Worp K. A.* A Checklist of Bishops in Byzantine Egypt (A. D. 325 — c. 750) // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* 1994. Vol. 100. S. 283–318.

«ЖИТИЕ ПРП. АЛЕКСАНДРА СВИРСКОГО» В СОБРАНИЯХ ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ И МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Александра Евгеньевна Соболева

кандидат филологических наук
научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН
Россия, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
Россия, 141300, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ведущий науч. сотрудник Российской государственной библиотеки
Россия, 119019, Москва, ул. Воздвиженка, д. 3/5
aleksandra_soboleva@list.ru

Для цитирования: Соболева А. Е. «Житие прп. Александра Свирского» в собраниях Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 274–290. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.014

Аннотация

УДК 091 (2-286) (27-29)

Статья носит обобщающий характер. Её цель — установить преемственность между текстами «Жития прп. Александра Свирского» в рукописях из собрания Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии. Материалом статьи послужили рукописи из этих собраний, содержащие Житие. Сегодня это двенадцать рукописей. Их можно разделить на две группы: ранние, третьей четверти XVI в., и второй четверти XVII в. Ранние списки содержат ставший распространённым текст Минейной редакции Жития в сопровождении одного из первых наборов чудес. Текст 1-й Проложной редакции, написанной, вероятно к канонизации 1547 г. и имевший ограниченное распространение, представлен одним списком — **Троиц. 629**. Три ранних списка предварены службой. Разумеется, нельзя утверждать, что все они попали в Сергиев монастырь или были в нём переписаны в это время. Вполне вероятно, это касается **Троиц. 629, 632, 633, 804, 692**. В таком случае в Троице-Сергиевом монастыре были представлены все существовавшие на тот момент тексты о преподобном. Кроме того, в рукописи **Троиц. 804** находятся оригинальные тексты, возможно бывшие черновиком для Жития, но не включённые

в итоговый вариант. Ситуация меняется в XVII в.: собрание не пополняется извне новыми современными текстами о преподобном, в монастыре копируются имеющиеся списки. В основном собрании библиотеки Троице-Сергиева монастыря на сегодняшний день не сохранилось ни одной рукописи XVII в., которая включала бы рассказы о новых чудесах преподобного (они появляются в списках начала XVII в.), «Сказание об обретении мощей» и комплекс текстов, с связанный с этим событием, «Похвальное слово» и «Видение игумену Иродиону». Также нет новой стилистической редакции Жития XVIII в. Известные троицкие составители Минеи Четых выбирают разные источники. Иеромонах Герман Тулупов обращается к Чудовским Минеям, заимствуя из них текст Жития, священник Иоанн Милютин, напротив, работает, весьма вероятно, с ранней рукописью **Троиц. 629**, копируя её текст вместе с проложным (списков такого состава с чтениями, объясняющими ошибки в Минеи Милютина, более неизвестно).

Ключевые слова: собрание Троице-Сергиевой Лавры, собрание Московской духовной академии, Житие Александра Свирского, Минеи Германа Тулупова, Минеи Иоанна Милютина, рукописная традиция, палеография.

«Life of St. Alexander Svirsky» in the Collections of the Trinity-Sergius Lavra and the Moscow Theological Academy

Alexandra E. Soboleva

PhD in Philology

scientific employee of the Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences

18/2, Volkhonka st., Moscow, 119019, Russia

Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

leading researcher employee of the Russian State Library

3/5, Vozdvizhenka st., Moscow, 119019, Russia

aleksandra_soboleva@list.ru

For citation: Soboleva, Alexandra E. "‘Life of St. Alexander Svirsky’ in the Collections of the Trinity-Sergius Lavra and the Moscow Theological Academy". *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 274–290 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.014

Abstract. The article is of a general nature. Its purpose is to establish continuity between the texts of the Life of St. Alexander Svirsky in manuscripts from the collection of the Trinity-Sergius Lavra and the Moscow Theological Academy. The material of the article was the manuscripts from these collections containing the Life. Today it is twelve manuscripts. They can be divided into two groups: early, the third quarter of the 16th century, and the second quarter of the 17th century. Early lists contain the text of the Menaine edition of the Life, which has become widespread, accompanied by one of the first sets of miracles. The text of the 1st Prologue edition, probably written for the canonization of 1547 and having a limited distribution, is presented in one list – the **Troits. 629**. The three early lists are preceded by a service. Of course, it cannot be argued that all of them

ended up in the Sergius Monastery or were copied in it at that time. It is likely that this refers to the **Troits. 629, 632, 633, 804, 692**. In this case, all the texts about the saint that existed at that time were presented in the Trinity-Sergius Monastery. Also, in the manuscript of the **Troits. 804** contains the original texts, possibly a draft for the Life, but not included in the final version. The situation changed in the 17th century: the collection was not replenished from the outside with new modern texts about the saint, the existing lists were copied in the monastery. In the main collection of the library of the Trinity-Sergius Monastery, to date, not a single manuscript of the 17th century has been preserved, which would include stories about new miracles of the monk (they appear in the lists of the beginning of the 17th century), «The Legend of the Finding of Relics» and a complex of texts, with associated with this event, «Eulogy» and «Vision to Abbot Herodion». There is also no new stylistic edition of the Life of the 18th century. The well-known Trinity compilers of the Menaion of the Chetyah choose different sources. Hieromonk German Tulupov refers to the Miraculous Menaion, borrowing from them the text of the Life, the priest John Milyutin, on the contrary, is very likely working with an early manuscript of the **Troits. 629**, copying its text along with the prologue (the lists of such composition with readings explaining the errors in Milyutin's Menaia are more unknown).

Keywords: collection of the Trinity-Sergius Lavra, collection of the Moscow Theological Academy, Life of Alexander Svirsky, Menaia of German Tulupov, Menaia of John Milyutin, manuscript tradition, paleography.

Введение

В собрании Троице-Сергиевой Лавры (ОР РГБ. Ф. 304, далее ф. 304) и Московской духовной академии (ОР РГБ. Ф. 173, далее также МДА) «Житие прп. Александра Свирского» сегодня представлено двенадцатью списками: ф. 304.І: **Троиц. 629, 632, 633, 681, 692, 803, 804, 805**, ф. 304.ІІ: **Троиц. ІІ 269, Троиц. ІІ 5**, ф. 173: **МДА 96, Волок. 632**. В 1814 г. после реформы духовных школ М. М. Сперанского Славяно-греко-латинская академия была переведена в Троице-Сергиеву Лавру и преобразована в Московскую духовную академию. Собрание МДА, как известно, формировалось на основе монастырской¹ и академической коллекций. Академия унаследовала книги и рукописи своей предшественницы, Лаврской семинарии. В течение XIX в. собрание МДА пополнялось книгами из других монастырей². Именно поэтому эти два собрания в статье рассматриваются вместе. В современном собрании рукописей СПГИХМЗ «Ризница Троице-Сергиевой Лавры» Жития нет. В современной рукописной коллекции библиотеки МДА списков Жития также нет.

Статья носит обобщающий характер. Её цель — охарактеризовать особенности текста Жития в рукописях, установить взаимосвязь между списками, если это возможно, и выявить всплески активного обращения к Житию в обители. Материалом статьи послужили рукописи, содержащие «Житие прп. Александра Свирского», из собрания Троице-Сергиевой Лавры или Московской духовной академии. Кроме них, в работе используются списки, непосредственно связанные с этими рукописями.

Обратимся к самым ранним спискам Жития в собрании. Сейчас в фонде 304.І хранится пять списков, по бумаге датируемых третьей четвертью XVI в. Четыре из них содержат текст Минейной редакции Жития: **Троиц. 629, 632, 633, 692**. Особенное место занимает рукопись **Троиц. 804** с уникальными текстами о преподобном, нигде более не зафиксированными на сегодняшний день. «Житие прп. Александра Свирского», созданное в 1545 г. по поручению митрополита Макария и новгородского архиепископа Феодосия, включено в Успенский (до 1552 г.) и Царский комплекты Великих Миней. Из этих дат и датировок

- 1 Ухова Т. Б. Миниатюры, орнаменты и гравюры в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря // Записки отдела рукописей. Вып. 22. М., 1960. С. 7.
- 2 Иосиф, иером. Описание рукописей, перенесённых из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882. С. 278–281.

рукописей следует, что очень рано, фактически на заре своего бытования, текст становится известным в Троице-Сергиевом монастыре.

Первая из перечисленных рукописей, **Троиц. 629**, имеет самый ранний состав чудес (пять прижизненных и одиннадцать посмертных)³, все остальные — расширенный двумя дополнительными чудесами. Эти два чуда появились предположительно после канонизации Александра Свирского в 1547 г. Сразу замечу, что рукописи с таким составом преобладают в собрании. Во второй половине XVII в. Житие обычно сопровождается новыми текстами о преподобном (четыре новых чуда, «Сказание об обретении мощей», «О перенесении мощей», «О покрове», «Похвальное слово», «Видение игумену Иродиону»), однако в монастырском собрании только одна рукопись, в которой есть «Похвальное слово» и «Сказание об обретении мощей», — **Троиц. II 269**. Рукопись принадлежала монаху Лавры Серапиону и после его кончины в июле 1871 г. поступила в дополнительное собрание библиотеки (ОР РГБ. Ф. 304.II).

1. Троиц. 629 — возможный антиграф для Минеи Иоанна Милютина

Минейная редакция Жития в **Троиц. 629** далее сопровождается проложным текстом. Текст для пролога появился почти одновременно с Минейной редакцией. Полагаю, что его составление приурочено к канонизации преподобного, так как текст есть уже в рукописи 1549 г. РНБ **Q.I.317**. Рукописей с таким составом и таким расположением текстов всего две: **Троиц. 629** и Минеи Иоанна Милютина за август, ГИМ **Син. 808**. Некоторые ошибки в **Син. 808** могут быть объяснимы неправильным или невнимательным прочтением выносных букв в **Троиц. 629**. Например, «монастырь соорилъ... на Вежищамъ» (**Син. 808**, л. 1282 об.) вместо «на Вежищах⁴» (**Троиц. 629**, л. 296). На близость текстов указывает повтор дефектных чтений. Приведу несколько разночтений, возникших в процессе переписки текста и скопированных из одного списка в другой:

- 1) И при архіейспѣ Еуѡиміи **Великого Новаграда и Пскова. Тои же Еуѡиміи** манастырь строилъ сѣаго Николы на Вежищахъ

3 Именно такой состав чудес в самой ранней рукописи (РНБ **Q.I. 317** 1549 г.), датированной по выходной записи.

4 Выносная буква «х» дана курсивом.

(**Q.I.317**, л. 372, **Син. 997**, л. 1144б, **Син. 183**, л. 447г.). В **Троиц. 629** (л. 295 об. — 296), **Син. 808** (л. 1282 об.) выделенный фрагмент отсутствует.

- 2) Чтение противоположного характера: Родители [...] законныя любве и постеля отлучитиса обѣщавахуся и особно в чѣстотѣ тѣла **пребывати** даже и до конца живота съхранити желающе (**Q.I.317**, л. 371 об., **Син. 997**, л. 1144а, **Син. 183**, л. 447в). В **Троиц. 629**, л. 295, **Син. 808**, л. 1282 выделенный глагол добавлен.

Таким образом, эта рукопись оказывается наиболее вероятным источником текста Жития для Милютинской минеи⁵. Комментирую вкладную запись **Троиц. 629**: «Да<л> сию книгу на Ки<р>жач къ Благовещению по старце Иеве по ку<ш>нике по ку<р>цове, а сию книгу никому не украсть, ни прода<т>, ни даро<м> не отда<т>. Сиа книга глаголемая», иеромонах Иларию указывает важные для нас сведения: «Иван кущник, пострижен в Серг. монастыре 1560 г., сконч. 1570 сент. 8». Значит, с высокой степенью вероятности рукопись могла находиться в Троице-Сергиевом монастыре в промежутке между 60–70 гг. XVI в., а по смерти старца передана в Благовещенский монастырь на Киржаче. Именно поэтому в библиотеке Лавры нет копий текста «Жития прп. Александра Свирского», восходящих к ней.

2. Преимственность списков **Троиц. 632, 633, 692, 803**

Рукопись **Троиц. 632** открывается службой прп. Александру. Водяные знаки бумаги позволяют датировать текст третьей четвертью XVI в.⁶. Рукопись была келейной книгой Иоасафа Кирьякова. Ему же принадлежала ещё одна рукопись из библиотеки — **Троиц. 132**. Из описания последней мы узнаём, что Иоасаф был уставщиком и библиотекарем монастыря, скончался в 1644 г.⁷. Именно при нём была составлена первая опись библиотечного имущества.

5 *Соболева А. Е.* К вопросу о соотношении житийных текстов в Минеях Четиех иеромонаха Германа Тулупова и Иоанна Милютина // Вестник ПСТГУ Серия III: Филология. 2021. Вып. 66. С. 59–70.

6 В. зн. 1) Сфера с литерами GP, л. 10, л. 13, л. 15 — тип Briquet № 14052. 1568 г.; 2) рука под звездой, литеры на манжете IB или LB — тип Briquet № 11358. 1571 г.; 3) колесо с цветком, л. 1, 4 — подоб. Briquet № 13397. 1568–1574 гг.

7 *Иларию, иером., Арсений, иером.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. 1. М., 1878. С. 97.

В **Троиц. 633** служба (л. 193–221) и «Житие прп. Александра» (л. 221 об. — 316 об.) следуют за службой и «Житием прпп. Зосимы и Савватия Соловецких». Эти два жития нередко сопровождают друг друга. С. В. Минеева называет девятнадцать таких рукописей⁸. Водяные знаки бумаги **Троиц. 633** также относятся к третьей четверти XVI в⁹. Перед службой скорописная проба пера на чистом листе 192: «Гдрю ꙗрю и великому кнзю Феодору Ивановичю всея Руси бьет челом и плачетца твоя...». Составители описи предполагают, что книга могла принадлежать казначею монастыря (1611–1620) Иосифу Панину или его детям¹⁰, хотя владельческих записей, указывающих на них, нет. Красивой вязью на нижней доске записано: «Книга Петра. Житие Соловецких и Сверскаго».

Почти полная тождественность оформления и расположения текстов в **Троиц. 632** и **633** указывают или на то, что рукописи являются копиями друг друга, или на общий протограф. Киноварные буквы в службе выполнены одинаково, совпадают пометки на полях (например: **Троиц. 632**, л. 3, 6 об. и **Троиц. 633**, л. 194 и 197 об.). В самом начале предисловия к Житию в рукописи **Троиц. 632** пропущены слова «воистину и треблажении» (л. 31). Во всех остальных списках это чтение есть.

Вместе списки **Троиц. 632**, **633** и **803** представляют одну текстологическую группу: Житие в **Троиц. 803** было скопировано вместе со службой, перед Житием оставлено место для заголовка, который так и не был вписан (л. 55). Сборник **Троиц. 803** датируется второй четвертью XVII в.¹¹, содержит службы, жития, молитвы и патериковые тексты. Написан он скорописью, явно для личного пользования. На общие для этих трёх списков пропуски в службе прп. Александру мне указал Павел Валентинович Островский, исследующий рукописную традицию службы прп. Александру. Здесь я приведу его данные. В стихире на хвалитех на «Слава» пропущено слово «похвала»: «Радуйся, Великому Новуграду [похвала] и утверждение» (**Троиц. 632**, л. 30 об., **Троиц. 633**, л. 220 об., **Троиц. 803**, л. 53). Из этого, очевидно, следует,

8 Минеева С. В. Рукописная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). Т. 1. М., 2001. С. 43.

9 В. зн.: Сфера, л. 305, 308 — подоб. Лихачев № 3352. 1568 г.; сфера с лилией, л. 196 — тип Лихачев № 3439. 1564 г.

10 Иосиф, иером. Опись рукописей, перенесённых из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. Ч. 2. М., 1882. С. 214.

11 Основной в. зн. Кувшин, л. 126, 128 — подоб. Дианова № 139. 1632 г.

что текст в **Троиц. 803** переписывался с одной из монастырских рукописей, вполне возможно — с **Троиц. 633**.

К ним же по оформлению явно примыкает Житие из сборника **Троиц. 692**. Под одним переплётом, выполненным в мастерской Троице-Сергиевой Лавры в начале XVII в., были собраны три книги: сборник житий на бумаге третьей четверти XVI в.¹², Апокалипсис и ещё два жития (Петра и Февронии и прп. Стефана Махрищского) на бумаге конца XVI в. Житие **Троиц. 692** написано в то же время, что и **Троиц. 632** и **633**. Здесь обращает на себя внимание схожесть знаков бумаги первой части рукописи до Апокалипсиса с бумагой в **Троиц. 633**.

В начале XVII в. переписывается текст в **Троиц. 805** (л. 167–182). Из Жития в рукопись небрежно вписано несколько глав, композиция текста нарушена: посмертные чудеса перемежаются с рассказами о пустынножизни и монастырской жизни прп. Александра, сменяются его прижизненными чудесами. Сначала выписаны главы о преставлении преподобного и первые пять посмертных чудес. Далее неожиданно приписана глава из начала жития о посещении преподобного его учеником, боярином Андреем Завалишиным. После неё — глава о том, как будучи иноком Валаамского монастыря, преподобный отправляется в пустыню в *ѡѡѡѡ (6973), то есть в 1465 г., что ошибочно (вместо «ч» записана «о», возможно из-за невнимательности; сходный случай (ОР РГБ. Ф. 209. № 263 — *ѡѡѡѡ). Далее следует ещё одна глава из Жития, повествующая о старце Никифоре, после внезапно сменяемая посмертным чудом об иноке Саввати, прижизненным чудом о Тимофее Апрелеве, главой о строительстве мельницы, двумя прижизненными чудесами о рыболове и о Богдане Корюкове. Разделения текста на главы нет. Отрывки из Жития занимают две тетради, 22-ю и 23-ю. Поскольку тексты записаны друг за другом, а не с нового листа, можно только предположить, что причиной столько странного выбора явились перепутанные тетради в антиграфе. Комментируя владельческие записи по л. 231 и 264 об.: «А се книга Карпа Иванова сына Матренина», составители описания находят, что Карп Матрёнин был монастырским слугой, в 1593 г. жил на оброке в подмонастырной деревне Кокуево, в 1594 г. двор его был пуст¹⁵. Вероятно, книга попала в библиотеку монастыря по его смерти.

12 В. зн.: 1) рука под короной, л. 277 — тип Лихачев № 1875. 1567 г.; 2) сфера с лилией, л. 192 — близк. Лихачев № 3439. 1564 г.; 3) рука под короной с литерой F, л. 184 — подоб. Лихачев № 1878. 1567 г.

13 *Иларий, иером., Арсений, иером.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. 3. М., 1878. С. 255.

С. А. Клепиков пишет, что к рукописи начала XVII в. приспособили лаврский переплёт конца XVI в.¹⁴.

3. Августовские Минеи Четьи в собрании монастыря

В конце 20-х гг. XVII в. иеромонах Сергиевой обители Герман Тулупов работает над составлением новых Четьих Миней. В отношении «Жития прп. Александра Свирского» можно сказать, что рукописями Лавры монах Герман не пользовался, а работал с августовским томом Чудовских Миней (ГИМ **Чуд. 317**, 1600 г.). В свою очередь, с его Минеи на август, **Троиц. 681**, была сделана копия — рукопись **МДА 96**, наследующая чтению антиграфа. Приведу два примера: первый из Жития, второй из следующего текста рукописи. Молитва матери преподобного о чадородии в исправном варианте выглядит так: Влѣдко Гѣ Бѣ Вседръжителю, послушавыи древле рабу своею Авраама и Сарры и прочихъ прѣвѣдникъ (**Q.I.317**, л. 370 об., **Син. 997**, л. 1143г). В Минеях Германа Тулупова: ...Авраама и Исаака и прочих¹⁵ праведникъ (**Троиц. 681**, л. 783 об., **МДА 96**, л. 916 об). Появление искажённого чтения объяснимо графической близостью имён при присоединении союза к имени, а также традицией совместного употребления имён Авраама и Исаака. Например, в молитвах из Часослова: «Гди Вседержителю, Бже отец наших, Авраамов, и Исааков, и Иаковль, и сѣмене их праведнаго...» (молитва Манассии).

Описка в одном из заголовков к чтениям на 31 августа, перекочевавшая из **Троиц. 681** в **МДА 96**: «Иоанна Златоустаго **оглавление** к хотящимъ крщатися» (**МДА 96**, л. 1038, **Троиц. 681**, л. 900) вместо «оглашение». То же чтение есть в ещё одной августовской Минеи XVI в., **Троиц. 680**, л. 417. Текст «оглашения» отсутствует в **Чуд. 317**. Пользовался ли этой рукописью **Троиц. 680** Герман Тулупов или же ошибка встречается в рукописной традиции данных текстов — на эти вопросы только предстоит найти ответ, и их поиск выходит за пределы статьи. Оформление инициалов рукописи, тождественный состав, повтор ошибочных чтений **Троиц. 681** в **МДА 96** — всё это говорит о преемственности рукописей.

14 Клепиков С. А. Дополнительный список переплётв в рукописях собрания Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии. Записки отдела рукописей. Вып. 22. М., 1960. С. 202.

15 Слово вставлено по левому полю.

4. Уникальные агиографические тексты о прп. Александре в рукописи Троиц. 804

Особое место занимают тексты в рукописи **Троиц. 804**. Этот составной сборник известен редкими текстами. Первая половина сборника (лл. 1–236) восходит к рукописи **МДА 77**, вложенной свт. Серапионом, архиепископом Новгородским, в Троице-Сергиев монастырь¹⁶. Источники второй части не установлены. Среди уставных текстов, слов и молитв есть тетради с уникальными главами, повествующими о явлении прп. Александра иноку Фотию на третью ночь после преставления и о чудесах прп. Александра¹⁷. Текст в этой рукописи важен тем, что, возможно, сохраняет ещё одно произведение игумена Иродиона. Предположение о том, что перед нами черновые главы для «Жития прп. Александра», написанные автором Жития, делается на основе киноарной записи в завершении одного из чудес: «еж<е> аз<ъ> Родион<ъ> слышахъ от усть самого Ивана Дмитриевич<а>, то и написах<ъ>» (л. 245). Агиографическим источником для них стало «Житие Зосимы Соловецкого» I Стилистической редакции по классификации С. В. Минеевой¹⁸, из которого также наследуется композиция. Если моё предположение о том, что перед нами черновые главы для Жития, верно, то проблемой, которую предстоит решить, является определение задуманного для них места в структуре Жития. Они могли бы продолжить главу о преставлении преподобного и открывать блок посмертных чудес. Перед нами чудеса, как совершенно нетипичные для прп. Александра (оказание помощи терпящим кораблекрушение), так и сходные мотивами с известными текстами (исцеление от иконы). Орфография указывает на новгородское происхождение писца или тетрадью рукописи (написание «ѣ» на месте ударного «и»: напр., «божия нѣкая сѣла», л. 246 об.).

Особенно значимо в этих текстах завещание прп. Александра: он просит похоронить его на третий день после преставления. Обычная сейчас практика вызывает удивление у братии монастыря: на Руси до указа Петра I 1704 г. погребали, как правило, в день смерти или на следующий. Братия хоронит прп. Александра в день преставления, нарушая

16 Турилов А. А. Иакова, брата Господня, шестоднев // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 558–559.

17 Подробно о текстах этой рукописи, их особенностях, происхождении, источниках, датировке и авторе см. *Соболева А. Е.* Новонайденные ранние житийные тексты об Александре Свирском // Вестник СПбГУ. Серия Язык и литература. 2020. Вып. 2 (17). С. 290–308.

18 *Минеева С. В.* Рукописная традиция «Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких» (XVI–XVIII вв.). Т. 2. М., 2001. С. 116–117.

его пожелание, тем самым провоцируя его явление одному из иноков. Не представлено ли нам пророчество преподобного о будущей традиции погребения, никем не прочитанное и не понятое?

5. Рукописи, поступившие в собрание Лавры и Академии во второй половине XIX в.

Собрание фонда 304. II сформировалось в основном из поступлений второй половины XIX в. Источники их были разнообразны: келейные библиотеки, пожертвования и неучтённые ранее рукописи.

Рукопись **Троиц. II 269** открывается службой (л. 1–20), Житие дополнено новыми текстами: «Похвальное слово» (л. 154–184), «Сказание об обретении мощей» в 1641 г. (л. 184 об. — 191 об). Листы в конце утрачены; скорее всего, за «Сказанием об обретении мощей» следовали два других текста «О перенесении мощей» и «О покрове». Пока это единственная в собрании рукопись с расширенным составом текстов. Она написана на бумаге последней трети XVII в.¹⁹ Из скорописной записи начала XVIII в. мы узнаём имя одного из её владельцев: «Сия книга житие и чудеса чюдотворца святого Александра Свирского <...> Михаила Николаева» (л. 1 об.). Личность его не установлена, после рукопись принадлежала монаху Лавры Серапиону. Об этом сообщает запись на верхней крышке переплёта: «Из книг монаха [Сергиево]й Лавры Серапиона, сконч. в июле 1871 года». **Троиц. 269** поступила в библиотеку монастыря вместе с другой книгой монаха — сборником духовных стихотворений, **Троиц. 270**.

Ещё одна рукопись из келейных книг, **Троиц. II 5**, — составной сборник, созданный в 40-е гг. XVII в.²⁰ Она была вложена в Клинский монастырь (л. 1–4, скоропись) 15 мая 1655 г., а во второй половине XIX в. принадлежала наместнику Лавры, архимандриту Антонию Медведеву, от которого и поступила в собрание библиотеки: на это указывают полистные записи (л. 1).

19 В. зн.: Голова шута, л. 73 — близк. Дианова, Костюхина 347 1673 г.

20 В. зн. 1) Кувшин, л. 1 — близк. Дианова, Костюхина 664 1642 г.; 2) кувшин, лл. 141–140 — близк. Дианова, Костюхина, 726 1642 г.; 3) лилия в щите — подоб. Дианова, Костюхина 924, 1646–1654 г.

6. Рукопись Волок. 632

Рукопись, находившаяся сначала в собрании Иосифо-Волоцкого монастыря, ОР РГБ **Волок. 632**²¹, содержит Минейную редакцию Жития с тем же составом чудес, что и в августовской минее 1551 г. ОР РГБ **Симф. 33**, и в **Син. 183**. Рукопись часто попадает в поле зрения исследователей²² в связи с особенностями житийных текстов в её составе. Р. П. Дмитриева предполагает, что в ней собраны жития для Успенского списка макарьевских Миней. Однако текст «Жития прп. Александра» в этой рукописи существенно отличается: во-первых, в **Волок. 632** другой набор посмертных чудес (13), в этом смысле текст ближе к Царскому списку ВМЧ, **Син. 183**, а не к Успенскому, **Син. 997**. А самое главное — чтения, попавшие в **Син. 997** из антиграфа, не повторяются в **Волок. 632**. Например, разночтения в посвящении церкви. В упомянутой выше рукописи **Q.I.317** 1549 г. и в **Син. 997** ученик прп. Александра Даниил возводит церковь во имя «апостола и евангелиста Иоанна Богослова». В других рукописях того же времени посвящение другое — «во имя Иоанна Златоуста» (так, например, в Царском списке **Син. 183**, **Симф. 33**, **Волок. 632**).

Нет в **Волок. 632** и чтений, отличающих Царский список ВМЧ от остальных. Приведу пару лексических вариантов: о неистошмихъ его сокровищъ подати ми прежде сихъ свѣта зарю (**Син. 183**, л. 446 об., в **Вильн. F.19–73**²³, л. 1 об.: от неистошимаго его сокровища...) — вместо от неискудныхъ его сокровищъ подати ми прежде сихъ свѣта зарю (**Q.I.317**, л. 367 об., **Син. 997**, л. 1143а, **Симф. 33**, л. 455а, **Волок. 632**, л. 265). Наличие этого чтения в рукописи **Вильн. F. 19–73** говорит о том, что оно не было привнесено в **Син. 183** (наследования других индивидуальных чтений **Син. 183** нет), а значит, должно было быть в его антиграфе.

На полях листов 380, 438 и 613 сохранились карикатурные зарисовки, время и место появления которых попытаемся предположить. Примитивнейшие рисунки в рукописях, детские рисунки (например:

- 21 Рукопись оцифрована и представлена в свободном доступе на сайте: URL: <https://libfond.ru>
- 22 *Дмитриева Р. П.* Агиографическая школа митрополита Макария (на материале некоторых житий) // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 208–213; *Слуцкий Г.* Обзор «Жития преподобной Евфросинии Полоцкой» по материалам Волоколамского сборника № 632 // Язык и текст. 2015. Т. 2. № 2. С. 30–35.
- 23 Сердечно благодарю проф. Сергея Темчина, без которого работа с этой рукописью не состоялась бы.

ОР РГБ. Ф. 238. № 91. Л. 183 об, 188 об.) встречаются часто, и на фоне таких неказистых изображений три рисунка **Волок. 632** выгодно отличаются. Тонкие изображения мужских фигур, выведенные пером, носят светский характер и сделаны, очевидно, читателем рукописи. Никаких семантических связей с текстами зарисовки не имеют. Сразу же бросаются в глаза их сатирический характер и, в особенности, костюм героев, явно отсылающий к XIX в., благодаря чему и возможно предположить время и место их появления.

Первый рисунок выполнен на правом поле л. 380. Здесь мы видим изображение мужчины, одетого во фрак, — наиболее популярный вид мужской верхней одежды начиная с 1820-х гг. Его фигура изображена в поклоне, цилиндр почтительно снят — а это ещё один обязательный атрибут костюма денди, вошедший в моду в тех же 1820-х гг. Кажется даже, что рисовавший попытался изобразить высокий ворот рубашки и платок, которым «голова подпирается согласно надлежащему, достойному положению»²⁴. В эпоху Александра I фрак являлся отражением либеральных настроений, а после, прочно утвердившись в мужском гардеробе, стал одним из символов костюма денди. Два других рисунка имеют гротескный характер. С одной стороны, мы не можем сузить хронологические рамки появления этих рисунков даже на основании их художественных и стилистических особенностей. Подобные модные тенденции, а также графические зарисовки и карикатуры были популярны на протяжении всего XIX столетия: от рисунков пером на полях «лицейских» тетрадей А. С. Пушкина до «Альбома гоголевских типов», изданного в 1895 г. по рисункам П. М. Боклевского²⁵. Нижней границей изображений могут быть 1820-е, когда фрак и цилиндр входят в моду в России. С другой стороны, появление светских сатирических изображений не слишком ожидаемо на полях Минеи. Обратимся к истории рукописи.

Сначала она принадлежала Иосифо-Волоцкому монастырю. На листах 1, 10 сохранилась запись об этом: «принадлежит Иосифову монастырю 1854». А в 1859 г. Минея вместе с другими 235-ю рукописями этого монастыря поступила в библиотеку Московской духовной академии²⁶.

24 Кибалова Л., Гербенова О., Ламарова М. Иллюстрированная энциклопедия моды. Прага, 1986. С. 244.

25 Альбом гоголевских типов по рисункам художника П. Боклевского / предисл. В. Я. Стоюнина. СПб., 1895.

26 *Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесённых из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882. С. 278–281.

Странно предположить появление рисунков в библиотеке Иосифова монастыря. Вспоминая упомянутые «лицейские» тетради А. С. Пушкина, напрашивается иная мысль: а не возникли ли они под пером семинариста уже после 1859 г? Подобные случаи известны: например, в личном собрании в.н.с. РГБ А. Д. Паскаля есть сходный рисунок карандашом на последнем листе Библии (1894 г.). В отличие от анонимного «художника» рукописи, в книге оставлена подпись «Имярек. Студент Московской духовной академии, бывший студент Московской духовной семинарии, 1904».

Выводы

Итак, подведём итоги. Четыре ранних списка Жития третьей четверти XVI в. содержат ставший распространённым текст Минейной редакции, чаще всего в сопровождении тринадцати посмертных чудес. Текст 1-й Проложной редакции представлен одним списком — **Троиц. 629**. Три списка предварены службой разных вариантов. Возможно, предназначавшиеся и отвергнутые для Жития главы содержатся в **Троиц. 804**. Разумеется, нельзя утверждать, что все эти рукописи попали в Сергиев монастырь или были в нём переписаны в это время. Весьма вероятно, что это касается **Троиц. 629, 632, 633, 804, 692**. В таком случае в Троице-Сергиевом монастыре были представлены все существовавшие на тот момент тексты о преподобном, и можно говорить о почитании преподобного. Вторая группа списков относится ко второй четверти XVII в., времени активной деятельности редакторов минейных сводов. Оба редактора придерживаются разных принципов, почти противоположных: иеромонах Герман Тулупов копирует текст Жития из предшествующих Чудовских Миней и дополняет текст новыми чудесами, не обращаясь к лаврским рукописям. Иоанн Милютин привлекает один из архаичных текстов, редких по составу, причём, весьма вероятно, из библиотеки Лавры.

Копируемые внутри монастыря тексты ориентируются на своих же предшественников: извне новые тексты о преподобном не поступают. Это ясно, поскольку нет текстов с расширенным комплексом чудес или дополненных «Похвальным словом», «Сказанием об обретении мощей». Нет и текстов новой редакции, стилистической переработки Жития, которая появилась в конце XVII в. — начале XVIII в. в монастыре прп. Александра. Хотя точно известно, что святой был почитаем в Троице-Сергиевом монастыре: например, в 1684 г. в нижнем ряду

первого столпа Успенского собора ярославские и троицкие мастера выполнили изображение благоверного князя Александра Невского с прп. Александром Свирским. Оно сохранилось до наших дней в поновлённом виде. В XIX в. собрание библиотеки Троице-Сергиева монастыря пополнилось ещё тремя рукописями.

Архивные материалы

- Q.I.317** — РНБ. ОСПК. № Q.I.317 (= Собрание Толстого, № 317).
Волок. 632 — ОР РГБ. Ф. 113. Собрание библиотеки Иосифово-Волоцкого монастыря, сборник житий. № 632.
Вильн. — Библиотека Академии наук Литвы им. Врублевских, Вильнюс. Фонд церковнославянских и русских рукописных книг. Ф. 19–73.
МДА 77 — ОР РГБ. Ф. 173. Собрание Московской духовной академии. № 77.
МДА 96 — ОР РГБ. Ф. 173. Собрание Московской духовной академии. № 96.
Симф. 33 — ОР РГБ. Ф. 445. Собрание Симферопольского (Крымского) пединститута. Минея четья за август.
Син. 183 — ГИМ. Синодальное собрание. № 183.
Син. 997 — ГИМ. Синодальное собрание. № 997.
Троиц. 629 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 629.
Троиц. 632 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 632.
Троиц. 633 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 633.
Троиц. 681 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 681.
Троиц. 692 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 692.
Троиц. 803 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 803.
Троиц. 804 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 804.
Троиц. 805 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 805.

- Троиц. II 5** — ОР РГБ. Ф. 304. II. Дополнительное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 5.
- Троиц. II 269** — ОР РГБ. Ф. 304. II. Дополнительное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 269.

Альбомы водяных знаков бумаги

- Briquet Ch. M.* Les filigranes. Vol. 1–4. Amsterdam, 1968. [Facsimile of the 1907 Edition with Suppelmentary Material Contributed by a Number of Scholars].
- Дианова Т. В.* Филигрань «кувшин» XVII в. М.: ГИМ, 1989.
- Дианова Т. В., Костюхина Л. М.* Водяные знаки рукописей России XVII в. М.: ГИМ, 1980.
- Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. Т. 1–3. СПб.: ОЛДП, 1899.

Литература

- Альбом гоголевских типов по рисункам художника П. Боклевского / с предисловием В. Я. Стоюнина. СПб.: Изд. О. Кирхнера, 1895.
- Дмитриева Р. П.* Агиографическая школа митрополита Макария (на материале некоторых житий) // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 208–213.
- Иларий, иером., Арсений, иером.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. В 3 частях. Ч. 1, 3. М.: Тип. Т. Рис, 1879.
- Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М.: Императорское общество истории и древностей российских при Московском университете, 1882.
- Кибалова Л., Гербенова О., Ламарова М.* Иллюстрированная энциклопедия моды. Прага: Артия, 1986.
- Клепиков С. А.* Дополнительный список переплетов в рукописях собрания Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии // Записки отдела рукописей. Вып. 22. М., 1960. С. 195–203.
- Минеева С. В.* Рукописная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). Т. 1–2. М.: Яз. славян. культуры, 2001.
- Слуцкий Г.* Обзор Жития преподобной Евфросинии Полоцкой по материалам Волоколамского сборника № 632 // Язык и текст. 2015. Т. 2. № 2. С. 30–35.
- Соболева А. Е.* К вопросу о соотношении житийных текстов в минеях четиих иеромонаха Германа Тулупова и Иоанна Милютина // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 66. С. 59–70.
- Соболева А. Е.* Новонайденные ранние житийные тексты об Александре Свирском // Вестник СПбГУ. Серия Язык и литература. 2020. Вып. 2 (17). С. 290–308.

Турилов А. А. Иакова, брата Господня, шестоднев // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 558–559.

Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII в.). М.: Аспект Пресс, 2002.

Ухова Т. Б. Миниатюры, орнаменты и гравюры в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря // Записки отдела рукописей. Вып. 22. М., 1960. С. 5–13.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ТРИ ВЗГЛЯДА НА ПРОШЛОЕ И БУДУЩЕЕ РОССИИ – ЗАПАДНИЧЕСТВО, ЕВРАЗИЙСТВО, ПОЧВЕННИЧЕСТВО

Алексей Владимирович Горюнов

кандидат философских наук
доцент кафедры философии и культурологии Ульяновского
государственного педагогического университета
имени И. Н. Ульянова
432071 г. Ульяновск, площадь Ленина, 4
algor74@inbox.ru

Для цитирования: *Горюнов А. В.* Три взгляда на прошлое и будущее России – западничество, евразийство, почвенничество // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 291–306. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.015

Аннотация

УДК 304.2

Статья посвящена анализу исторической и социокультурной специфики России как локальной цивилизации. В работе анализируется социокультурная структура Российской цивилизации, выделяются такие её сегменты, как «социокультурное ядро», «внутренний Восток», «внутренний Запад»; выделяются такие направления общественной мысли, как «западничество», «евразийство» и «почвенничество». Также показывается, что указанная структура Российской цивилизации обусловлена спецификой её исторического пути. В завершающей части работы на примере полемики Н. А. Бердяева и Л. П. Карсавина анализируются различия во взглядах на русскую историю представителей указанных направлений.

Ключевые слова: Российская цивилизация, социокультурное ядро, внутренний Запад, внутренний Восток, евразийство, западничество, почвенничество.

Three Views on the Past and Future of Russia – Westerning, Eurasianism, Soilism

Alexey V. Goryunov

PhD in Philosophy

Associate Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies at the

Ulyanovsk State Pedagogical University named after I. N. Ulyanov

4, Lenin Square, 432071 Ulyanovsk, Russia

algor74@inbox.ru

For citation: : Goryunov, Alexey V. “Three Views on the Past and Future of Russia – Westerning, Eurasianism, Soilism”. *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 291–306 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.015

Abstract. The article is devoted to the analysis of the historical and socio-cultural specifics of Russia as a local civilization. The paper analyzes the socio-cultural structure of the Russian civilization, highlights its segments such as «socio-cultural core», «inner east», «inner west», highlights such areas of social thought as «Westernism», «Eurasianism» and «Soilism». It is also shown that the specified structure of the Russian civilization is due to the specifics of its historical path. In the final part of the work, on the example of the polemics of N. A. Berdyaev and L. P. Karsavin, the differences in the views on Russian history of representatives of these trends are analyzed.

Keywords: Russian civilization, sociocultural core, inner West, inner East, Eurasianism, Westernism, Soilism.

Вступление

В настоящее время и Россия, и мир в целом находятся в состоянии кризиса и выбора будущего пути развития. В нашей стране идёт борьба нескольких образов будущего, каждый из которых базируется на определённой системе ценностей и определённом понимании нашей истории. Экспликация этих представлений имеет не только теоретическое значение, но и важна для более точного понимания проектов будущего, а также для понимания того, с интересами каких социальных и культурных групп согласуется реализация того или иного проекта будущего.

В настоящей работе предполагается проанализировать лишь один из аспектов таких представлений — социокультурный, цивилизационный. Критерием здесь является подход к истории и будущему России. При крупномасштабном взгляде на проблему всё многообразие таких взглядов можно свести к трём основным направлениям — западничество, евразийство и почвенничество. Анализ этих направлений и посвящена данная работа.

1. Русь между Западом и Востоком

Структура Русской цивилизации обусловлена спецификой её исторического пути. Русская цивилизация возникла и развивалась в противостоянии, как Западу, так и Востоку, находясь многие столетия, образно выражаясь, между молотом и наковальней.

«Повесть временных лет» в статье за 6367 (859) год сообщает нам о бедственном положении восточных славян и их ближайших соседей:

варяги взимали дань с чуди, словен, мери и кривичей. А хазары брали с полян, и с северян, и с вятичей по серебряной монете и по белке от дыма¹.

Таким образом, восточные славяне оказались зажаты между Западом (варяги) и Востоком (Хазария).

Однако под 862 г. (6370) мы узнаём, что словене, кривичи, чудь и весь прогнали за море варягов, после чего у них, правда, началась междоусобица². В связи с этим старейшинами указанных племенных групп

1 Повесть временных лет / подготовка текста, перевод и комментарии О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. Т. 1: XI–XII века. СПб., 1997. С. 75.

2 Там же.

было принято решение о призвании князя из варягов-руси³. Так во главе формирующейся Руси оказалась княжеская династия Рюриковичей.

Деятельность первых Рюриковичей — Олега, Игоря и Святослава — производит странное впечатление реализации хорошо продуманной программы. Они решали двуединую задачу по объединению всех восточных славян под своей властью с одновременным освобождением их от хазарского ига. Решающая схватка произошла при Святославе, который разгромил Хазарский каганат. Хазария со временем исчезла, Русь — состоялась как государство и как самобытная цивилизация.

Однако ситуация во многом повторилась в XIII в. На Русские земли вновь обрушились удары с двух сторон: с Востока — нашествие Батые, с Запада — натиск немецких рыцарей, шведов и литовцев. В результате Северо-Восточная Русь оказалась под ордынским игом, а западно-русские земли постепенно перешли под власть Литвы.

Но и из этой исторической передрыги Русь, в конечном счёте, вышла победительницей. Во второй половине XV в., одновременно с объединением Русских земель вокруг Москвы, Русское государство освободилось от ордынского ига, а также выиграло у Литвы борьбу за Новгород, Псков, Смоленск и Черниговскую землю. Однако западнорусские земли остались под властью Литвы, а в XVI в., после объединения Литвы и Польши, стали частью Речи Посполитой.

В XVI–XVII вв. Русь одержала окончательную победу на восточном направлении. При Иване Грозном были уничтожены Казанское, Астраханское и Сибирское ханства, а в XVII столетии русские освоили Сибирь и Дальний Восток, дойдя до Тихого океана. Единственным серьёзным противником России, представляющим Восток, оставалась Турция и её вассал — Крымское ханство. Но и эта проблема была, в целом, решена к концу XVIII в. При Екатерине II по итогам двух русско-турецких войн к России отошли Крым и Новороссия, а военно-политическое значение Турции стало ослабевать. К тому же в XIX в. в состав Российской империи вошли Южный Кавказ и Средняя Азия.

В результате в составе России оказалась целая группа тюркских и кавказских народов, исповедующих ислам, реже — буддизм. Они и составили так называемый «внутренний Восток» в рамках Российской цивилизации.

3 Повесть временных лет / подготовка текста, перевод и комментарии О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 1: XI–XII века. СПб., 1997. С. 75.

Начиная с XVII в. главным для России стало противостояние с Западом. К этому времени Запад в XVI–XVII вв. совершил экономический и военно-политический скачок и стал доминирующей цивилизацией в общемировом масштабе. Развитие капитализма и техническое превосходство позволило западным странам приступить к колониальным захватам. Запад начал военно-политический, экономический и культурный натиск на все не-западные общества.

На западном направлении в XVIII–XIX вв. России удалось завоевать Прибалтику, а также вернуть западнорусские земли. Более того, в состав Российской империи вошли Польша и Финляндия. На короткое время под контролем России была даже Восточная Пруссия. В составе России оказались жители Прибалтики, поляки, немцы, евреи, финны и другие народы с прозападным менталитетом. Польская шляхта и служилые немцы, а позже и крестившиеся евреи заняли многие значимые позиции в элите и госаппарате империи.

К этому следует добавить, что Запад оказывал на Россию, как и на другие не-западные общества, и прямое культурное влияние. Это влияние проявлялось в культуре элиты. Практически все российские дворяне, независимо от своих этнических корней, были носителями европеизированной культуры и европеизированной системы ценностей.

Европеизированная элита и этнические группы, ориентированные на европейскую культуру и ценности сформировали в рамках Российской цивилизации так называемый «внутренний Запад».

2. Социокультурная структура Российской цивилизации

Таким образом, особенности исторического пути России обусловили её цивилизационную структуру. В Российской цивилизации можно выделить три социокультурных сегмента:

- 1) **Этнокультурное ядро**—Русский народ и близкие к нему этнические и этнокультурные группы, которые являются носителями специфически русской системы ценностей и специфически русского взгляда на мир.
- 2) **Внутренний Восток** — совокупность этнических и социокультурных групп, являющихся носителями восточного, азиатского менталитета, мировоззрения и системы ценностей.

- 3) **Внутренний Запад** — совокупность этнических и социокультурных групп, являющихся носителями западноориентированного менталитета, мировоззрения и системы ценностей.

В культуре и социальной практике Руси-России можно выделить три направления — западничество, евразийство и почвенничество.

Каждое из этих идейных течений по факту отражало интересы определённого сегмента Российской цивилизации — внутреннего Запада, внутреннего Востока и этнокультурного ядра соответственно.

3. Три взгляда на русскую историю

В основе каждого из этих идейных течений лежит определённый взгляд на русскую историю и определённый проект будущего.

3.1. Западничество

Западничество — идейное течение в Российской культуре и социальной практике, считающее Россию отсталой страной с диким народом и призывающее ориентироваться на западную культуру, систему ценностей и общественное устройство.

В основе западничества лежит европоцентризм, согласно которому история Европы и Запада в целом является магистральным путём всей человеческой истории. Не-западные общества идут тем же путём, но с определённым отставанием от Запада.

Главной проблемой Русской истории западники считают отставание от Западной Европы. Основные причины «отсталости» кроются в изоляции от Запада.

Государственность отсталым славянам принесли с Запада (скорее всего, скандинавы). Но это не помогло убогим славянам, поскольку они приняли ортодоксальное христианство у «презренной Византии» и оказались отделёнными от «цивилизованных» европейских народов, исповедующих католицизм. Ситуацию, по мнению западников, ещё более усугубило монгольское нашествие и последовавшее за ним ордынское иго. Это окончательно отделило русских от Европы и, более того, превратило в азиатов. Русь якобы унаследовала азиатские формы в политике, культуре, социальной жизни. Всё это и определило вековую отсталость России.

Существенные претензии западники высказывают и по отношению к Ивану Грозному, который утвердил на Руси единодержавие, не позволив установить олигархическое правление по типу Литвы и Польши, а также отказался перейти в католицизм. Это дополняется недостоверными рассказами о распутной жизни царя, его садистских наклонностях и якобы огромном числе жертв его репрессий.

Квинтэссенцией отношения западников к Допетровской Руси является знаменитое высказывание П.Я. Чаадаева:

«Сначала — дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, — такова печальная история нашей юности»⁴.

Западники положительно относятся к прозападным реформам Петра, но считают их недостаточными и половинчатыми.

К советскому периоду Русской истории западники также относятся негативно, поскольку СССР противопоставил себя Западу и попытался построить общественную модель, альтернативную западной модели капитализму.

Западники призывают Россию встроиться в Западную систему государств, принять западную систему ценностей и западную модель общественного устройства, даже если для этого нужно отказаться от государственного суверенитета, национальной и цивилизационной идентичности. Таков западнический проект будущего России.

3.2. Евразийство

Евразийство — идейное течение в Российской культуре и социальной практике, считающее Россию неевропейской цивилизацией. Евразийство основано на утверждении, что все беды России идут с Запада, а подлинные друзья находятся на Востоке.

Евразийство представлено широким спектром концепций.

В рамках официальной науки наиболее влиятельным является гумелёвщина — направление, представленное последователями Льва Гумилёва.

4 *Чаадаев П. Я.* «Философские письма» (письмо первое) // Материалы по истории СССР для семинарских и практических занятий. Освободительное движение и общественная мысль в России XIX в.: Учебное пособие для вузов по специальности «История». М., 1991. С. 145.

В околонучной сфере к евразийцам можно отнести следующие псевдонаучные концепции: «Ведизм» Хиневича и Левашова, «Новая хронология» Фоменко и т.д.

Обобщённую евразийскую модель Русской истории можно описать следующим образом. На просторах нынешней России когда-то существовала Великая евразийская империя. Для одних евразийцев — это империя Чингисхана, для других — скифская империя, для третьих — Великая Тартария, в которой жили славяно-арии, и т. д. Наследницей этой империи, а вовсе не Древней домонгольской Руси и является Россия.

Ключевым для евразийцев является утверждение, что монгольское нашествие и ордынское иго не были для русских национальной трагедией, а были «*благодетельным симбиозом*». Евразийцы часто утверждают, что русские — это не самобытный народ, а всего лишь славянизированные финны и тюрки, а также, что культура и общественное устройство заимствованы Русью у Орды.

Евразийцы предлагают противопоставить себя Западу в цивилизационном отношении и искать союзников в Азии. В этнокультурном плане они призывают народы России, прежде всего, русский народ к отказу от своей этнической идентичности, к перемешиванию крови и культурных традиций всех народов и созданию евразийского многонационального народа.

3.3. Почвенничество

Почвенничество — идейное течение в Российской культуре и социальной практике, которое обосновывает самобытность России как цивилизации и русских как этноса, их несводимость ни к Западу, ни к Востоку (в том числе, к «внутреннему Западу» и «внутреннему Востоку»).

Согласно почвенникам, Россия — это восточноевропейская цивилизация, отличающаяся от Западной Европы и Запада в целом, с одной стороны, и от Азии — с другой.

Определение России как восточноевропейской цивилизации хорошо передаёт диалектику её культурно-исторического развития.

С одной стороны, русские — европейский народ. Об этом свидетельствует даже антропология и генетика русских, а также особенности языка и культуры. Русский язык — славянский, а значит, европейский язык. В религиозной сфере сначала славянское язычество, а затем христианство также делают русских европейским народом. Иными словами, отличие от азиатских народов более чем очевидно. С другой

стороны, русские и Россия отличаются от Западной Европы. В России исповедывают восточное христианство, а не католицизм и протестантизм. Менталитет русских отличается от менталитета западноевропейских народов.

Этим определяются и почвеннические оценки исторических событий.

В вопросе о призвании варягов почвенники обычно склоняются к позиции антинорманизма либо отвергая факт призвания, либо рассматривая варягов не как скандинавов, а как балтов или западных славян.

Почвенники негативно относятся к хазарскому и ордынскому игу как периодам инородческой власти над Русью.

Они критикуют прозападные реформы Петра, обвиняя его в отказе от национальных традиций и искажении исторического пути России. В результате Петровских реформ цивилизационный разлом пролёг внутри самого российского общества. В частности, Н. М. Карамзин пишет:

«Пётр ограничил своё преобразование дворянством <...> русский земледелец, мещанин, купец, увидел немцев в русских дворянах, ко вреду братского народного единодушия»⁵.

Ещё критичнее в отношении Петровских реформ настроен отечественный исследователь В. Л. Милов:

«Главное свое достижение он гордо назвал Империей. Однако это был, скорее, некий “симбиоз” империи и деспотии, социально-политический организм, где центральное звено — Великороссия и ее крестьянство — не имело практически никаких привилегий.

В подобном рода государстве, чисто формально выглядевшем как империя, а по существу, представлявшем своего рода сожительство целого ряда обществ (и этносов) с минимальным объемом совокупного прибавочного продукта, основным источником изъятия этого прибавочного продукта был носитель этой государственности — русский народ. Наибольшая тяжесть эксплуатации падала на великорусов, и это было следствием суровой объективной реальности, то есть локализации этноса в зонах, крайне неблагоприятных для земледельческого производства»⁶.

5 Карамзин Н. М. «Записка о старой и новой России» // Материалы по истории СССР для семинарских и практических занятий. Освободительное движение и общественная мысль в России XIX в.: Учебное пособие для вузов по специальности «История». М., 1991. С. 25.

6 Милов В. Л. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 2001. С. 563.

Здесь следует лишь уточнить, что указанное положение великороссов было вызвано не природными условиями как таковыми, а сочетанием этих природных условий со стремлением элиты Российской империи к сверхпотреблению по стандартам европейских элит. Именно это и привело к ситуации, когда у русских и других народов России верхи забирали не только прибавочный продукт, но и часть необходимого.

Почвеннический проект будущего предполагает опору на собственные силы, освобождение от иноземного влияния, как западного, так и восточного, а также сохранение национальной и цивилизационной идентичности русского народа и других коренных народов России. Почвенники признают лишь такое развитие, которое согласуется с сохранением собственной самобытности.

4. Спор Н. А. Бердяева и Л. П. Карсавина о Русской истории

В рамках данной работы невозможно систематически рассмотреть все различия во взглядах западников, евразийцев и почвенников. Поэтому мы рассмотрим лишь некоторые аспекты взглядов представителей указанных направлений на примере полемики Н. Бердяева и евразийцев. Она состоялась на страницах журнала русской эмиграции «Путь» в 1925–1926 гг. Эту полемику инициировал Н. Бердяев в первом же номере журнала⁷. Уже в следующем номере Л. П. Карсавин даёт ответ на статью Н. А. Бердяева⁸.

Мы используем выпад Н. А. Бердяева против евразийцев для прояснения позиции самого Н. А. Бердяева по вопросам русской истории, а ответ евразийцев в лице Л. П. Карсавина на критику — для анализа позиции самих евразийцев.

В своей статье Бердяев указывает, что методологически евразийство не оригинально, за исключением «турано-татарской концепции русской истории князя Н. С. Трубецкого»⁹.

Прежде чем перейти к критике евразийского направления, Н. А. Бердяев считает нужным указать на их положительные черты.

7 Бердяев Н. А. Евразийцы // Путь. № 1. С. 101–104.

8 Карсавин Л. П. Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах» // Путь. № 2. С. 97–99.

9 Бердяев Н. А. Евразийцы. С. 101.

- 1) «Они понимают, что русский вопрос сейчас есть, прежде всего, вопрос духовно-культурный, а не политический вопрос»¹⁰;
- 2) «...они верно чувствуют, что Европа перестаёт быть монополистом культуры, что культура уже не будет уже исключительно европейской»¹¹;
- 3) «Они не связывают православие и русский национальный дух с определённой государственной формой, например, с самодержавной монархией, и согласны и на республику, если она будет православной и национальной...»¹².

Перечислив положительные стороны евразийцев, Бердяев называет и критикует «зловредные и ядовитые» элементы евразийства, «которым необходимо противодействовать».

Первое обвинение, которое бросает евразийцам Бердяев, это обвинение в отказе от универсализма. Евразийцы, по словам Бердяева, рассматривают евразийскую культуру как замкнутую и отделённую от других культур и, прежде всего, от Запада. «Они партикуляристы, противники русской всечеловечности и всемирности, противники духа Достоевского»¹³.

Бердяев прав, когда характеризует евразийцев как антиуниверсалистов. Но эта черта характерна и для русских почвенников. Недаром сам же Бердяев справедливо указывает, что в методологическом плане евразийцы многое взяли у Н. Я. Данилевского. И, пожалуй, только западники являются универсалистами, но лишь в том смысле, что под маской общечеловеческого и универсального по факту подразумевают европейское и западное.

В этом смысле, пожалуй, прав Л. П. Карсавин, прямо обвиняющий Н. А. Бердяева в западничестве, замаскированном под христианскую и русскую «всечеловечность». Призывы Н. А. Бердяева к «русской всечеловечности и всемирности», утверждает Л. П. Карсавин, сводятся к лозунгу «европеизируйтесь!». И далее мыслитель заключает: «Для западника ... универсализм неизбежно совпадает с европеизацией»¹⁴.

Эту мысль ещё до Л. П. Карсавина высказал почвенник Н. Я. Данилевский в своей работе «Россия и Европа»¹⁵, а в XX в. осозна-

10 *Бердяев Н. А.* Евразийцы. С. 101.

11 Там же.

12 Там же.

13 Там же. С. 102.

14 *Карсавин Л. П.* Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах». С. 98.

15 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / сост., послесловие и комментарии С. А. Вайгачева. М., 1991.

ние несовпадения понятий «европейское» и «общечеловеческое» стало достоянием Западной философии благодаря работам О. Шпенглера¹⁶ и А. Тойнби¹⁷.

Впрочем, евразийство Л. П. Карсавина совпадает с русским почвенничеством только в критике западничества. При попытке позитивной интерпретации русской истории, как мы увидим ниже, евразийство и почвенничество радикально расходятся.

Так же, как евразийство совпадает с почвенничеством лишь в критике западничества, так и западничество совместимо с почвенничеством только в критике евразийства, но не в позитивной интерпретации русской истории. Поэтому почвенник вполне может согласиться с Н. Бердяевым в его критике евразийского понимания русской истории:

«Евразийцы любят туранский элемент в русской культуре. Иногда кажется, что близко им не русское, а азиатское, восточное, татарское, монгольское в русском. Чингисхана они явно предпочитают Св. Владимиру. Для них Московское царство есть крещённое татарское ханство, московский царь — оправославленный татарский хан»¹⁸.

Однако позитивная интерпретация русской истории Н. Бердяева столь же отлична от русского почвенничества, как и евразийство.

Западничество Н. Бердяева имплицитно и скрыто даже от него самого. Он не считает себя западником, вероятно, предпочитая думать, что является подлинным почвенником и патриотом (в отличие от неподлинных, таких как Н. Я. Данилевский), поскольку его почвенничество соединено с «общечеловеческим» универсализмом. Он пишет:

«... интернационализм есть такая же ересь, такая же абстракция, как и национализм»¹⁹.

И далее:

«Культура всегда национальна, никогда не интернациональна, и вместе с тем, сверхнациональна по своим достижениям и универсальная по своим основаниям»²⁰.

С такой формулировкой, безусловно, можно согласиться. Но при рассмотрении русской культуры и России как цивилизации, Н. А. Бердяев

16 Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. Минск; М., 2000.

17 Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М., 2004.

18 Бердяев Н. А. Евразийцы. С.103.

19 Там же.

20 Там же.

сводит эту «универсальность оснований» к простой сумме заимствований, невольно и неявно для самого себя уклоняется в западничество.

Сначала он обвиняет евразийцев в отрицании мирового призвания России как «великого мира Востоко-Запада, соединяющего в себе два потока мировой истории». Далее он говорит, что русская культура имеет свои основы в культуре греческой, как и западноевропейская: «Мы принадлежим не только Востоку, но и Западу через наследие эллинства». Более того,

«Мы стали бы окончательно азиатами, если бы отреклись от греческой патристики, от св. Климента Александрийского, от каппадокийцев, если бы туранское начало в нас окончательно возобладало»²¹.

Отсюда видно, что Н. А. Бердяев не видит в русской культуре ничего собственно русского. Для него (как, впрочем, и для критикуемых им евразийцев) русское — это соединение в определённой пропорции западных и восточных культурных компонентов. Отличие лишь в том, что если евразийцам ближе и милее восточные компоненты, а западные они считают зловередными, то для Н. Бердяева, напротив, русскость состоит в преобладании западных компонентов (в лице эллинства) над восточными. И в этом пункте позиции Н. Бердяева и критикуемых им евразийцев полностью совпадают. Ведь и для последних, насколько можно судить, при изгнании из русской культуры туранского компонента, остаются лишь компоненты западные. Противоположности сходятся. Сходятся **в отрицании собственно русского в русской культуре!**

Поэтому Н. А. Бердяеву можно адресовать те же самое обвинение, которые он бросает в лицо евразийцам: «...у евразийцев исчезает своеобразие и единственность русского духовного типа, русской идеи...»²². Всё это исчезает и у Н. А. Бердяева. И может показаться, что любит он не русское, а только и исключительно эллинское (а, значит, западное по его же словам) в русском. И что он готов объединиться с западными христианами (католиками и протестантами, а, значит, еретиками) для борьбы с исповеданиями туранских народов, подобно тому, как евразийцы, по его же словам, готовы создать единый фронт с азиатскими вероисповеданиями против христиан Запада. Бердяев не узнаёт в России евразийцев России Достоевского, а я не узнаю в России Бердяева России Есенина, Русь «Слова о полку Игореве» и «Голубиной книги».

21 Бердяев Н. А. Евразийцы. С.103.

22 Там же. С. 104.

Ответ Л. П. Карсавина на критику Н. А. Бердяева не менее показателен. По сути, он обвиняет Н. А. Бердяева в экуменизме и терпимости к западно-христианской ереси. Сами евразийцы в этом вопросе занимают предельно жёсткую позицию: «Евразийство исходит из понимания православия как единственной непорочной Церкви, рядом с которой католичество и протестантство определяются как разные степени еретических уклонов»²³. И далее: «Православие не только «восточная» форма христианства, но и единственная вселенская церковь»²⁴. С такой позицией по религиозному вопросу не станет спорить самый непримиримый почвенник.

Затем Л. П. Карсавин обвиняет Н. А. Бердяева в отстранении от всего «самобытно-русского» и это, как показано выше, совершенно справедливо. Но здесь и наступает момент истины. В чём же, по мнению евразийцев, состоит это самобытно-русское и в чём состоит самобытность России? Л. П. Карсавин пишет:

«Россия обладает своей собственной евразийской природой, а не европейской, не античной и не азиатской»²⁵.

Отсюда ещё остаётся не ясным, что подразумевается под «евразийской» природой России.

На это проливает свет описание заслуг евразийцев. По словам Карсавина, евразийцы «расширяют старую русскую проблематику в сторону других евразийских народов», «говорят о «туранском элемент». Правда, автор тут же оговаривается, что отсюда неправильно заключать к намерению евразийцев «туранизировать Россию».

Но эта оговорка уже не спасает. Скорее, она обнажает намерения евразийцев по принципу «на вору и шапка горит». Во-первых, в России, по мнению самих же евразийцев, кроме собственно русских, есть как раз таки только этот «туранский элемент» (если понимать его предельно широко). Во-вторых, евразийцы, как хорошо известно, рассматривают Россию не столько как преемника домонгольской Древней Руси, сколько как наследника империи Чингисхана или, по меньшей мере, Золотой Орды. Отсюда видно, что евразийцы хотят «туранизировать» если не Россию, то, по крайней мере, её историю.

Чем вообще может являться «евразийская природа России», если она, как заявлено самим Л. П. Карсавиным, не является европейской?

23 Карсавин Л. П. Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах». С. 98.

24 Там же. С. 98.

25 Там же. С. 99.

Не скажу за «другие евразийские народы», а русские очевидным образом являются европейцами. Другое дело, что они восточные европейцы, а не западные. Россия — это другая Европа, альтернативная западной, но это, тем не менее, Европа.

Евразийцы и почвенники исходят из одного и того исторического факта — освоения русскими огромных евразийских пространств. Но для евразийца, по мере освоения русскими Евразии, русские становятся всё более и более евразийцами, татаро-туранцами, и всё менее и менее европейцами. Для почвенника же, по мере освоения русскими Евразии, Евразия становится всё более и более русской, и всё менее и менее азиатской. При движении от Руси к России *не Русь становится Евразией, а Евразия становится Русью*. Русь не вошла в Евразию в качестве подсистемы, а, напротив, *включила в себя Евразию* (или, точнее, азиатский компонент северной Евразии) в качестве всего лишь одной из своих подсистем.

Особенно наглядно это соотношение в области культуры. «Евразийские народы» хорошо владеют русским языком. Но это язык Древней Руси, а не империи Чингисхана. Некоторые «евразийские народы» исповедывают православие или просто знакомы с ним. Но православие — это религия Древней Руси, а не империи Чингисхана. Многие представители «других евразийских народов» лучше знакомы с содержанием «Повести временных лет» и «Русской правды», чем с «Великой Ясой». Но «Повесть временных лет» и «Русская правда» — это памятники Древней Руси, а не империи Чингисхана. И так далее, и тому подобное.

Так что речь должна идти не о том, что Россия является наследницей империи Чингисхана, а о том, что «евразийские народы», составляющие так называемый «внутренний восток» России, в культурном отношении уже являются скорее наследниками Древней Руси, чем монгольской империи.

Вместо заключения

Выше мы увидели, как непросто быть русским почвенником, даже если ты считаешь себя таковым. И западники, и евразийцы рассматривают Россию как простое соотношение западных и восточных компонентов. Они лишь по-разному *оценивают* эти компоненты. Западники положительно оценивают западные заимствования в культуре и общественной жизни России, и отрицательно — восточные. Евразийцы, соответственно, наоборот. Русское почвенничество начинается там

и только там, где мы начинаем выявлять собственно русские компоненты нашей культуры и общества, не сводимые ни к Западу, ни к Востоку, и именно их объявляем сущностью и основой нашей жизни. Россия — это не другая страна (неважно, Запада или Востока), Россия — это другая цивилизация.

Источники

Повесть временных лет / подготовка текста, перевод и комментарии О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 62–315, 488–524.

Литература

Бердяев Н. А. Евразийцы // Путь. 1925. № 1. С. 101–105.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.

Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России // Материалы по истории СССР для семинарских и практических занятий. Освободительное движение и общественная мысль в России XIX в.: Учебное пособие для вузов по специальности «История». М.: Высш. шк., 1991. С. 19–38.

Карсавин Л. П. Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах» // Путь. 1926. № 2. С. 97–99.

Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001.

Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. М.: Айрис-пресс, 2004.

Чаадаев П. Я. «Философские письма» (письмо первое) // Материалы по истории СССР для семинарских и практических занятий. Освободительное движение и общественная мысль в России XIX в.: Учебное пособие для вузов по специальности «История». М.: Высш. шк., 1991. С. 143–159.

Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. Минск; М.: Харвест; АСТ, 2000.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ИСТОРИЯ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЯЗЫЧЕСТВА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ XVIII — ПЕРВОЙ
ПОЛОВИНЫ XIX ВВ.

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия

доцент кафедры богословия Московской духовной академии

доцент кафедры церковной истории Сретенской духовной
академии

141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
Лавра, Академия

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Для цитирования: *Корытко О., прот.* История научных исследований язычества восточных славян: обзор литературы XVIII — первой половины XIX вв. // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 307–326. DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.016

Аннотация

УДК 27-727

В статье представлен обзор научных исследований языческих верований восточных славян, начиная с самых ранних работ по этой теме, появившихся в XVIII в. (Френцель, Ломоносов) вплоть до середины XIX в. (Шеппинг, Гильфердинг). Дается общий анализ подходов к освещению дохристианской древнерусской религии, которые были характерны для науки этого периода. Прослеживается эволюция взглядов в отношении языческих верований — от сентиментально-романтического подхода, с явными симпатиями к дохристианскому прошлому и некритическим отношением к материалу исследования, до формирования компаративистского направления и создания школы «кабинетной мифологии». Актуальность темы обусловлена возрастающим интересом российского общества к духовному и культурному наследию, стремлением адептов современного нативистских религиозных движений реконструировать не только в теории, но и на практике

дохристианские верования и культ восточных славян. Подобная же ситуация характерна для Украины и Белоруссии. В отличие от прежних исследований в области славянского язычества, автор использует метод комплексного (исторического, религиоведческого и богословского) анализа материалов.

Ключевые слова: русская религиозность, двоеверие, историография древнерусского язычества, архаические представления восточных славян, славянское язычество.

The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources of the XVIII – First Half of the XIX Centuries

Archpriest Oleg Korytko

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Church History

at the Sretensky Theological Academy

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

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

For citation: : Korytko, Oleg, Archpriest. "The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources of the XVIII – First Half of the XIX Centuries". *Theological Herald*, № 1 (44), 2022, pp. 307–326 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.016

Abstract. The article presents an overview of the scientific studies on Eastern Slavs' pagan beliefs, starting with the earliest works on this topic that appeared in the XVIII century (Frenzel, Lomonosov) and up to the mid-XIX century (Schoeppingk, Hilferding). The approaches to the coverage of the pre-Christian Old Russian religion which characterized the studies of that period are given a general analysis. The study traces the perspectives on pagan beliefs from the emergence of the sentimental-romantic approach, with its clear propensity for the pre-Christian past and an uncritical attitude to the research materials, to the development of the comparative trend and the creation of the school of «desk mythology». The relevance of the topic stems from the growing interest of Russian society in its spiritual and cultural heritage, from the desire of the adherents of modern nativist religious movements to reconstruct not only in theory but also in practice the pre-Christian beliefs and the Eastern Slav religion. The same situation is typical of Ukraine and Belarus. Unlike the previous studies in the field of Slavic paganism, the author uses the method of complex (historical, religious, and theological) source analysis.

Keywords: Russian religiosity, dual faith, historiography of Old Russian paganism, archaic ideas of the Eastern Slavs, Slavic paganism.

Вопрос о содержании и модусах верований дохристианской Руси, связанный с историей становления культуры и государственности восточнославянских народов, в последние десятилетия перестал быть уделом лишь узкого круга специалистов и приобрёл заметную актуальность. Оставляя в стороне вопрос о причинах интереса наших соотечественников к древнерусским языческим верованиям, скажем только, что векторы проявления этого интереса весьма различны.

Два пути «реабилитации» славянского язычества

С одной стороны, можно отметить определённое стремление современных интеллектуалов непротиворечиво связать восточнославянские архаические верования с пришедшим им на смену христианством, показать преемственность идей и способ их выражения и даже выявить некую внутреннюю близость этих двух религиозных традиций, будто бы перетекающих одна в другую, ибо, как убеждённо заявляет один из таких исследователей, «многовековой путь к православию уместно назвать древнерусским предхристианством»¹.

С другой стороны, делались попытки реконструкции язычества в практическом плане: создавались реальные общины, строились святилища, совершались ритуалы, придумывалось идеологическое содержание языческой обрядности, нравственности и образа жизни. В начале XXI в. этот процесс стал вызывать серьёзную обеспокоенность в обществе, свидетельством чего стала публикация ряда исследований, посвящённых данной проблеме. Так, в 2001 г. Библейско-богословский институт святого апостола Андрея опубликовал сборник работ под общим названием «Неоязычество на просторах Евразии»², где, в частности, указывалось: «В настоящее время <...> русские неоязыческие общины растут, как грибы, а создаваемая ими идеология активно прорывается в российские средства массовой информации и усиленно культивируется достаточно влиятельным направлением художественной и научно-фантастической литературы». При этом современное славянское неоязычество во многом питается идеей реконструкции «исконных» верований народа, уничтожавшихся пришлым христианством.

1 Байдин В. В. Древнерусское предхристианство. СПб., 2020. С. 27.

2 Неоязычество на просторах Евразии / сост., ред. В. А. Шнирельман. М., 2001. С. 10.

Устремления реконструкторов обрели и правовую поддержку. Звучат голоса представителей юридического сообщества, заявляющих о том, что язычество неправомерно вытесняется из общественной жизни посредством разделения религий на традиционные и все остальные. Между тем, заявляют они, «вне сомнения, язычество сыграло огромную социальную и культуuroобразующую роль, внесло заметный позитивный вклад в историю, традиции, культуру, язык и самосознание нашего народа и государства, да и всего человечества. Многие православные обряды и праздники в основе своей языческие. Индия, Китай, Япония, страны Юго-Восточной Азии и Полинезии, многие страны Африки, Центральной и Латинской Америки, Литва, Исландия, Норвегия являются странами, где языческие верования признаются государствами как неотъемлемая часть своей истории и культуры»³.

Обвинения, звучащие в адрес Русской Православной Церкви и государства, в перманентном стремлении к уничтожению язычества формируют обманчивое впечатление сокрытого под спудом истории некоего «неизведанного сокровища», которое необходимо вновь обрести и вернуть на подобающее ему место. Это представление о древнерусских дохристианских верованиях, как о некоем «непаханом поле», для исследователя не соответствует действительности.

Начало научного интереса к славянской мифологии

Научное изучение восточнославянских религиозных представлений дохристианской эпохи имеет давнюю и внушительную историю. Прежде всего этот вопрос был интересен русским исследователям, стремившимся выявить особенности национальной духовной культуры. Многие из них были движимы патриотическими чувствами и желанием поставить свою самоидентификацию на прочное этнокультурное основание. Для иностранных исследователей восточные славяне и их религиозные воззрения представляли меньший интерес. Однако некоторые зарубежные научные труды в данной области имеют важное значение, и о них стоит сказать особо.

Европейские авторы гораздо раньше отечественных учёных обратили внимание на тему славянской религии и мифологии. Однако существенным отличием этих работ была их направленность на славянство

3 Пчелинцев А. Пресса и религиозные конфликты // Прикладная конфликтология / сост. М. Мельников. М., 2006. С. 89.

вообще и для них основным источником сведений служили исторические свидетельства о западных славянах. Восточные же славяне с их верованиями затрагивались лишь попутно. Это, впрочем, не отменяет ценности данных трудов, во-первых, поскольку они послужили импульсом к дальнейшему изучению вопроса, а во-вторых, были полезны позднейшим авторам, по крайней мере в той области, где восточнославянские религиозно-мифологические представления древности совпадают с общеславянскими.

В 1719 г. вышло одно из самых ранних исследований, посвящённых славянской мифологии, — знаменитый труд лужицкого лингвиста и историка Михала Френцеля «Трактат о славянских божествах» («*Dissertationes historicae tres de idolis Slavorum*»). Написанный на латинском языке, он явился частью большой работы автора по сохранению самобытной культуры и языка лужицких сербов. М. Френцель занимался, среди прочего, анализом дохристианских верований лужичан в контексте исследования вопроса о происхождении «лужицкой культуры из праславянской»⁴.

Тогда же его сын Абрахам Френцель издал «Историко-филологический комментарий к серболужицким богам и некоторым славянским, в котором славянские древности и многие до сих пор неясные вещи проиллюстрированы, а также исправлены неточности в их понимании» («*Commentarius philologico-historicus de diis Soraborum aliorumque Slavorum, In quo Slavorum antiquitates, multaque hactenus obscura illustrantur, aut minus recte intellecta et scripta corriguntur*»). Труд представляет собой попытку научного обобщения всех известных до того материалов, но в отношении новизны и актуальности является вторичным и компилятивным.

Показательно, что автор стремится указать уместные, по его мнению, аналогии славянских божеств с греческими, римскими и даже упоминаемыми в тексте Ветхого Завета. Кроме славянских божеств, описываются божества пруссов, при этом автор пытается объяснить прусские теонимы на основе славянского языка, фактически настаивая на этнокультурной общности пруссов и славянских племён. Несмотря на ошибочность данного воззрения, исследователь впервые поставил вопрос о балтийских влияниях на славянское мировоззрение вообще и религиозные верования, в частности. Впрочем, заметим, что речь идёт о слобожанах и полабах, т. е. западных славянах.

4 Михайлов Н. А. История славянской мифологии в XX веке. М., 2017. С. 24.

Одним из первых русских учёных, обративших свой взор на религию восточных славян дохристианского периода, был отец русской академической науки М. В. Ломоносов. В знаменитом труде «Древняя российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года» (посмертное издание 1766 г.), «древность славенского племени»⁵, возводится ко временам греко-римской античности и даже ко времени существования Трои⁶.

В описании нравов славян, в т. ч. и восточных, Ломоносов следует «Повести временных лет» (ПВЛ), традиционно приписываемой преподобному Нестору Летописцу. Кроме того, на основании крайне ограниченного объёма данных, почерпнутых главным образом из неславянских источников, делалась попытка реконструкции образов почитавшихся богов, их отличительных особенностей, скульптурных изображений идолов, а также ритуальной практики, с ними связанной⁷. Несмотря на предпринятую учёным попытку научной систематизации верований и обрядов славян (причём не только восточных), представленные данные носят спорадический характер, страдают дескриптивностью и реферативностью, что видится неизбежным на начальном этапе национальной исторической науки.

«Кабинетная мифология»

В 1767 г. русский историк, фольклорист и этнограф М. Д. Чулков издал «Краткий мифологический лексикон»⁸ — энциклопедический словарь, описывающий божеств и мифологических персонажей различных народов. Большинство статей лексикона посвящено греческим и римским именам. Однако среди прочих есть славянские божества и демонические сущности. Представленная информация очень скудна и имеет весьма общий характер. Позднее, в 1780 г., им был издан «Словарь русских суеверий», при втором издании (в 1786 г.) получивший название

5 Ломоносов М. В. Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года, сочиненная Михаилом Ломоносовым, статским советником, профессором химии и членом Санкт-Петербургской императорской и королевской Шведской Академии наук // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 6: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг. М.; Л., 1952. С. 180.

6 Там же. С. 179.

7 Там же. С. 183–187.

8 Чулков М. Краткий мифологический лексикон. СПб., 1767.

«Абевега русских суеверий»⁹. Несмотря на русскую атрибуцию, большинство помещённых здесь кратких статей посвящено мифологическим персонажам неславянских народов, проживающих на территории Российской империи: тюркских, финно-угорских, сибирских племён, а также некоторым народным обычаям.

К достоинствам трудов Чулкова следует отнести стремление связать некоторые нецерковные представления и практики, бытующие в среде людей околоцерковных или вовсе нецерковных (в частности, у старообрядцев), с древними верованиями. Таким образом, автор, хотя формально и не объясняет методы отбора материалов, всё же ставит вопрос о связи и возможном влиянии языческих представлений на быт и мировоззрение православных людей.

Вместе с тем, среди перечисленных Чулковым славянских божеств есть и такие, чьё почитание и само присутствие в древнерусской мифологии маловероятно. В частности, в «Лексиконе» наличествуют статьи «Коляда», «Лада», «Лелио»¹⁰. Это делает Чулкова одним из русских пионеров т. н. «кабинетной мифологии» — специфического подхода к исследованию мифологических данных, при котором реконструкция верований происходит без прочного фактического основания, с использованием вторичных, непроверенных источников, а в некоторых случаях просто путём домысливания¹¹.

В 1768 г. вышла книга М. В. Попова «Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями»¹². Этот относительно небольшой энциклопедический словарь предваряется авторской статьёй, где автор соотносит славянские божества с греческими и рассматривает древние верования как ложные и вредные. Вместе с тем, ценность данного труда состоит в попытке предложить читателю опыт систематизации, пусть довольно наивный, славянской мифологии («баснословия» — согласно наименованию данной работы).

Перечисленные труды XVIII в., не отличавшиеся глубиной исследовательских поисков и масштабностью систематизации данных, тем

9 Чулков М. Абевега русских суеверий. М., 1786.

10 Чулков М. Краткий мифологический лексикон. С. 54, 57, 61.

11 Славянская мифология. Энциклопедический словарь / ред. С. М. Толстая, Т. А. Агапкина, О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, В. Я. Петрухин. М., 2002. С. 212.

12 Попов М. И. Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями. [Б. м.], 2010.

не менее, послужили развитию интереса к поднимаемым темам и дали импульс к их дальнейшему более серьёзному изучению.

В 1768–1769 гг. в Москве вышли в свет первые две части первого тома знаменитого труда «История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Васильем Никитичем Татищевым»¹³. В этом фундаментальном труде основоположник исторической науки в России, среди прочего, затрагивал и важные для нас темы. Его работа не ставила своей целью исследование язычества. Архаическим верованиям здесь посвящено лишь несколько текстовых блоков. Татищев довольно пространно рассуждал об истоках многобожия и идолослужения, и, как христианин, указывал на его «душевредность». Он последовательно перечислял ряд славянских божеств, в основном следуя тексту ПВЛ и сопровождая перечисление краткими комментариями с попутным привлечением работ европейских авторов. В конце первого тома помещена глава о суевериях, где повествуется о различных обрядовых практиках разных народов, населяющих Россию, как православных, так и нехристиан.

Отдельную книгу, посвящённую славянскому язычеству, издаёт в 1804 г. Г. А. Глинка. В своей работе он использует данные фольклора и этнографии. Подобно Чулкову, он не стеснялся вводить в число славянских божеств выдуманных персонажей, продолжая традицию «кабинетной мифологии». При этом сам автор не претендовал на научность своего труда и прямо указывал: «Описывая произведение фантазии или мечтательности, я думаю, что не погрешу, если при встречающихся пустотах и недостатках в её произведениях, буду наполнять собственную под древнюю статью фантазиею»¹⁴.

В том же 1804 г. в Гёттингене (Германия) выходит книга А. С. Кайсарова «*Versuch einer slavischen Mythologie*», а в 1807 г. — её русский перевод «Мифология славянская и российская» (второе русское издание — 1810 г.)¹⁵. Автор, получивший образование в Европе и бывший просвещённым человеком, сделал примечательную попытку научного анализа и систематизации корпуса доступных в его время данных. Несмотря на то, что уже в XIX в. этот труд утратил своё значение

13 *Татищев В. Н.* История Российская с самых древнейших времён, неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Васильем Никитичем Татищевым. Т. I. Ч. 1–2. М., 1768–1769.

14 *Глинка Г. А.* Древняя религия славян. Митава, 1804. С. 8–9.

15 *Кайсаров А. С.* Славянская и российская мифология. М., 1810.

(на что впоследствии указал, в частности, И. И. Срезневский, отмечавший, что «избегнуть ошибок, которых и не считали ошибками, было невозможно»¹⁶), это было очевидное продвижение по пути научного исследования славянской мифологии, и, несомненно, значимый опыт построения научного фундамента в изучении вопроса.

Известный русский историк и археограф П. М. Строев, введший в научный оборот множество древнерусских текстов, в юные годы опубликовал труд «Краткое обозрение мифологии славян российских» (1815 г.)¹⁷. Здесь, в частности, содержались критические отзывы о прежних исследованиях на эту тему. В качестве ошибок их авторов указывалось, прежде всего, отсутствие осторожности и должного анализа при выборе источников, а также раболепство перед античными образцами, из-за чего исследователи склонны были проводить прямые параллели с греческим и римским пантеонами, делая неправомерные обобщения и уподобления, а также необоснованные экстраполяции.

Среди прочего Строев пенял и духовенству за его ревность в уничтожении сведений о языческих суевериях: «Монахи, единственные наши историки, старались умалчивать о мнениях и обрядах языческих»¹⁸. В некотором смысле опережая время, автор возлагал надежды на привлечение этнографического и фольклорного материала для восстановления информационных лакун: «Желательно было бы <...> чтобы кто-нибудь обратил внимание на нынешние игры простого народа, на суеверные обряды и обычаи сельских жителей, в коих, по всей вероятности, осталось весьма много языческого»¹⁹.

Знаменитый русский историк и литератор Н. М. Карамзин посвятил религии восточных славян относительно небольшую часть первого тома, напечатанной в 1816–1817 гг. «Истории государства Российского». Автор также не избежал искушения сопоставлением древнерусских богов с греко-римскими, однако, в отличие от своих предшественников, делал акцент на существовавшей, по его мнению, разнице между ними. В указанной работе делается смелое (и бездоказательное) предположение в духе прамонотеизма о том, что «славяне в самом безрассудном суеверии имели ещё понятие о Боге единственном и вышнем»²⁰.

16 Срезневский И. И. Дополнительные замечания к «Чешские глоссы в "Mater verborum" разбор А. О. Патеры» // Записки Императорской академии наук. Т. 31. Приложение № 4. СПб., 1878. С. 122.

17 Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815.

18 Там же. С. 10.

19 Там же. С. 42.

20 Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. I–IV. Калуга, 1993. С. 49.

Н. М. Карамзин полагал, что это был Белый бог, которому даже не строили храмов, почитая весь мир его жилищем и святилищем. Ему противостоял Чернобог, почитавшийся в виде льва. Налицо, как видно из приведённого суждения, приписывание восточным славянам религиозного дуализма. Карамзин излишне доверял свидетельству летописных источников, некритически воспринимал выдуманных богов, вводя их в древнерусский пантеон, что, впрочем, было обычным для его времени. К таким выдуманным божествам относятся, в частности, Погода, Числбог (бог календаря) и Припекала (бог любово­стра­стия).

Славянофильство и славянская мифология

Отдельно следует остановиться на трудах первой половины XIX в., посвящённых отражению языческого мирозерцания в обычаях и обрядах сельского населения. Важнейшим событием в данном отношении стал выход в свет трудов археолога, фольклориста и этнографа И. П. Сахарова. Им была задумана грандиозная работа по введению в научный оборот всех народных обрядов и обычаев по всем областям быта, что, в частности, должно было послужить реконструкции древнерусских верований. В 1836 г. вышли его «Сказания русского народа о семейной жизни своих предков»²¹, а в следующем году опубликованы 2-я и 3-я части этого труда. Затем вышли «Песни русского народа» (части 1–2 в 1838 г., части 3–5 в 1839 г.)²², а, кроме того, часть 1-ая сборника «Русские народные сказки»²³. Вторая часть так и не появилась.

Труды Сахарова отличаются яркой патриотической направленностью. Показательно, что первая из перечисленных книг начинается с пафосного заголовка вступления: «Слово к русским людям». Автор обеспокоен вытеснением национальной бытовой культуры европейской, а также озабочен сохранностью и даже возрождением отеческих традиций, которые, по его убеждению, «ни один чужеземец не способен понять»²⁴.

21 Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Ч. 1–3. СПб., 1836–1837.

22 Сахаров И. П. Песни русского народа. Ч. 1–5. СПб., 1838–1839.

23 Сахаров И. П. Русские народные сказки. Ч. 1. СПб., 1841.

24 Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. С. II.

Однако, несмотря на масштаб предпринятых усилий, к сожалению, в работы были включены сведения, заимствованные не только из непроверенных источников, но и из художественной литературы²⁵.

Практически одновременно с книгами Сахарова вышел четырёхтомный труд профессора Московского университета И. М. Снегирёва «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (1837–1839)²⁶, содержащий серьёзный массив фактического материала. Автор проанализировал современные и близкие ему по времени данные, обращая внимание не только на бытовую обрядность, но и на пословицы и поговорки, находя им параллели у других народов. Применительно к исследованию архаических ритуалов, сохранившихся в народе, данный труд стал ещё одним шагом на пути выявления дохристианских корней элементов русского, прежде всего, крестьянского быта XIX в.

В 1841 г. будущий профессор Санкт-Петербургского университета М. И. Касторский с успехом защитил докторскую диссертацию «Начертание славянской мифологии»²⁷. Сам формат написания и публикации текста требовал от него подлинной научности в соответствии с академическими требованиями эпохи. Качество и глубина исследования, а равно и исследовательская строгость в подборе и оценке фактов, обеспечили этому труду востребованность на протяжении длительного времени.

Преподаватель русской истории Киевского университета Н. И. Костомаров в 1846 г. прочёл курс лекций, посвящённых мифологии славян, а через год появилась его «Славянская мифология». Здесь Костомаров сближал восточнославянскую религию с зороастризмом и предлагал видеть в ней особый тип монотеизма. На первой же странице работы он заявлял: «Единобожие славян неоспоримо»²⁸. После этого перешёл к детальному разбору множества славянских божеств, не забывая оговориться, что все эти божества суть проявления единого начала:

- 25 *Топорков А. Л.* Русский волк-оборотень и его английские жертвы // Новое литературное обозрение. 2010. № 103. С. 140–151.
- 26 *Снегирёв И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1–4. М., 1837–1839.
- 27 *Касторский М. И.* Начертание славянской мифологии, составленное, для получения степени доктора философии, Михаилом Касторским, адъюнктом Императорского Санкт-Петербургского университета по Кафедре всеобщей истории, славянских древностей и славянской литературы. СПб., 1841.
- 28 *Костомаров Н. И.* Славянская мифология. Извлечение из лекций, читанных в Университете св. Владимира во второй половине 1846 г. Киев, 1847. С. 1.

«Коренной принцип славянской религии — эманация; по славянскому понятию, и нравственная и физическая природа представляется живущей, заключающей в каждом явлении своём жизненный дух, исходящий из зиждителя» — и, не стесняясь противоречия, сразу же утверждал: «Славянское понятие о божестве совсем не пантеизм»²⁹.

В данной работе, представляющей собой сборник отредактированных лекций, читанных им годом ранее в Киевском университете, он предпринял попытку описания и систематизации мифологических данных славянских племён, привлекая значительный объём фольклорных материалов не только восточнославянских по происхождению, но и принадлежащих иным народам индоевропейской языковой семьи.

Четыре перечисленных выше автора (Сахаров, Снегирёв, Касторский, Костомаров) являют собой пример социокультурных влияний на научные исследования. Творя в эпоху противостояния западничества и славянофильства и будучи погруженными в проблематику изучения древнерусских представлений, они, хотя и в разной мере, но явно не чуждались идеологических симпатий, отчего даже и описываемое ими язычество предстаёт как нечто доброе и светлое, хотя и не выдерживающее сопоставления с христианством. Как отмечал Л.С. Клейн, «для авторов этого времени характерно было сочетание наивно-патриотической и благонамеренно-православной тенденции: авторы желали представить религию предков как можно более приятной, отличающейся от других языческих религий в лучшую сторону и даже близкой к христианству»³⁰.

Этнофольклорный подход

Выдающийся русский этнограф и лексикограф В. И. Даль в 1845–1847 гг. издал в журнале «Иллюстрация» ряд статей, касающихся народных верований и обрядов, пытаясь попутно истолковать их. После смерти учёного статьи были выпущены в 1880 г. отдельной книгой под названием «О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа»³¹. Описываемый материал был собран исследователем самостоятельно, а оставшиеся

29 Костомаров Н. И. Славянская мифология. Извлечение из лекций, читанных в Университете св. Владимира во второй половине 1846 г. Киев, 1847. С. 2.

30 Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 27.

31 Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880.

лакуны заполнены сведениями, заимствованными из упоминавшегося выше сочинения Чулкова, научное качество которого было невысоко, что отразилось и на всей книге.

Суеверия рассматривались Далем как органичная часть народной жизни и глубоко укоренённое в сознании русского человека явление. При этом автором была сделана попытка дифференциации и рубрикации суеверных мнений. Кроме того, здесь описывались т. н. «баснословные лица» (русалки, ведьмы, водяные и пр.), убеждённости в существовании которых объяснялась Далем остатками в народном сознании элементов языческого мировоззрения.

В связи с упомянутым выше движением славянофильства следует сказать ещё о двух лицах, непосредственно связанных с данным явлением и оставивших труды на интересующую нас тему. Это К. С. Аксаков и А. С. Хомяков. Оба мыслителя едва ли могут быть названы в собственном смысле слова учёными. На их трудах лежит явный отпечаток публицистики и литературно-художественного творчества. Относительно же их мнения о религии древних славян приведём две красноречивые цитаты. Аксаков, говоря о славянском народе, утверждает, вопреки всем научным данным, известным уже и в его время: «Он не имел идолов, но он не имел и богов»³² и «Его вера была неопределенна и неясна»³³. Хомяков же в своём труде «Записки о всемирной истории», рассуждая о многих племенах, их происхождении, языке и отчасти верованиях, уделял славянам крайне мало внимания. Причина этого в том, что, по его словам, «мы не имеем памятников древности славянской (кроме нескольких строк, о которых мы говорили), и которые только доказывают существование славян»³⁴. Религия же славян, о которой он упоминал вскользь, и вовсе представлялась ему основанной на заимствованиях. О Перуне, в частности, он говорит: «Свидетельство о Перуне не так обще во всём славянском мире, и потому он может считаться заёмным богом»³⁵.

Иначе говоря, свою задачу эти авторы мыслили не столько как научную, сколько как идеологическую. Славянофилы вообще мало интересовались темой славянского язычества, связывая лучшие достижения

32 Аксаков К. С. О древнем быте славян вообще и русских в особенности, на основании обычаев, преданий, поверий и песен // ПСС. Т. I: Сочинения исторические. М., 1861. С. 313.

33 Там же. С. 314.

34 Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // ПСС. Т. 5. М., 1900. С. 389.

35 Там же.

народа с воздействием на него христианства и видя в нём опору русской государственности и самобытности.

Попытки выявления взаимных влияний и актуализации филологического метода исследования

К 1840-м годам относится появление ещё одного труда, который хотя и не был посвящён непосредственно верованиям восточных славян, несомненно, оказал заметное влияние на исследователей мифоритуальной проблематики дохристианской Руси. Это сочинение чешского учёного, одного из основоположников славяноведения П. Й. Шафарика «Славянские древности»³⁶, первые два тома которого вышли в русском переводе в Москве в 1847 г. Описывая различные стороны жизни древних славян, автор касался и религиозного вопроса. Его позиция в данном отношении может быть обозначена как комплиментарная, в которой угадывается явное влияние романтических идей движения национального возрождения славянских народов. Он, в частности, пишет: «Отличительный признак нравственных свойств народов славянских составляли: простота, чуждая всякой злости и обмана, искренность, услужливость и ловкость. Этим же духом вообще дышала их религия, законы, обычаи и самый образ жизни»³⁷. Обобщая данные, известные в его время относительно славянского язычества, учёный посвящал им краткую часть своего труда. Он полагал, что славяне поклонялись Верховному Богу и почитали при этом множество мелких богов-посредников, практиковали жертвоприношение скота и заимствовали у соседей практику человеческих жертвоприношений, а также веровали «в жизнь души после смерти»³⁸.

Как учёный-практик, Шафарик пытался выявить причинно-следственные связи между особенностями материальной и духовной жизни народа. Своим глубоким и ярким исследованием он дал новый импульс изучению древней истории славянства и способствовал развитию интереса к данному предмету среди отечественных исследователей.

Выдающийся русский филолог-славист, этнограф и палеограф И. И. Срезневский в 1846 г. в Харьковском университете защитил

36 Шафарик П. Й. Славянские древности: В 2 т. / пер. О. М. Бодянского. М., ²1847.

37 Там же. С. 420.

38 Там же. С. 421.

докторскую диссертацию «Святылища и обряды языческого богослужения славян»³⁹. Хотя большинство последующих работ исследователя касалось славянской и русской филологии, значительные усилия были посвящены им для осмысления древних славянских верований и ритуалов. При этом, интерес учёного простирался и на славян, принадлежащих к другим группам (западной, прежде всего). Среди его трудов подобного рода следует, в частности, отметить объёмные статьи «Исследования о языческом богослужении древних славян»⁴⁰, а также «Роженицы у славян и других языческих народов»⁴¹.

Главным материалом для изучения дохристианской славянской религии являлись при этом атавизмы языческих практик в народной среде. Так, обрядовые песни воспринимались Срезневским как остатки дохристианских гимнов, воспевавшихся во время богослужений, но со временем оставшихся только в бытовом употреблении. Особое внимание он уделял местам совершения культа, а также всему, что с этим связано: жречеству, жертвоприношениям, гаданиям, прорицаниям и т.д.

В 1849 г. вышла книга молодого 26-летнего исследователя Д. О. Шеппинга «Мифы славянского язычества». Описывая в ней древнерусские божества, автор, в частности, использовал метод сравнительного анализа имён богов (в первую очередь, с персонажами южно- и западнославянского пантеонов), который был прогрессивен для того времени. В книге представлена идея соединения в образах древнерусских божеств биполярных свойств: «Отвлеченных понятий добра и зла у нас не существовало, но каждая сила, каждое явление носило в себе возможность относительно доброго и злого влияния. Вот почему почти все божества природы нашего мифа то помогают, то вредят человеку, например, предания о русалках, вилах, леших, домовых и пр.; далее боги зла, смерти, болезни, неурожая и засухи переходят нередко в богов жизни, здравия и плодородия»⁴².

Шеппинг критически настроен в отношении стремления предшествующих авторов применять к славянской мифологии античные шаблоны, хотя самому ему далеко не всегда удаётся избежать подобного искушения. При этом он склонен отвергать ныне очевидный факт существования мужского начала в культе плодородия в архаических

39 Срезневский И. И. Святылища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современными и преданиям. Харьков, 1846.

40 Срезневский И. И. Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848.

41 Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов. М., 1855.

42 Шеппинг Д. Мифы славянского язычества. Екатеринбург; М., 2008. С. 34.

мировоззрениях вообще и у восточных славян, в частности, указывая на «всю низость и презренность чувственных наслаждений»⁴³.

Знаменитый отечественный историк С. М. Соловьёв, годом ранее публикации своей фундаментальной работы «История государства российского с древнейших времен» выпустил небольшую брошюру «Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие»⁴⁴, где попытался обобщить все известные к середине XIX в. сведения по данному вопросу. Написав широкими мазками картину восточнославянского язычества, к концу очерка автор приходит к выводу о том, что древнерусская религия была довольно проста и поверхностна и состояла в поклонении стихиям и предкам, что послужило формированию специфической демонологии. «Язычник русский не имел ни храма, ни жреца, и потому без сопротивления допустил строиться новым для него храмам...»⁴⁵, — пишет в заключении работы учёный.

В первом томе своего многотомного труда «История государства российского...», вышедшего в 1851 г., Соловьёв посвятил несколько страниц третьей главы религии восточных славян. Здесь автор указывал на сходство древнерусских верований с представлениями арийских племён, высказывал убеждённость в общем монотеистическом взгляде на религию и смело отождествлял Перуна со Сварогом. Кроме того, мы находим здесь отождествление культа рода и рожаниц с почитанием предков, а также мнение об отсутствии у восточных славян в древности отдельной страты жрецов и моленных образов (кумиров), что, на его взгляд, позволило сохраниться верованиям в первоначальной чистоте и незамутнённости⁴⁶.

Среди трудов, посвящённых исследованию мировоззрения древних славян, стоит упомянуть также работу известного знатока славянского фольклора, собирателя былин А. Ф. Гильфердинга, близкого к кругу славянофилов. В работе, изданной в 1855 г. и посвящённой истории славян балтийских⁴⁷, он сформулировал своё отношение к древнерусским языческим верованиям. Главным образом, он опирался на указания

43 Шеппинг Д. Мифы славянского язычества. Екатеринбург; М., 2008. С. 52.

44 Соловьёв С. М. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческая // Архив историко-юридических сведений, относящихся к России / изд. Н. Калачовым. Кн. 1. Отд. 1. М., 1850. С. 1–54.

45 Там же. С. 50.

46 Соловьёв С. М. История России с древнейших времен. В 6-ти кн. Кн. 1. Т. 1–5. СПб., 1895. Стлб. 70–84.

47 Гильфердинг А. Ф. История балтийских славян. Т. I. М., 1855.

отечественных летописей и свидетельства иностранцев. Выводы получаются малооригинальными и дающими невысокую оценку духовности древних славян. Автор идёт по проторенному пути, признаёт очевидным сомнительный факт общей «всему славянскому племени веры в единого Бога»⁴⁸ и в то же время утверждает: «Более развитой религии, чем простое жертвоприношение силам природы, русские славяне, без сомнения, в древности не знали»⁴⁹. Справедливости ради следует сказать, что учёный затрагивал важную для научных изысканий последующих авторов идею о влиянии на формирование восточнославянского язычества религиозных представлений германцев и скандинавов, к которым принадлежали первые русские князья, включая святого равноапостольного Владимира, затеявшего до своего крещения неудачную религиозную реформу по созданию целостного древнерусского пантеона.

Выводы

Интерес к научному исследованию религиозной картины мира древних славян пробуждается в начале XVIII в. в Европе. Во многом это было связано с начинающимся процессом формирования национального самосознания и поиском этнокультурной идентичности славян, живших в инокультурном окружении.

Российское научное сообщество восприняло идеи эпохи европейского Просвещения с его симпатией к античному язычеству. Его славянский вариант рассматривался как аналог античных верований. При этом исследователи часто некритически относились к источникам сведений, смешивали факты и вымыслы. На рубеже XVIII–XIX вв. древнерусские дохристианские верования часто представлялись как очень близкие к православию и даже внутренне созвучные ему. Тенденция усиливается в 1830–1840-е гг. в период полемики западников и славянофилов.

К середине XIX в. завершается продолжительный период в отечественном изучении восточнославянской мифологии, который выдающийся славист Н. И. Толстой метко обозначил

48 *Гильфердинг А. Ф.* История балтийских славян. Т. I. М., 1855. Там же. С. 211.

49 Там же. С. 205.

как сентиментально-романтический⁵⁰. Набирает силу иная тенденция — компаративистская, формируется «сравнительная школа» в изучении мифологии. Её представители сделали акцент на сравнительном анализе ключевых понятий в разных языках, а также базовых мифологических сюжетов. Предпринимаются попытки осмыслить древнерусские дохристианские верования в рамках их типологической общности с праиндоевропейскими. Наблюдается тенденция выявить истоки мифов. В качестве объяснения предлагается схема персонификации природных стихий и их взаимодействия: смена дня и ночи, круговорот времён года, «противостояние» солнца и туч и т. д.

Таким образом, закладывался фундамент будущей русской солярно-мифологической школы. Для подтверждения новых идей исследователи обратились к собранным на тот момент в большом количестве фольклорным материалам. Назревал качественный переход в области религиозно-мифологических исследований.

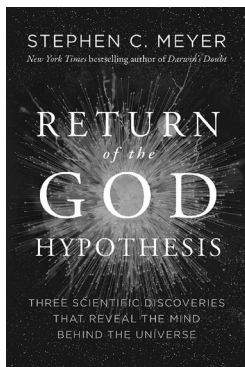
Библиография

- Аксаков К. С.* О древнем быте славян вообще и русских в особенности, на основании обычаев, преданий, поверий и песен // *Аксаков К. С.* Полное собрание сочинений. Т. I: Сочинения исторические. М.: Тип. П. Бахметева, 1861. С. 311–412.
- Байдин В. В.* Древнерусское предхристианство. СПб.: Алетейя, 2020.
- Гильфердинг А. Ф.* История балтийских славян. Т. I. М.: Тип. В. Готье, 1855.
- Глинка Г. А.* Древняя религия славян. Митава: Тип. у И. Ф. Штефенгагена и Сына, 1804.
- Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М.: М. О. Вольф, ²1880.
- Кайсаров А. С.* Славянская и российская мифология. М.: Тип. Дубровина и Мерзлякова, 1810.
- Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. I–IV. Калуга: Золотая аллея, 1993.
- Касторский М. И.* Начертание славянской мифологии, составленное, для получения степени доктора философии, Михаилом Касторским, адъюнктом Императорского Санктпетербургского университета по Кафедре всеобщей истории, славянских древностей и сл. литературы. СПб.: Тип. Е. Фишера, 1841.
- Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004.
- Костомаров Н. И.* Славянская мифология. Извлечение из лекций, читанных в Университете св. Владимира во второй половине 1846 г. Киев: Тип. И. Вальнера, 1847.
- 50 *Толстой Н. И.* «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 12.

- Ломоносов М. В.* Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года, сочиненная Михаилом Ломоносовым, статским советником, профессором химии и членом Санкт-Петербургской императорской и королевской Шведской Академии наук // *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1952. С. 163–286.
- Михайлов Н. А.* История славянской мифологии в XX веке. М.: Институт славяноведения РАН, 2017.
- Неоязычество на просторах Евразии / сост., ред. В. А. Шнирельман. М.: БИ, 2001.
- Попов М. И.* Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями. [Б. м.]: Salamandra P.V.V., 2010.
- Пчелинцев А.* Пресса и религиозные конфликты // Прикладная конфликтология / сост. М. Мельников. М.: Права человека, 2006. С. 67–94.
- Сахаров И. П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Ч. 1–3. СПб.: Гуттенбергова тип., 1836–1837.
- Сахаров И. П.* Песни русского народа. Ч. 1–5. СПб.: Тип. Сахарова, 1838–1839.
- Сахаров И. П.* Русские народные сказки. Ч. 1. СПб.: Тип. Сахарова, 1841.
- Славянская мифология. Энциклопедический словарь / ред. С. М. Толстая, Т. А. Агапкина, О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, В. Я. Петрухин. М.: Международные отношения, 2002.
- Снегирёв И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1–4. М.: Университетская тип., 1837–1839.
- Соловьёв С. М.* Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческая // Архив историко-юридических сведений, относящихся к России / изд. Н. Калачовым. Кн. 1. Отд. 1. М.: Тип. Александра Семена, 1850. С. 1–54.
- Соловьёв С. М.* История России с древнейших времен. В 6-ти кн. Кн. 1. Т. 1–5. СПб.: Изд. Высочайше утвержденного Товарищества «Общественная польза», 1895.
- Срезневский И. И.* Святылища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям. Харьков: Унив. тип., 1846.
- Срезневский И. И.* Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб.: Тип. К. Жернакова, 1848.
- Срезневский И. И.* Роженицы у славян и других языческих народов. М.: Тип. Александра Семена, 1855.
- Срезневский И. И.* Дополнительные замечания к «Чешские глоссы в “Mater verborum” разбор А. О. Патеры» // Записки Императорской академии наук. Т. 31. Приложение № 4. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1878. С. 82–152.
- Строев П. М.* Краткое обозрение мифологии славян российских. М.: Тип. С. Селивановского, 1815.
- Татищев В. Н.* История Российская с самых древнейших времён, неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Васильем Никитичем Татищевым. Т. I. Ч. 1–2. М.: Напечатана при Императорском Московском университете, 1768–1769.

- Толстой Н. И.* «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. С. 10–27.
- Топорков А. Л.* Русский волк-оборотень и его английские жертвы // Новое литературное обозрение. 2010. № 103. С. 140–151.
- Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 5: Записки о всемирной истории. М.: Университетская типография, 1900.
- Чулков М.* Абевега русских суеверий. М.: Тип. Ф. Гиппиуса, 1786.
- Чулков М.* Краткий мифологический лексикон. СПб.: Тип. Академии наук, 1767.
- Шафарик П. Й.* Славянские древности: В 2 т. / пер. О. М. Бодянского. М.: Университетская тип., ²1847.
- Шептинг Д.* Мифы славянского язычества. Екатеринбург; М.: У-Фактория; АСТ, 2008.

РЕЦЕНЗИИ



Meyer S. C.

Return of the God Hypothesis: Three Scientific Discoveries that Reveal the Mind Behind the Universe

New York (N. Y.): HarperOne, 2021. 576 p. ISBN 978-0-06-207150-7

УДК 2-21

DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.017

Вопросы взаимоотношения науки и богословия являются одними из наиболее интересных в области христианской апологетики. Одним из ярких христианских апологетов является С. Мейер, доктор философии (PhD) Кембриджского университета в области истории и философии науки и активный сторонник так называемой «теории разумного замысла» (ID). Первые книги С. Мейера «Подпись в клетках»¹ и «Сомнение Дарвина»² вызвали широкий общественный резонанс и привлекли внимание большого круга учёных в различных отраслях научного знания. Острота дискуссий после публикации книг была столь сильной, что С. Мейер предпринял очередную попытку детально объяснить свои взгляды в своей новой книге «Возвращение к гипотезе Бога: три научных открытия, которые открывают Разум за Вселенной». Эта книга представляет собой наиболее всеохватное, строгое и доступное для прочтения изложение концепции замысла в области космологии и биологии.

В автобиографическом прологе С. Мейер объясняет, что в предшествующих книгах он стремился подчеркнуть, что биологические системы показывают свидетельства разумного замысла, последовательно уходя от ответа на вопрос в отношении того, чем или кем может быть

- 1 Meyer S. *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design*. New York (N. Y.): HarperOne, 2009.
- 2 Meyer S. *Darwin's Doubt: The Explosive Origin of Animal Life and the Case for Intelligent Design*. New York (N. Y.): HarperOne, 2013.

этот устроитель. В книге «Возвращение к гипотезе Бога» он представляет попытку показать, что классический теизм обеспечивает лучшим объяснением замысла, нежели конкурирующие с ним типы мировоззрений.

Поводом к написанию книги послужила публичная дискуссия в университете Торонто с профессором физики Л. Крауссом, который отстаивал атеистический взгляд на происхождение мира, а также активная пропаганда взглядов представителей «нового атеизма», в частности Р. Докинза, который подчёркивает, что в эволюционных процессах нет «ни замысла, ни цели, ничего, кроме слепого, безжалостного безразличия». Возражая новым атеистам, С. Мейер подчёркивает три ключевых научных открытия, которые ставят перед нами вопрос о замысле: (1) данные космологии, предполагающие, что материальная вселенная имела начало; (2) данные физики, предполагающие, что с самого начала вселенная была «тонко настроена» для того, чтобы допустить возможность появления жизни, и (3) данные биологии, предполагающие, что с самого начала большое количество новой функциональной генетической информации возникло в нашей биосфере, чтобы сделать возможным появление новых форм жизни (р. 14).

Первая часть книги «Возникновение и падение теистической науки», посвящена вопросам истории и философии науки, а также влиянию христианской картины мира на возникновение научного знания. С. Мейер подчёркивает, что «стандартная картина истории науки», пропагандируемая «новыми атеистами» и утверждающая, что наука и религия находятся и всегда находились в прямом и неустрашимом конфликте, не соответствует действительности. Профессиональные историки и философы науки подчёркивают неоспоримый факт, что христианская вера в Бога играла решающую роль в возникновении современной науки в Западной Европе XVI–XVII вв. Христианское учение о творении содержало тезисы, которые оказались чрезвычайно важными для возможности развития экспериментального естествознания: законосообразность природы, произвольный характер этой законосообразности, постижимость природы, вера в способность человеческого разума понять замысел Творца и др. Таким образом, подчёркивает С. Мейер, утверждаемая «новыми атеистами» тотальная несовместимость религии и науки не соответствует историческим фактам.

Во второй главе «Три метафоры и создание научной картины мира» автор рассматривает три ключевых метафоры природы как книги, часов и руководимой законами области. Как известно, метафора двух книг использовалась Г. Галилеем для обоснования его подхода

к естествознанию и соотнесению его со Священным Писанием. Однако истоки этой метафоры имеют глубокие святоотеческие корни. Одним из первых «сотворённую природу» называет «книгой», находящейся всегда в его распоряжении, когда он желает «читать Божьи слова», прп. Антоний Великий (III в.). Вслед за ним эту метафору использовали многие отцы Церкви, такие как свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, прп. Ефрем Сирийский, блаж. Августин, прп. Максим Исповедник. Однако в эпоху Нового времени эта метафора стала обеспечивать особым богословским основанием для формального исследования естественного мира (р. 41). Тесно переплетающейся с христианским мировоззрением является и метафора часов, представленная в XIV в. в работах парижского богослова Н. Орема и игравшая важную роль в поиске физических механизмов природы в работах Р. Бойля (XVII в.). Кроме того, метафора «законов природы», которая широко используется в современной науке, также имеет глубокие библейские корни и не встречается в греко-римской философской традиции. С. Мейер подчёркивает, что наряду с этими тремя метафорами для таких учёных, как И. Ньютон, было важным понимание того, что законы природы не являются автономными, но являются выражением способа, каким Бог руководит миром.

Третья глава «Возникновение научного материализма и закат теистической науки» представляет собой попытку С. Мейера ответить на вопрос, как наука прошла путь от Ньютона до Докинза. Почему сегодня наука в общественном сознании прочно связывается с атеистическим мировоззрением, несмотря на то, что она имела глубокие религиозные истоки? С. Мейер полагает, что на это повлияли три основных причины: идея Просвещения, что человеческий разум может действовать автономно от религиозной веры, усиление скептицизма в отношении вопроса о существовании Бога и возникновение научного материализма (р. 62). С. Мейер полагает, что немаловажным фактором в возникновении научного материализма стал запрет на обсуждение гипотезы замысла и Бога. В XIX в. возникают новые научные нормы и практики, которые исключают обращение к божественной или разумным причинам по определению (р. 73). Если для одних это было методологическим правилом (методологический натурализм), то для других это стало оправданием материализма (онтологический натурализм). В результате, как отмечает С. Мейер, возникновение научного материализма трансформировало способ представления отношения между наукой и теистической верой до модели конфликта.

Вторая часть книги «Возвращение гипотезы Бога» включает в себя 7 глав, рассматривающих научные свидетельства, указывающие на существование Творца мира. Глава 4 «Свет от далёких галактик» начинается с обсуждения вопроса о начале мироздания и творении мира из ничего, а затем рассматривает историю появления астрономических свидетельств конечности Вселенной, а следующая глава — «Теория Большого взрыва» — посвящена истории формирования современной космологии расширяющейся Вселенной. С. Мейер признаёт, что открытие начала Вселенной привело многих учёных к серьёзному размышлению о возможности теистических следствий конечной Вселенной (р. 131). Среди них астрофизик из Гарварда О. Джинджерич, астрономы из Калифорнийского института технологий А. Сандэйдж, и Р. Джастроу из космического института Годдарда, которые не только являются первоклассными учёными в своих областях, но и мыслителями, которые пришли к пониманию, что за рамками материальной Вселенной должно находиться более фундаментальное объяснение её внутреннего порядка и организации.

Шестая глава «Кривизна пространства и начало Вселенной» посвящена вкладу в космологию учёных С. Хокинга и Р. Пенроуза и Дж. Эллиса, в частности проблеме космологической сингулярности, а также вкладу А. Линде, А. Гута и А. Виленкина в инфляционную космологию. Анализируя широкий спектр выводов, которые следуют из их работ, С. Мейер подчёркивает, что хотя в науке не существует строгих окончательных выводов, тем не менее, важно отметить, что доказательство теоремы Борде-Гута-Виленкина и сильное указание теорем о сингулярности Хокинга-Пенроуза-Эллиса усиливают свидетельства наблюдательной астрономии в пользу того, что Вселенная имела начало (р. 158).

Седьмая глава «Вселенная Златовласки» посвящена истории открытия и осмыслению «тонкой настройки» Вселенной или, говоря иначе, сложного баланса физических констант Вселенной, позволяющего ей на определённом этапе развития стать пригодной для жизни. Может ли чисто физический процесс соответствовать информационным требованиям, необходимым для того, чтобы произвести Вселенную, с точным соединением констант и сил, необходимых для производства жизни? Факт тонкой настройки фундаментальных констант Вселенной признаётся подавляющим большинством учёных, но далеко не все готовы признать, что этот тонкий баланс указывает на замысел Творца. С. Мейер приводит аргумент Дж. Полкинхорна с «порождающей вселенные машиной», рычаги управления которой определяют все характеристики

производимых вселенных. Небольшие сдвиги рычагов и кнопок могут привести к катастрофическим последствиям и произвести вселенные, совершенно лишенные возможности жизни. Дж. Полкинхорн не называет это доказательством существования Бога, но подчёркивает, что теистическое объяснение является лучшим объяснением по сравнению с материалистической гипотезой (р. 176). С. Мейер также приводит высказывание нобелевского лауреата по физике Б. Джоозефсона (1973) о том, что выбор фундаментальных констант разумом за пределами Вселенной обеспечивает вполне естественным объяснением тонкой настройки.

Следующая глава книги «Предельная тонкая настройка — по замыслу?» нацелена на то, чтобы усилить линию аргументации, представленную в предшествующих главах. С. Мейер последовательно обсуждает в этой главе тонкую настройку начальных условий Вселенной, слабую и сильную версии антропного принципа и возможный способ объяснения, представленный в теории разумного замысла У. Дембски. С. Мейер является сегодня одним из наиболее последовательных сторонников теории Дембски. Следует, однако, подчеркнуть, что выражение «теория разумного замысла» предполагает, что замысел в природе может быть обнаружен средствами науки и сформулирован в рамках научных теорий. Это представляет серьёзную проблему, поскольку концепция замысла в модели Дж. Полкинхорна не функционирует как научная, но, скорее, как метафизическая или теологическая концепция. Поэтому далеко не все христианские богословы разделяют подход Дембски и Мейера, и потому «теорию разумного замысла» не следует смешивать с философскими или богословскими выводами о замысле во Вселенной. Отчасти это готов признать и С. Мейер, поскольку он приводит высказывание Дж. Полкинхорна о появлении сегодня «скромной» формы естественной теологии (р. 198).

В девятой главе «Происхождение жизни и загадка ДНК» автор рассматривает третий большой вопрос, которые он поставил в начале книги — что является источником биологической информации, закодированной в ДНК. Аргументы С. Мейера в данной главе касаются проблем, которые возникают, когда учёные пытаются объяснить появление информационной насыщенности ДНК посредством случайных мутаций. С. Мейер использует абдуктивное рассуждение, т. е. «вывод к наилучшему объяснению», чтобы показать, что всё, что мы знаем о производстве информации сегодня, свидетельствует о том, что она порождается только разумом. Этот вывод не является строгим доказательством,

но сильным аргументом в пользу замысла в биологических системах и опровергает вышеупомянутое нами высказывание Р. Докинза.

Десятая глава «Кембрийский и другие информационные взрывы» посвящена анализу научных концепций появления биологического разнообразия на нашей планете. Автор обсуждает трудности неодарвинистского объяснения эволюционного многообразия живых форм, а также объяснения информационной насыщенности живых организмов и их структур. С точки зрения С. Мейера эволюционные «взрывы» являются очередным свидетельством разумного замысла, подобно тому, как проблема происхождения первой жизни «не представляет собой отдельной аномалии, но фундаментальный вызов теориям химической и биологической эволюции» (р. 260) Информация, которая закодирована в ДНК, требует объяснения. Происхождение нуклеотидных оснований А, С, Т, и G могут, несомненно, пониматься на естественном химическом основании, но информация, закодированная в последовательности этих оснований, не может. Откуда приходит информация? Информация — будь то космологическая или биологическая — насколько мы знаем, всегда связана с разумной активностью. Это указывает на то, что ни Вселенная, ни жизнь не могут быть адекватно объяснены без обращения к некоторому типу разумной активности.

Во второй половине книги (части III–V) С. Мейер развивает свой главный аргумент в поддержку теистического понимания устройства в противоположность деистическому и атеистическому взглядам. Часть III «Вывод к наилучшему метафизическому объяснению» посвящена развитию и обоснованию этой аргументации. В 11 главе «Как оценивать метафизические гипотезы» автор рассматривает многообразие мировоззрений, разделяемых современными учёными, и полагает, что должны существовать определённые критерии оценки этих мировоззрений как конкурирующих метафизических гипотез. Исторические науки, такие как космология Большого взрыва и биологическая эволюция, не сводятся сами по себе ни к дедуктивной, ни к индуктивной формам рассуждения, поскольку они имеют дело с тем, что не может быть прямо наблюдаемо или воспроизведено в лаборатории. Это особенно важно в отношении единичных событий, таких как возникновение Вселенной и жизни. С. Мейер принимает идею абдуктивного рассуждения, развитую Ч. С. Пирсом, или «вывод к наилучшему объяснению». Поскольку мы не можем прямо наблюдать события, которые происходили в прошлом, лучшее, что мы можем сделать, это наблюдать результаты этих событий. Когда мы имеем множество конкурирующих

гипотез относительно видов процессов, которые могли быть причиной наблюдаемых следствий, мы должны сделать выбор между этими гипотезами посредством развития вывода к наилучшему объяснению. Но как мы определяем, какое объяснение лучше? Посредством рассмотрения, какое объяснение лучше согласуется с нашим опытом. Здесь необходимо подчеркнуть, что согласие с опытом предполагает не только согласие с экспериментальными данными, получаемыми в естественных науках, но также с опытом существования человека в мире.

Следуя этому представлению абдуктивного рассуждения, С. Мейер в последующих главах «Гипотеза Бога и начало Вселенной» (гл. 12), «Гипотеза Бога и замысел Вселенной» (гл. 13), «Гипотеза Бога и замысел жизни» (гл. 14) применяет его к космологическим и биологическим явлениям, которые он описал в первой половине книги. В каждом случае С. Мейер полагает, что полное объяснение требует объяснения происхождения информации. Поскольку в нашем регулярно повторяющемся опыте информация всегда прослеживается к разумному источнику, постулирование разума в космологических и биологических процессах является наилучшим объяснением происхождения информации, чем гипотезы, основанные на натуралистических предпосылках. Но С. Мейер идёт дальше. Поскольку мы не знаем никакого физического процесса или закона, который может создать информацию, информационное содержание Вселенной и жизни не может иметь своего начала внутри самой Вселенной. Источник должен быть разумом, который стоит вне системы, что делает сверхъестественного устроителя наилучшим объяснением. Таким образом, С. Мейер приходит к традиционному теистическому пониманию творческого разума в противоположность деизму или пантеизму. Это не означает, что С. Мейер доказал существование Бога. Абдуктивное рассуждение не может дать решительного доказательства чего-либо. Всё, что оно может сказать, это продемонстрировать, что некоторая гипотеза лучше, чем другие. С. Мейер демонстрирует просто, что гипотеза Бога согласуется с открытиями современной науки и что она может быть лучшим объяснением, чем натурализм. Отвержение разумного замысла, следовательно, происходит из философской склонности к натурализму, а не из каких-либо установленных научных фактов.

В IV части «Домыслы и опровержения» С. Мейером рассматриваются возражения оппонентов, которые появились после публикации первых двух книг о возникновении и жизни и взрывном появлении биологического разнообразия (глава 15). Кроме того, автор рассматривает

некоторые из наиболее экстравагантных теорий, которые были разработаны с целью опровергнуть идею тонкой настройки Вселенной (главы 16–19). Это струнная теория и инфляционная космология, которые породили к теории мультивселенной и квантовой космологии, попытке удалить неудобную идею начала Вселенной в сингулярности (которая выглядит слишком похожей на уникальное событие творения!). Квантовая космология была популяризирована С. Хокингом в его «Краткой истории времени», но С. Мейер отказывается принимать высокий статус Хокинга, обеспечивает строгой и детальной аргументацией, почему квантовая космология не может «решить» проблему тонкой настройки. С. Мейер обладает впечатляющей компетентностью в естественных науках. Он движется непрерывно от дискуссий о квантовой механике, космологии Большого взрыва до сети регуляторных генов и тонкостей сценариев происхождения жизни, дискутируя с экспертами во всех этих отчаянных областях, так что можно быть уверенным, что он понимает их верно.

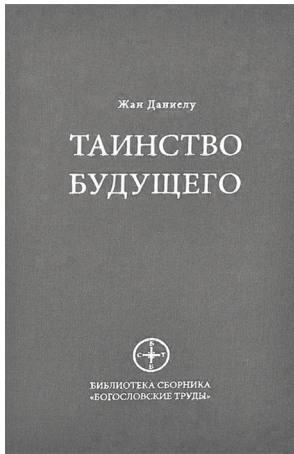
В пятой, заключительной, части С. Мейер размышляет о том, что произошло с наукой со времени И. Ньютона до настоящего времени и почему сегодня учёные, в отличие от Ньютона, стремятся вынести суждения о Боге за рамки науки. В 20 главе «Действия Божии или Бог белых пятен?» «Мейер анализирует концепцию «Бога белых пятен» и стремится показать, что аргумент от замысла не является заменой научного объяснения. Кроме того, апелляция к замыслу не является вариантом «аргумента от незнания». Сравнивая объяснения, представленные теистическим и материалистическим мировоззрением, С. Мейер приходит к выводу о причинной неадекватности материалистических объяснений и большем правдоподобии теистического объяснения.

Последняя глава книги «Большие вопросы и почему они важны» посвящена размышлению над «завещанием Хокинга» — книгой «Краткие ответы на большие вопросы», которая свидетельствует о том, что несмотря на всю свою серьёзную озабоченность «большими вопросами», Хокинг так и не смог найти верного ответа на них. Размышляя о больших вопросах, автор обращает внимание на эпистемологическую необходимость теистического мировоззрения, которое является объединяющими рамками для всего корпуса знания, которым обладает человечество. Обсуждая свои взгляды с философом Т. Нагелем, С. Мейер объяснил ему, почему является религиозным человеком, на что Т. Нагель ответил: «О, да, нет вопросов, что теизм решает множество философских проблем». При этом Т. Нагель прямо подчеркивает, что он желал

бы, чтобы атеизм был истинным. С. Мейер указывает, что для таких серьёзных людей отвержение Бога их личным выбором прежде любых аргументов и рассуждений. В то же время в отличие от Т. Нагеля, С. Мейер выбрал сложный, но интересный путь — подчеркнуть когерентность теистического мировоззрения с опорой на то, что нам открывает наука о мироздании: «Нам нет нужды «изобретать» Бога или даже принимать существование Бога как простую философскую необходимость. Вместо этого, размышление над свидетельствами, может позволить нам открыть — или открыть заново — реальность Бога. И это действительно благая весть. Мы не одиноки в огромной безличной и бессмысленной Вселенной — продукте «слепого безжалостного безразличия». Напротив, свидетельства указывают на личный разум позади физического мира, который мы наблюдаем» (р. 521).

Стивен Мейер является прекрасным популяризатором научных концепций и демонстрирует глубокое понимание истории и философии науки. Книга, безусловно, не оставит равнодушным никого, кто интересуется вопросами современной естественнонаучной апологетики. Многие из линий аргументации С. Мейера являются ценными — независимо от принятия или непринятия «теории разумного замысла», поскольку большинство христианских богословов понимают, что концептуализация замысла происходит не столько на научном, сколько на философском и богословском уровне.

Протоиерей Димитрий Кирьянов
кандидат богословия
кандидат философских наук, доцент



Даниелу Ж.

Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии

Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с. (Библиотека сборника «Богословские труды»). ISBN 978-5-88017-428-7

УДК 82-95 (27-278)

DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.018

Книга всемирно известного католического богослова, профессора богословского факультета Католического института в Париже, кардинала Жана Даниелу (1905–1974) «Таинство будущего»¹ посвящена возникновению и развитию типологического толкования так называемого Шестикнижия, то есть первых шести книг Библии (от Бытия до Иисуса Навина). Она состоит из пяти исследований, в каждом из которых прослеживается история одной экзегетической темы от её библейской предыстории в Ветхом и Новом Завете, а также в иудаизме — как в палестинском, так и в александрийском, а затем в трудах отцов Церкви приблизительно до 400 г. по Р. Х. Задача, которую автор ставил перед собой в отношении этих нескольких тем, заключалась в следующем: установить связи, объединяющие типологическую экзегезу Нового Завета, с одной стороны, и экзегезу великих учителей Церкви IV столетия, с другой, чтобы выяснить, имеется ли в данном случае преемственность и в чём она заключается. Ж. Даниелу внёс существенный вклад в изучение древнехристианской экзегетики. Несмотря на то, что эта книга была написана более полувека назад, она по особенностям замысла и композиции, по широте кругозора, безусловно, остаётся непревзойдённым и востребованным исследованием.

Ж. Даниелу начинает работу с обоснования её необходимости. Суть этого обоснования заключается в том, что «современного человека ничто не приводит в большее замешательство, нежели комментарии

1 *Daniélou J. Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950.*

к Писанию, составленные отцами Церкви» (с. 3). И эту трудность можно преодолеть только рассказом о происхождении святоотеческой типологической экзегезы. По словам Ж. Даниелу, типология «состоит в том, чтобы показать в событиях прошлого прообраз событий будущего» (с. 22). По представлениям Древней Церкви Ветхий Завет полон таинственных прообразов, полон «sacramenta» (отсюда и название книги), подобных молнии, сияние которых на мгновение освещает ночь будущего и позволяет познать Божий план спасения во Христе, не изменяя при этом современный порядок вещей (с. 146).

Пять типологических тем, которые исследует Ж. Даниелу, таковы: 1) Адам и рай (с. 19–80); 2) Ной и Потоп (с. 81–130); 3) жертвоприношение Исаака (с. 131–174); 4) Моисей и исход (стр. 175–260); 5) цикл Иисуса Навина (с. 261–325). Прежде чем перейти к подробному анализу каждой темы можно представить краткую схему их исследования. Во-первых, в большинстве случаев рассматриваемая типология уходит корнями в Ветхий Завет и поздний иудаизм (исключение составляет лишь типология Иисуса Навина, см. ниже). Во-вторых, в типологии Нового Завета новшеством является не сама типология, а послание об её исполнении во Христе. В-третьих, типология расширяется в патристической экзегезе, связанной с катехизической и литургической традицией. В-четвёртых, со времён Оригена к типологии в качестве нового, резко отличающегося от неё экзегетического принципа присоединяется аллегорическое толкование Ветхого Завета, которое не имеет ничего общего с реальным смыслом текста (например: четыре райские реки — четыре главные добродетели и т. д.). Оно восходит к Филону Александрийскому, и его использование привносит в экзегезу совершенно чуждый элемент.

Итак, в первой книге «Адам и Рай» Ж. Даниелу исследует типологию Адама и Евы как прообраза Христа и Церкви. По словам учёного, «Адамова типология в этом отношении будет особенно показательна, демонстрируя нам противоположность концепции Павла и Церкви, с одной стороны, и филоновского, или гностического, аллегоризма — с другой» (с. 22). Но перед изучением святоотеческих творений Ж. Даниелу даёт краткую предысторию этой темы у ветхозаветных пророков, в писаниях которых представлена эсхатологическая перспектива восстановления райского состояния в мессианскую эпоху: «Как Бог утвердил человека в раю, так Израилю следует ожидать, что Он опять введёт его в новый рай» (с. 23). Но если мессианские времена представлены в пророческих текстах как «новый рай», то ожидаемый Мессия был

для пророков не обычным мирским царём, а «новым Адамом» (с. 25). Тема Адама как прообраза Мессии развивалась в более поздней апокалиптической литературе как канонической (Книга Даниила), так и неканонической (Книга Еноха)². Таким образом, как верно замечает Ж. Даниелу, Новый Завет не имел нужды создавать типологию рая и Адама, она уже существовала: «...первый рай был прообразом того, что Бог уготовал Своему народу в конце времён» (с. 26). Однако главное утверждение Нового Завета заключается в том, что этот новый рай пришёл вместе с Иисусом. И в отличие от представлений язычников и ветхозаветных иудеев, новозаветный христианский рай — это нынешнее пребывание с Иисусом³.

Далее учёный рассуждает об образе Адама в Евангелии (самоименование Иисуса Сыном Человеческим) и в посланиях апостола Павла (1 Кор. 15; Рим. 5, 14; 6, 6) (противопоставление двух Адамов). У св. Павла восстановление образа «первого Адама» затрагивает не только личность Христа, как в Евангелиях, но связывается с духовной жизнью каждого христианина (Кол. 3, 9–10; Еф. 4, 24). Таким образом, Ветхий Завет предлагает нам эсхатологическую типологию; Евангелие показывает её реализацию во Христе; апостол Павел показывает её продолжение в христианине. Кроме того, в Послании к Ефесянам (Еф. 5, 25–26), наряду с типологией Адама, возникает типология Евы как прообраза Церкви, дополненная образами Иоаннова Апокалипсиса о возвещённом пророками рае как осуществившемся в Церкви (с. 30).

Затем Ж. Даниелу показывает, как обе унаследованные из Писания типологические линии — о рае и Адаме — развиваются у отцов Церкви, причём первая, скорее, в рамках проблематики таинств, а вторая — в христологическом аспекте. Итак, во-первых, во всей традиции встречается истолкование рая как прообраза Церкви (у свт. Ипполита Римского, Мефодия Олимпийского, Кирилла Иерусалимского, Григория Нисского). Здесь важно, что в рай входят посредством Крещения лишь «рудиментарно», более глубокое проникновение осуществляется через духовную добродетельную жизнь, но и последнее — лишь предвосхищение райской жизни, которая в полноте осуществляется только после смерти (с. 36–39). Во-вторых, типология Адама, основы которой заложил апостол Павел, достигает полноты в творениях свт. Ириней Лионского. Если у апостола Павла типологические черты разобщены, то свт. Ириней

2 Эта же тема была распространена в раввинистической Агаде.

3 Ср. слова Христа, сказанные разбойнику: «...ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 43). Акцент сделан на пребывании со Христом.

обобщил их в единое богословское видение, одновременно уточнив и систематизировав. Ж. Даниелу называет богословие свт. Иринейя «богословием восстановления» (*lat. recapitulatio*): Христос «восстановил все народы, рассеянные со времён Адама, и человеческий род вместе с самим Адамом» (с. 52). Это богословие перетекает в типологию, когда, например, рождение (от воли Бога и от девственной земли) и смерть (шестой день) Адама прообразуют рождение (от Девы по воле Отца) и смерть (шестой день) Христа, полностью восстанавливающего в Себе «род Адама» (с. 53–58).

Эта типология впоследствии встречается и обогащается в общей церковной традиции (например: Тертуллиан, свт. Амвросий Медиоланский). Кроме того, обе типологические темы — рай и Адам — соединяются в центральной теме Адамова сна, который истолковывается как прообраз и пророчество смерти Христа, из рёбер Которого рождается Церковь — «подлинная мать живущих», как Ева — из ребра уснувшего Адама (например: свт. Мефодий Олимпийский, свт. Иларий Пиктавийский, блж. Августин Иппонский) (с. 61–65). Эта тема одновременно затрагивает и христологию, и учение о таинствах: из пронзённых рёбер «уснувшего» на кресте Христа, как из бока Адама, «изошли кровь и вода (прообраз Крещения и Евхаристии), которые дают рождение и жизнь Церкви» (с. 66–67).

Последнюю часть первой книги Ж. Даниелу посвящает аллегорической интерпретации библейского текста 2-й и 3-й глав Бытия, с которой он явно не согласен. По его словам, это «чисто философское направление не имеет ничего общего с типологией», и восходит оно к Филону Александрийскому. Филон стремился увидеть в повествовании Бытия аллегория человека (так называемая аллегорически изложенная антропология): «Адам символизирует разум; Ева — чувства; змей — удовольствие, и так далее...» (с. 71–72). Филонову аллегория воспримут александрийские учителя, которые перенесут её в христианское богословие, и «если до сих пор единственным христианским истолкованием была типология, то отныне Ориген, Амвросий и после них Средние века будут использовать также аллегория» (с. 75). По мнению Ж. Даниелу, к которому присоединяется автор рецензии, в отличие от типологии аллегория не является смыслом Писания. Более того, исследователь считает грубой терминологической ошибкой называть аллегория, наряду с типологией, духовным смыслом библейского текста: на самом деле «последняя представляет собой подлинное продолжение буквально-го смысла; первая ему совершенно чужда; одна относится к экзегезе,

а другая нет» (с. 80). На наш взгляд, Ж. Даниелу совершенно справедливо подчёркивает, что лишь в связи с типологией только и допустимо по праву говорить о духовном смысле, то есть о смысле, который показывает осуществление чаяний Ветхого Завета во Христе» (с. 80).

Вторая книга «Ной и Потоп» посвящена типологии потопа и её главной теме — катастрофе, которая должна уничтожить грешный мир, и спасённому остатку. Сначала, как и в первой книге, Ж. Даниелу приводит примеры из ветхозаветной, апокалиптической и новозаветной литературы, в которых встречается тема потопа как прообраза будущей катастрофы. При этом отмечается, что для пророков эта тема была связана с национальной и исторической эсхатологией (гибель врагов Израила и спасение народа Божия) и в целом оставалась второстепенной (Книга Исайи, Псалмы). На первый план она выходит в иудейских апокалипсисах, писатели которых переходят к трансцендентной эсхатологии и ожидают вселенской катастрофы как повторения потопа (Книга Еноха, особенно «Апокалипсис Ноя») (с. 83–90).

В Новом Завете в качестве продолжения иудейской апокалиптики выделяются послания апостола Петра (1 Пет. 3, 18–21; 2 Пет. 2, 4–5.9; 3, 3–9) и речь Христа в Евангелии от Матфея о потопе как прообразе пришествия Сына Человеческого (Мф. 24, 37–39) (с. 91–92). Одна из основополагающих тем эсхатологической типологии в этих текстах — это параллель между долготерпением Божиим перед потопом и современным долготерпением Божиим, которое дано грешникам для обращения. Однако в посланиях апостола Петра развиваются и совершенно новые черты типологии потопа и Ноя в трёх аспектах: христологическом, экклезиологическом и эсхатологическом. Согласно Ж. Даниелу, порядок образов таков: 1) потоп прообразует победу Христа над морским чудовищем, олицетворением великих вод Смерти, через сошествие во ад, Он — истинный Ной, ставший началом нового мира; 2) потоп прообразует Крещение, в котором христианин погребается со Христом в водах Смерти через символ крещальной воды и отныне принадлежит новому творению; 3) наконец, потоп прообразует эсхатологический суд, в котором грешный мир на этот раз будет полностью разрушен огнём суда, которого избегут лишь те, кто спасётся в ковчеге Церкви и высадится на берегах вечности (с. 97).

Относительно святоотеческого толкования, Ж. Даниелу отмечает, что, исходя из общего указания, данного Писанием, отцы стремятся показать в потопе прообраз Крещения во всех деталях. Причём система образов иногда приводит их к глубоким богословским аналогиям

(с. 98). Так, например, одним течением церковной мысли развивается тема «восьмерицы»: *в восьми* спасшихся от потопа людях, от которых произошло всё последующее человечество, видят прообраз Христа, Воскрешающего в Себе новый род людской *в восьмой* день (например, свт. Ириной Лионский); а Крещение христианина⁴, «будучи действенным памятованием о смерти», сошествии во ад⁵ «и воскресении Христа <...> также является действенным пророчеством об эсхатологических смерти и воскресении» — о последнем Суде, который есть Крещение огнём. «И сами эти три события были прообразованы потопом» (с. 108–111); при этом ковчег Ноя символизирует Крест (св. Иустин Мученик) или гроб Спасителя (свт. Астерий Амасийский). Согласно другому направлению церковной мысли, потоп рассматривается как прообраз Крещения Христа, которое, в свою очередь, прообразует Крещение христианина, и в контексте учения о таинствах ковчег становится прообразом Церкви⁶, а голубь потопа с оливковой ветвью прообразует пришествие Святого Духа в Крещении и примирение с Богом (Тертуллиан, свт. Киприан Карфагенский, свт. Иоанн Златоуст, блж. Иероним Стридонский) (с. 111–113). Итак, в рассказе о потопе отцы Церкви видели таинство (*μυστήριον*), а в его деталях — прообраз (*τύπος*) будущего (с. 116).

В книге третьей «Жертвоприношение Исаака» Ж. Даниелу сначала пишет о патриархах израильского народа как «о великих фигурах, созерцать и превозносить которые находила удовольствие» как иудейская, так и христианская мысль. Уже в Новом Завете «патриархи

- 4 Именно поэтому древние христианские баптистерии строили в форме восьмиугольника.
- 5 Ж. Даниелу уточняет, что в рамках типологии потопа, отражённой у апостола Петра и св. Иустина, присутствует «*богословское* сходство потопа, сошествия во ад и Крещения, так как речь идёт об одних и тех же путях Божиих: во всех трёх случаях речь идёт о грешном мире, который должен быть уничтожен некоей карой, и во всех трёх случаях бывает избавлен некий праведник: во время потопа этот праведник — Ной; при сошествии во ад — Иисус Христос; в Крещении — христианин, по подобию Иисусу Христу <...> Но, кроме этого, потоп и Крещение объединены сходством по признаку воды, которое относится к сфере наглядной типологии. Её одной не было бы достаточно, чтобы образовать типологию, и со стороны ряда экзегетов будет ошибкой стремиться распознать Крещение повсюду, где в Ветхом Завете речь заходит о воде. Однако эти наглядные образы обретают смысл там, где они являются знаками, позволяющими распознать богословские аналогии». К таким образам-знакам Ж. Даниелу относит группу «вода и древо», традиционно обозначающую Крещение в Ветхом Завете (с. 106–107).
- 6 Но если ковчег лишь защищал, то Церковь совершает больше — она преобразует людей, по высказыванию свт. Иоанна Златоуста (*Ioannes Chrysostomus. De Lazaro homilia 7 // PG. 48. Col. 1037. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Семь слов о Лазаре // Творения: В 12 т. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 769–867*).

предстают пред нами как люди, возвестившие и прообразовавшие будущее». Но в контексте типологии первое место среди них занимает, безусловно, «Исаак — по причине своего *рождения* и своей *жертвы*» (с. 136). Однако, как и в отношении прочих ветхозаветных персонажей, в случае с Исааком экзегеза древней Церкви является продолжением иудейской экзегезы, в которой «жертвоприношение Исаака занимает выдающееся место» (там же). Оно рассматривается как событие, имеющее силу заслуги, которая сама является источником благ и спасения всего Израиля. Однако христианство «наделяет эту экзегезу совершенно новым содержанием, видя здесь прообраз реальности Христа» (с. 133–140). Впрочем, согласно совершенно справедливому замечанию Ж. Даниелу, раввинистические умозрения об искупительной ответственности жертвы Исаака, по-видимому, зависимы от представленного у апостола Павла богословия искупления, а не наоборот (с. 172).

Церковные экзегеты стремились развить представленное в Посланиях к Галатам (Гал. 3, 16; 4, 22–24.28) и Евреям (Евр. 11, 17–19) образное толкование рождения и жертвоприношения Исаака как указывающих на Страсти и Воскресение Христа. Так, Тертуллиан привлекает внимание к тому, что жертвоприношение Исаака не совершилось, чтобы показать, что речь шла о прообразе, который осуществился лишь в Иисусе Христе. Ведь, по справедливому уточнению Ж. Даниелу, «прообраз — это событие, которое одновременно и представляет сходство с будущей реальностью, но и не осуществляет этой реальности» (с. 144).

Итак, согласно церковной мысли (в первую очередь, представителей западной Церкви: Тертуллиана, блж. Августина Иппонского, свт. Киприана Карфагенского, свт. Илария Пиктавийского и др.), «Исаак, принесенный в жертву своим отцом, неся древо, прообразует Христа, принесённого Отцом и несущего крест» (там же). Однако вместе с Исааком прообразом Христа является и принесённый в жертву овен, «повисший рогами (*cornibus*) на кусте», как «и Христос <...> был повешен на перекладинах (*cornibus*) креста⁷, а терновый венец окружал Его главу» (там же). По словам Ж. Даниелу, типология Страстей здесь «словно бы поделена между Исааком и овном» (с. 146). Кроме того, в тексте Писания сказано, что овен зацепился рогами за *куст*. Именно этот куст, окружающий голову овна, и напоминает экзегетам терновый

7 «Слово *cornua* (лат. "рога") обозначало окончания горизонтальной перекладины. Таким образом, возникла аналогия между рогами овна и крестом, сделанным из горизонтальной балки, увенчанной вертикальной балкой <...> Будучи повешен на рогах, он символизирует Христа, повешенного на рогах (т. е. на оконечностях) креста» (с. 146, сн. 3).

венец. По словам Ж. Даниелу, «традиция греческих отцов весьма схожа. Однако, в большей степени отмеченная богословскими интересами, она видит в Исааке божественность едиnorodного Сына», а в овне — человечество закланного Агнца (например: свт. Афанасий Великий, свт. Григорий Нисский, свт. Иоанн Златоуст) (с. 149–151). Блж. Феодорит к сказанному добавляет в качестве прообраза «само время <...> действительно, здесь и там — три дня и три ночи»⁸.

В конце третьей книги Ж. Даниелу исследует аллегорические толкования на тему брака Исаака с Ревеккой. Вновь учёный показывает зависимость отцов Церкви от методов Филона Александрийского. Для Филона Исаак символизирует совершенство. Исаак появился на свет не обычным путём рождения, но по вмешательству Бога, поэтому он символизирует «врождённую» добродетель, которая имеет исключительно божественное происхождение, а его свадьба с Ревеккой, «которая есть София», символизирует союз добродетели и мудрости, проистекающей с небес. На примере истории патриархов Филон описывает восхождение души от мира чувственности к совершенству (с. 152–158). Однако святоотеческая традиция показывает нам объединение двух истолкований — типологической «тайны» Павла и аллегорической «тайны» Филона. Заимствуя у Филона его теорию скрытого смысла во всех отрывках Писания, христианская александрийская экзегеза (Ориген, а вслед за ним свт. Амвросий Медиоланский) придаст этим новым темам значение, не связанное с аллегоризмом Филона. Так, Ориген⁹ заимствует филоновские принципы, но придаёт им совершенно иное значение, его аллегория — христианская. Он тоже стремится придать мистическое значение браку Исаака, но речь идёт о браке Слова и души и одновременно о единении Христа и Церкви через встречу у «источников» Писания и водное омовение (с. 166–167). По мнению Ж. Даниелу, эти «частные толкования учителей», хотя и содержат «великие духовные богатства», но «не могут рассматриваться в качестве подлинного истолкования Писания» (с. 173).

Четвёртая книга «Моисей и Исход» посвящена типологии исхода из Египта. Ж. Даниелу верно указывает на то, что ещё древнеизраильские

8 *Theodoretus Cyrrensis. Questiones in Genesim 74 // PG. 80. Col. 181–184*. Рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Книгу Бытия. Вопрос 74 // Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 57.

9 В отличие от толкований Оригена, у Климента Александрийского наблюдается «соположение двух течений», и «идеи Филона ещё не полностью включены в христианскую перспективу» (с. 162).

пророки предложили первоначальное размышление об Исходе внутри самого Ветхого Завета. То есть сам принцип типологии можно найти уже у пророков, которые возвещают Второй, или Новый, Исход, прообразом которого был первый. Этот «Новый Исход мыслится ими как нечто превосходящее Древний Исход (Ис. 43, 16 и далее) и, кроме того, как нечто внутреннее по своей сути (Иер. 31, 33)» (с. 180). А поздний иудаизм, продолжая пророческую традицию, изображает Мессию как второго Моисея (с. 177–181). Таким образом, была подготовлена почва для формирования типологии Нового Завета.

Типология Исхода и Моисея проходит почти через весь Новый Завет. Так, в Евангелии от Матфея Христос представлен как истинный Моисей (например, пребывание на горе в течение сорока дней и сорока ночей, Нагорная проповедь напоминает Синай, сцена Преображения пронизана аллюзиями на Исход) (с. 184–185). А евангелист Иоанн, «оставив в стороне Моисея», показывает «жизнь Христа и Его личность выделяющимися на фоне Исхода», так что во Христе «осуществляется всё то, что в Исходе было лишь прообразом» (с. 186). Тема Исхода присутствует в Первом послании Петра (1 Пет. 1, 13 – 2, 10): крещённые христиане — это новый народ Божий, который с препоясанными чреслами (1 Пет. 1, 13) отправляется в странствование (1 Пет. 1, 17), искуплённый Кровью Христа, непорочного Агнца (1 Пет. 1, 18 и далее); им позволено пить из скалы, дающей живую воду (1 Пет. 2, 4), и они — «народ избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел <...> Богом» (1 Пет. 2, 9; Исх. 19, 5–6). Опираясь на типологию Исхода, Ж. Даниелу предполагает, что в основе Первого послания Петра лежит вдохновлённая текстом Исхода проповедь, произнесённая на Пасхальной седмице для новокрещённых, в которой описывается, какую жизнь они должны теперь вести (с. 188–189)¹⁰.

Затем Ж. Даниелу исследует типологию Исхода в огласительных наставлениях о таинствах, которые состояли из «testimonia» (лат. «свидетельства»), то есть сгруппированных отрывков из Писания (потоп, переход Чермного моря, горькие воды Мерры, скала в пустыне, различные отрывки из Евангелия, где вода истекает из пронзённых рёбер Христа), и их толкований разными огласительными традициями. В основном, в такого рода текстах переход Израиля под водительством Моисея и столпа огненного и облачного через Чермное море в пасхальную ночь трактовались как прообраз Крещения христиан, совершавшегося

10 Помимо этого, в перспективе Исхода были задуманы Апокалипсис и Послание к Евреям (с. 190).

в ночь с Великой Субботы на Пасхальное Воскресенье, то есть в контексте иудейского праздника, напоминавшего об Исходе. Как отмечает Ж. Даниелу, тема перехода через Чермное море как прообраза Крещения — одна из самых важных в древней типологии. Также важно то, что она не связана ни с личным наставлением дидаскалов, ни с традициями школы, но восходит к официальному преданию Церкви с её непререкаемым авторитетом (с. 201–206). В целом, прообразы здесь следующие: Египет — символ греховного мира, фараон — дьявола, Израиль — крещёных, прообразом Христа в зависимости от традиции может служить либо Моисей (свт. Григорий Эльвирский, свт. Кирилл Иерусалимский, блж. Феодорит), либо огненный столп (сщмч. Зенон Веронский, свт. Амвросий Медиоланский), иногда в облаке видят прообраз присутствия Святого Духа, как у апостола Павла (1 Кор. 10, 1–4). Таким образом, Крещение рассматривается как победа над сатаной и освобождение человека от его власти «знамением воды». Сирийская экзегетическая традиция добавляет к перечисленному утверждение об установлении таинства Крещения Христом при омовении ног ученикам на Пасху: также прообразом Крещения был переход через море (Афраат Персидский Мудрец) (с. 213).

Затем Ж. Даниелу переходит к частным богословским толкованиям учителей Церкви. Здесь он отмечает в первую очередь оригинальность свт. Иоанна Златоуста, состоящую в том, что тот сравнивает связь между ветхозаветными прообразами и Новым Заветом со связью между наброском или эскизом и полноценной картиной. Кроме того, Златоуст отмечает черту, на которую уже указывал текст апостола Павла: последовательность «переход Чермного моря/манна и живые воды из скалы» прообразует последовательность «Крещение/Евхаристия» литургии пасхальной ночи (также блж. Феодорит). Так, у отцов появляется евхаристическое толкование образа скалы с живой водой в пустыне, с которым соединяется эпизод об истекающих воде и крови из рёбер Христа на кресте (свт. Амвросий Медиоланский, блж. Августин) (с. 219–229). В последних двух частях четвёртой книги автор исследует аллегорическую экзегезу образа Моисея у Филона и восприятие её принципов христианами богословами Александрии и их западными учениками. По словам учёного, это особенно важно в связи с темой исхода, поскольку фигура Моисея находится «в самой сердцевине труда Филона» (с. 231). И если патриархи представляют собой этапы восхождения к Богу (см. выше), то Моисей представляет собой его совершение. Филон на примере всей последовательности жизни Моисея показывает

читателю «аллегория своего богословия» (с. 232), в рамках которого Моисей представляет библейское учение, побеждающее мирскую мудрость Египта. «Моисей переводит, — именно таков смысл, который он придаёт слову “Пасха”, — Израиль из мира тела» и всего чувственного «в мир духа. Египтяне, утопленные в Чермном море, суть символ страстей», а «Пасха аллегорически обозначает очищение души» (с. 237).

Как отмечает Ж. Даниелу, эти и другие связанные с Моисеем и Исходом темы (например, о манне как Слове Божиим) затем встречаются у отцов Церкви: в частности, многое из богословия Филона позаимствовали, преобразовав в христианской перспективе, Ориген и свт. Григорий Нисский. Так, толкование Оригена, по большей части, связано не с таинствами, а с Писанием, Словом Божиим и Самим Христом (с. 255–257). Однако именно свт. Григория Ж. Даниелу считает тем «из отцов Церкви, который чувствовал себя ближе всех к александрийскому иудею» (с. 260). Именно он «перенёс в христианскую перспективу то аллегорическое толкование, которое Филон давал Моисею» (там же). При этом исследователь не удерживается от замечания, поясняя, что, если толкования некоторых деталей библейского рассказа «являются продолжением буквального смысла и потому законны, многие другие являются чистыми аллегориями, не имеющими никаких оснований» (там же). К последним можно отнести, например трактовку брака Моисея с чужестранкой как означающего «единение веры и мирской культуры» (с. 258).

В пятой книге «Цикл Иисуса Навина» Ж. Даниелу вынужден признать фундаментальное отличие типологии Иисуса Навина от рассмотренных выше тем. Дело в том, что если в большинстве случаев рассматриваемая типология уходит корнями в Ветхий Завет и поздний иудаизм, то типология Иисуса Навина является исключением из общего правила; Иисус Навин не играет никакой роли в мышлении иудаизма, поскольку он противопоставлен пророку Моисею, заменяет и даже превосходит Моисея, оказавшегося неспособным ввести народ в Обетованную землю. Только Иисус Навин достиг этой цели, и здесь кроется причина столь значительной роли ветхозаветного Иисуса в христианском богословии в противоположность иудейскому. Но даже Новый Завет лишь намекает на типологию Иисуса Навина. Согласно Посланию к Евреям (Евр. 4, 8–14), последний не ввёл народ в подлинный покой, став прообразом «Иисуса Сына Божия», вводящего в истинную Обетованную землю (с. 265).

В связи с этим Ж. Даниелу высказывает предположение о том, что, помимо сказанного, в самом имени Иисуса Христа, возможно, содержится аллюзия на ветхозаветного Иисуса (в греческом тексте в обоих случаях стоит Ἰησοῦς), что должно придать «типологии отцов новое и ещё более твёрдое основание» (с. 266). Впервые тема имени Иисус встречается в Послании Варнавы, а затем получает существенное развитие у св. Иустина Мученика: «...имя Того, Который¹¹ говорил Моисею: “Имя Моё на Нём”, было Иисус»¹². Здесь святой отец говорит о том, что Иисус — это имя Слова Божия, пророческим прообразом которого был Иисус Навин (с. 267). Достоинно внимания, что аналогия имён впечатлила даже иудея Трифона, который был вынужден согласиться с данным аргументом в пользу прообраза¹³. Кроме имени другой основополагающей темой типологии Иисуса Навина является его победа над Амаликом как прообраз победы Христа над дьяволом и всеми силами зла (с. 268–270).

Важно отметить, что аллегорическая экзегеза Оригена не встречается в гомилиях на Книгу Иисуса Навина, потому что Филон, ограничивавшийся Пятикнижием, не предложил здесь никакой модели. Другими словами, Ориген принял Филонову аллегорическую экзегезу не как усвоенный им метод, а лишь как традицию, которую он воспроизвёл. «Там, где эта традиция отсутствует, как в данном случае, его гений разворачивается в чистой церковной традиции» (с. 274). Значит,

- 11 Здесь почему-то переводчик и редактор книги написали слова: «того, который» — со строчной буквы. Возможно, они руководствовались переводом прот. Петра Преображенского, у которого в этом выражении тоже строчные буквы (*Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем 75 // Сочинения святого Иустина Философа и Мученика / пер. со введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 256*). На мой взгляд, правильно всё же писать «Того, Который», поскольку речь идёт о Слове Божиим до Его Воплощения. Кстати говоря, отец Пётр в примечании указывает ссылки на прообразовательное толкование имени Иисуса Навина в творениях отцов Церкви: Пс.-Варнавы, Тертуллиана, Климентя Александрийского, Лактанция, Евсевия Кесарийского и свт. Кирилла Александрийского. Их же перечисляет и Ж. Даниелу. Однако странно, что ни отец Пётр, ни Ж. Даниелу не упоминают свт. Иоанна Златоуста. Так, в 27 гомилии на Послание к Евреям святитель говорит: «Имя Иисуса было прообразом Христа <...> Как, разве никто другой не назывался Иисусом? Но он был назван этим именем, как прообразом; его звали прежде Авсием, а потом переименовано ему имя, и это было предсказанием и пророчеством. Он ввёл народ (Израильский) в землю Обетованную, как Иисус Христос (вводит нас) на небо» (*Ioannes Chrysostomus. In epistulam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 188. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям // Творения. Т. 12. Кн. 1. СПб., 1906. С. 223*).
- 12 *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone 75, 1–2 // PG. 6. Col. 652AB.*
- 13 *Ibid. 89, 1 // PG. 6. Col. 688C. Рус. пер.: Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем // Там же. С. 281.*

несправедливо поступают с Оригеном те, кто безоговорочно осуждает его как «любителя аллегорий по образцу Филона» (там же)¹⁴. В цикле Иисуса Навина Ориген предстаёт перед нами как выдающийся представитель общей традиции и к двум упоминавшимся традиционным темам добавляет третью: Иисус Навин, замещая Моисея, прообразует Евангелие, замещающее Закон. Согласно Оригену, «если мы не понимаем, как умирает Моисей, то мы не можем видеть, как владычествует Иисус. Итак <...> когда ты видишь, как народы приходят к вере, как воздвигаются церкви, что алтари уже не орошены кровью животных, но освящены драгоценной Кровью¹⁵ Иисуса Христа, когда ты видишь, что священники и левиты преподают не кровь козлов и тельцов, но Слово Божие благодатью Святого Духа, то скажи, что Иисус принял и сохраняет после Моисея главенство, не тот Иисус, сын Навин, но Иисус, Сын Божий <...> Когда ты видишь, что Христос, наша Пасха, был заклан <...> видишь сынов Божиих, которые были рассеяны, собранных воедино <...> скажи, что Моисей, служитель Божий, умер и что Иисус, Сын Божий, имеет власть»¹⁶. Кроме того, по словам Оригена, вся Книга Иисуса Навина «излагает тайны (sacramenta) Иисуса, моего Господа»¹⁷ (с. 275–277). Неудивительно, что тема Иисуса Навина — Иисуса Христа перешла во всю последующую традицию.

Во 2-й главе, посвящённой эпизоду с блудницей Раав, Ж. Даниелу указывает, что в позднем иудаизме времён Христа Раав становится примером спасительного значения дел и наделяется пророческим даром. В Новом Завете, помимо родословия Спасителя (Мф. 1, 5), Раав последовательно упоминается в Послании Иакова (Иак. 2, 25) как образец спасения по делам, а в Послании к Евреям (Евр. 11, 31) — как образец спасения по вере. Таким образом, «новозаветные тексты о Раав

14 Кажется, здесь уместно будет отметить, что, по мнению Ж. Даниелу, Ориген формально не был еретиком, поскольку поднятые им богословские предположения при его жизни ещё не были церковно регламентированы. Для исследователя «Ориген является прежде всего учителем Слова Божьего, богодухновенным толкователем Писания, всё остальное — богословие, мистика, апологетика — основывается уже на этом». Больше всего Даниелу видит в Оригене свидетеля Христова; именно это его качество представляется ему наиболее ценным, и именно оно служит ключом к его верному пониманию (*Михайлов П. Б. Жан Даниелу (1905–1974): кардинал, учёный, богослов. К 35-летию со дня смерти // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 23*).

15 В переводе В. Н. Генке слово «кровью» написано со строчной буквы, хотя следовало бы с прописной.

16 *Origenes. In Jesu Nave homilia II, 1 // PG. 12. Col. 833–834.*

17 *Ibid. I, 3 // PG. 12. Col. 828.*

восходят скорее к моральной агаде, имеющей истоки в иудаизме, нежели к типологии в собственном смысле» (с. 281). Однако уже в самый ранний период христианства появляется типологическое толкование Раав как прообраза уверовавших во Христа людей из всех народов, спасённых Его Кровью, символом Которой была червлёная (тёмно-красная) верёвка, привязанная к окну её дома (Ис. Нав. 2, 18–21) (свт. Климент Римский, св. Иустин Мученик, свт. Иринеи Лионский, Ориген). Отцы проводили аналогии между различными образами, исходя из принципа, согласно которому в Писании нет ничего случайного. А в данном случае червлёная верёвка Раав сравнивалась не только с Кровью Христа, но и с кровью пасхального агнца на дверных косяках еврейских домов в Египте; это оправдывалось тем, что оба знака — верёвка и кровь агнца — обозначены в Писании одним словом (Исх. 12, 3): на иврите — לַח / *ʿōt*, на греческом — σημεῖον. Здесь проводится параллель с Пасхой, усиленная греческим словом σημεῖον — «знак», которое отцы использовали для обозначения Креста. Так выстраивалось удивительное «богословие Раав», в рамках которого сама Раав и её дом становятся выдающимся прообразом Церкви народов, вне Которой нет спасения (с. 282–287).

Однако типологическая важность истории Раав становится ещё более очевидной, когда отцы уподобляют её дом Ноеву ковчегу (свт. Григорий Эльвирский). Таким образом, вместе с потопом и Пасхой история Раав представляет собой одно из трёх великих таинств, содержащих в себе библейское богословие спасения. «Эти три sacramenta представляют одну и ту же центральную мысль» — грешное человечество осуждено на гибель, которой избегнут лишь отмеченные печатью / знаком Христа. При этом каждый из эпизодов подчёркивает ту или иную черту центральной темы: «потоп — всеобщий характер наказания; Пасха — жертву Христа, закланного Агнца¹⁸; Раав — безвозмездность спасения, которое обращено к грешникам и идолопоклонникам» (с. 297). Наконец, следует упомянуть последнюю богословскую тему истории Раав, тему единства Церкви — в единстве её дома, как в единстве Ковчега и в единстве пасхального египетского дома. Эта тема ещё раз подтверждает преемственность эпизода Раав по отношению к потопу и к Пасхе (с. 296–297).

В 3-й главе о переходе Иордана как прообразе Крещения Ж. Даниелу отмечает, что до Оригена лишь переход Чермного моря представлял

18 В переводе В. Н. Генке слово «агнца» написано со строчной буквы, хотя следовало бы — с прописной.

собой прообраз Крещения, основанный на типологии апостола Павла в Первом послании к Коринфянам: «... отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море» (1 Кор. 10, 1–2). Ориген тоже исходит из текста св. Павла, но применяет суждение апостола к переходу Иордана, опираясь при этом на традиционное представление об Иисусе Навине как прообразе Христа и на противопоставление Моисея и Иисуса, прообразующих Закон и Евангелие. Вот «что по этому поводу сказал бы Павел: “Не хочу оставить вас, братья, в неведении, что отцы наши все перешли Иордан и все были крещены во Иисуса в духе и в реке”» (с. 298–300). То есть Ориген, по словам Ж. Даниелу, «умалывает» тему перехода через Чермное море до прообраза христианского просвещения (оглашения), тогда как настоящим прообразом Крещения является переход Иордана. В том же ключе «умаления» Ориген толкует манну. Согласно Оригену, не манна является прообразом Евхаристии, ведь она — хлеб несовершенных, а хлеб Обетованной земли, поскольку последовательность Крещение/Евхаристия более точна в Книге Иисуса Навина, где вкушение пасхального агнца следует за переходом Иордана (с. 303). Примечательно, что общая церковная традиция воспримет от Оригена тему перехода через Иордан как прообраза Крещения, однако она «не будет противопоставляться переходу Чермного моря, но будет сосуществовать с ним» (с. 308). В этой связи Ж. Даниелу указывает на проповеди свт. Григория Нисского¹⁹ как на пример соединения этих двух тем; именно с него «возникает новая крещальная типология <...> восточной литургии» и вместе с ним «возникает византийский мир» (с. 313).

В 4-й и последней главе книги под названием «Падение Иерихона и конец мира» исследуется развитая в трояком плане христологии, мистики и эсхатологии типологическая перспектива толкования Оригеном падения Иерихона как гибели мира. Эти три аспекта символического значения являются отголоском трёх традиционных и законных форм типологии, но Ориген выстраивает их как три последовательных момента

19 Ж. Даниелу практически всю жизнь занимался изучением наследия свт. Григория Нисского. По его мнению, свт. Григорий является величайшим мистиком среди греческих отцов, кроме того, его мысль отмечена исключительно высокими философскими качествами, благодаря чему глубокое богословское содержание получает совершенное выражение в современных ему философских средствах. Также интерес Ж. Даниелу к духовному творчеству этого святого отца был продиктован тем, что мистическое учение свт. Григория отражает то ощущение Божьего присутствия, которым пронизано всё мироздание и которое созвучно духовному опыту самого Даниелу (*Михайлов П. Б. Жан Даниелу (1905–1974)*. С. 22).

развития единой «типологии Христа, Который рассматривается в Его исторической реальности, в Его мистическом Теле и в Его окончательной Парусии» (с. 316). Как обычно сначала Ж. Даниелу пытается найти истоки толкования. При этом он высказывает весьма интересное, основанное на утверждении Оригена предположение о том, что уже в евангельской притче о милосердном самарянине Сам Христос мог представить Иерихон как образ падшего мира, в противоположность Иерусалиму как образу рая²⁰. Так или иначе очевидно, что толкование Иерихона как образа мира весьма древнее. И Ориген пишет, что сначала падение Иерихона совершается Страстями Христа, Который уничтожил мир идолов и власть дьявола Своею смертью и Воскресением. Однако необходимо, чтобы «каждый из нас» воспринял победу Иисуса и под Его руководством разрушил свой внутренний Иерихон страстей. Это внутренний аспект осуществления Христом прообраза взятия Иерихона (с. 318). И тем не менее, по словам Оригена, эта победа Христа ещё не завершилась, поскольку злые силы ещё имеют большую власть. Дьявол, хотя и побеждён, но пользуется «некоей отсрочкой», ибо Бог отложил конец «либо для спасения людей, либо для разрушения враждебных сил», пока вся полнота народов не войдёт в Церковь, «так что наконец весь Израиль спасется» (Рим. 11, 25–26) (с. 322). Тогда «исполнится сказанное апостолом: как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22), то есть воскреснут во время Его Второго Пришествия, и наступит окончательная победа, и «мир, который существует как потрескавшееся здание <...> рухнет навеки» (с. 320).

Следует особо отметить, что промедление наполнено не только распространением Царства Божия, но и борьбой со злыми силами. «Они сущностно побеждены во Христе, как нам сказал Ориген. Они побеждены для всякого христианина в отдельности в Крещении. Но даже после Крещения христианин должен продолжать бороться с ними. Эта борьба прообразована видимыми войнами, которыми полна книга Иисуса Навина. Он должен продолжать войну даже после разрушения Иерихона» (Ис. Нав. 8–11) (с. 324). Эти войны и есть прообраз духовной брани христиан.

В заключение всего исследования Ж. Даниелу делает вывод о том, что христианские авторы, и в особенности Ориген, разрабатывали типологию Иисуса Навина в том же ключе, что и типологию потопа и исхода из Египта. Также он отмечает, «в каком отношении эти три великие темы

20 Ж. Даниелу, по-видимому, отчасти согласен с Оригеном в том, что евангелисты записали не все сказанные Христом толкования Его притчей.

параллельны друг другу и другим темам и как, невзирая на различие деталей, в них выделяется одно и то же библейское богословие» (с. 323). Во всех трёх случаях суд Божий должен поразить грешный мир — грешников времён потопа, египтян Исхода или жителей Иерихона; во всех трёх случаях лишь те избегнут суда, которые перейдут воду и соберутся в одно жилище; во всех трёх случаях Бог избирает одного человека в качестве орудия этого спасения. «Таким образом, три аспекта — сакраментальный, эсхатологический и христологический, каковые являются основополагающими аспектами типологии, — выступают здесь все вместе. И они прообразуют спасение, которое будет даровано в реальности, когда грешное человечество избежит грядущего суда, если оно соберётся в ковчеге Церкви под главенством Иисуса Христа. Поистине, такова непрерывность завета — верность Бога Самому Себе, которая выступает в качестве основания типологии» (с. 325).

Безусловно, в работе Ж. Даниелу, как в любом научном исследовании, встречаются недочёты и ошибки. На многие из них указывает научный редактор перевода. Однако некоторые оставлены без внимания. Так, например, на с. 298 в сноске 4 сказано, что св. Иустин Мученик упоминает о переходе Иордана Иисусом Навином в контексте Крещения. Однако в этом месте «Разговора с Трифоном», по-видимому, содержится ошибка: «по переходе через Иордан» ошибочно поставлено вместо «Чёрного моря», поскольку далее речь идёт о том, как «народ нашёл семьдесят ив и двенадцать источников»²¹. Также при цитировании Плача Иеремии на страницах 316 и 319: «Христос Господь есть дыхание лица нашего...» (Плач 4, 20) — древнееврейское $\text{הַיְהוָה הוּא הַרוּחַ}$ / *m^cšiaḥ YHWH* и соответствующее ему древнегреческое $\text{\u03c7\u03c1\u03b9\u03c3\u03c4\u03cc\u03c3 \u03ba\u03c5\u03c1\u03b9\u03bf\u03c5}$ переводится не «Христос Господень», а «Христос Господь». Если таков личный перевод / интерпретация Оригена, редактору следовало бы указать на это. Также достаточно спорными выглядят некоторые интерпретации библейского текста. Так, например, автор приводит цитаты из Ис. 51, 9–10 и Пс. 88, 10 и связывает их с темой потопа, ссылаясь на исследование Германа Гункеля о ближневосточных (в основном вавилонских) корнях рассказа о творении в Быт. 1²². На наш взгляд, в приведённых эпизодах речь идёт не о потопе, а об исходе из Египта, а также вспоминаются воды первоначального хаоса.

21 См.: *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* // PG. 6. Col. 681. Рус. пер.: *Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем* 86 // Там же. С. 276.

22 *Gunkel H. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen, 1895.*

Встречаются неточности перевода на русский язык или редактур. Например, на с. 53 читаем: «Слово, имея свое бытие от Марии, которая была по-прежнему Девой...». В этом предложении наречие «по-прежнему», на мой взгляд следовало бы заменить словом «всегда» (слав. «присно»), как это, по-видимому, и сделал сам Ж. Даниелу (фр. «toujours»)²³. Или на с. 235 в сноске 6 переводчик (или редактор) указывает на неверный перевод фразы Ж. Даниелу и при этом сам допускает ошибку, упоминая пророка Иеремию вместо Моисея, о котором идёт речь. И конечно, совершенно нелепо выглядит передача тетраграммы в цитатах из Ветхого Завета через «Иегова» (см. например: с. 84, 85, 180). Безусловно, было бы лучше, если бы переводчик следовал в таких случаях синодальному переводу Библии, в котором используется «Господь», или же передал бы Имя Божие как «Яхве».

С другой стороны, отдельного упоминания заслуживают достойные всяческой похвалы подстрочные примечания и комментарии редактора и переводчика, в которых часто приводится перевод оригинального текста цитат из творений отцов, и это важно особенно там, где Ж. Даниелу переводит либо неточно, либо не совсем верно.

В целом, очевиден огромный объём кропотливой и практически безупречной с научной точки зрения работы, проделанной для того, чтобы на русском языке вышла эта прекрасная книга, которую хочется порекомендовать к прочтению всем интересующимся экзегетикой Священного Писания и богословием Церкви.

Источники

Daniélou J. Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique. Paris: Beauchesne et ses fils, 1950.

Joannes Chrysostomus. De Lazaro (homiliae 1–7) // PG. T. 48. Col. 963–1054.

Joannes Chrysostomus. In epistulam ad Hebraeos (homiliae 1–34) // PG. T. 63. Col. 9–236.

Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone // PG. T. 6. Col. 471–800.

Origenes. In Jesu Nave homilia I // PG. T. 12. Col. 825–833A.

Origenes. In Jesu Nave homilia II // PG. T. 12. Col. 833B–836A.

Theodoretus Cyrrensis. Questiones in Genesim // PG. T. 80. Col. 77–226.

Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Послание к Евреям // Творения: В 12 т. Т. 12. Кн. 1. СПб.: СПбДА, 1906. С. 5–281.

23 Несмотря на то, что в оригинале стоит *lat. adhuc* — «всё ещё, до сих пор».

Иоанн Златоуст, свят. Семь слов о Лазаре // Творения: в 12 т. Т. 1. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1898. С. 769–867.

Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем // Сочинения святого Иустина Философа и Мученика / пер. со введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. М.: Университетская типография, 1892. С. 125–358.

Феодорит Кирский, блж. Толкование на Книгу Бытия // *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Т. 1. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2003. (Творения святых отцов и учителей Церкви). С. 12–78.

Литература

Михайлов П. Б. Жан Даниелу (1905–1974): кардинал, учёный, богослов. К 35-летию со дня смерти // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 13–31.

Gunkel H. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

Священник Андрей Выдрин

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (44) • 2022

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru
Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 22¼

Подписано в печать 31.03.2022

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42