

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (38)

2020



Сергиев Посад
2020

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

No. 3 (38)
2020



Sergiev Posad
2020

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р20-018-0450

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев
Посад: Издательство Московской духовной академии, 2020. — № 3 (38). — 388 с.

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

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

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

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Феодорит (Тихонов)

ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии
Московской духовной академии

Секретарь журнала: Диакон Александр Ларионов

кандидат богословия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, заведующий
кафедрой 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 духовной
академии

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

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

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

Протоиерей Георгий Климов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

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

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 византистов, действительный член РАЕН

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORS

Head editor: Bishop Theodorite (Tichonov)

Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionisiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of Philology Department

of Moscow Theological Academy

Secretary of the journal: Deacon Alexander Larionov

PhD in Theology

EDITORIAL BOARD

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

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

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

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

Nina Valerievna 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
at the Moscow Theological Academy

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

Archpriest Vladislav Tsy-pin, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 17 **Михаил Анатольевич Скобелев**
Пролог книги Бытия 1, 1 – 11, 26: пророческое откровение, история, миф или метаистория?
- 47 **Илья Александрович Хангиреев**
Документальная гипотеза происхождения Пятикнижия в творчестве Герхарда фон Рада
- Сравнительное богословие*
- 71 **Иеродиакон Ярослав (Очканов)**
Роль протоиерея Евгения Попова в укреплении англикано-православного диалога
- Патрология и восточно-христианская литература*
- 85 **Протоиерей Борис Тимофеев**
Θεωρία в древней греческой христианской экзегетической литературе
- 105 **Александр Гивиевич Накаидзе**
Сотворение человека по образу и подобию Божию в свете антропологических воззрений Иоанна Филопона в контексте византийской литературы
- 144 **Алексей Дмитриевич Макаров**
Распространение первого собрания св. Исаака сирина за пределами Церкви Востока.
Часть I: история изучения вопроса
- История Русской Православной Церкви: дореволюционный период*
- 160 **Архимандрит Макарий (Веретенников)**
Месяцесловные памяти Русской Православной Церкви
- 199 **Алексей Андреевич Рудченко**
Практика награждения священнослужителей Русской Православной Церкви богослужебными наградами в XIX – начале XX века
- 216 **Священник Георгий Безик**
Задачи военного духовенства в период боевых действий в Первой мировой войне и методы их решения

История Церкви: новейший период

- 229 **Артём Александрович Копылов**
Кадровый состав Московской епархии с 1945 по 1961 год
- 245 **Арсен Артурович Григорян**
Состояние Армянской Апостольской Церкви на момент прихода к власти Н. С. Хрущёва
- 266 **Священник Петр Панов**
Вклад митрополита Леонтия (Бондаря) в развитие приходской жизни Оренбуржья 1960–1990-х годов

Агиография

- 280 **Митрополит Ферапонт (Кашин Дмитрий Витольдович)**
Минейная (милютинская) редакция «Сказания о явлении и чудесах Феодоровской иконы Божией Матери» (XVII век)
- 294 **Инокания Екатерина (Копыл Елена Владимировна)**
Богословие святых мест в сочинениях палестинских агиографов VI–VII веков: темы, истоки, традиция. Часть II

Русская литература

- 316 **Олег Иванович Сыромятников**
Эсхатологические аспекты православной поэтики.
Роман Ф. М. Достоевского «Бесы»

Классическая филология

- 341 **Роман Сергеевич Соловьёв**
«Законы» Платона как релевантный контекст школьного диалога «Евтифрон»

РЕЦЕНЗИИ

- 352 **Священник Михаил Юров**
Рецензия на: *Графов А. Э. Словарь библейского иврита*.
М.: Текст, 2019. 702[2] с.
ISBN 978-5-7516-1537-6
- 357 **Священник Андрей Выдрин**
Рецензия на: *Хенгель Мартин, Швемер Анна Мария. Иисус и иудаизм / Серия «Современная библеистика»*. М.: Издательство ББИ, 2016. xvi + 724 с.
ISBN 978-5-89647-338-1

CONTENTS

15 List of Abbreviations

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

17 **Mikhail A. Skobelev**

Prologue to Genesis (1, 1–11, 26): Prophetic Revelation, History, Myth or Metahistory?

47 **Ilya A. Khangireev**

Documentary Hypothesis of the Pentateuch's Origin in the Works of Gerhard von Rad

Comparative theology

71 **Hierodeacon Yaroslav (Otchkanov)**

The Role of Archpriest Eugene Popov in Enhancing of the Anglican-Orthodox Dialog

Patrology

85 **Archpriest Boris Timofeev**

Θεωρία in Ancient Greek Exegetical Literature

105 **Alexander G. Nakaidze**

The Creation of Man in the Image and Likeness of God in the Light of the Anthropological Views of John Philoponus in the Context of Byzantine Literature

144 **Alexey D. Makarov**

Circulation of St. Isaac of Nineveh's Ascetical Homilies outside the Church of the East. Part I: History of Scholarship

History of the Russian Orthodox Church: prerevolutional period

160 **Archimandrite Macarius (Veretennikov)**

Mesyatseslovs Memory of the Russian Orthodox Church

199 **Alexey A. Rudchenko**

Practice of Awarding the Clergy of the Russian Orthodox Church with Liturgical Awards in the XIX-early XX century

216 **Priest Georgiy Bezik**

The Tasks of the Military Clergy During the Period of Hostilities in the First World War and Methods for Solving Them

Church history: the most modern period

- 229 **Artem A. Kopylov**
Collective of Clergy in Moscow Diocese in 1945–1961
- 245 **Arsen A. Grigorian**
Condition of the Armenian Apostolic Church at the Time of Coming
to Authority N. S. Khrushchev
- 266 **Priest Petr Panov**
The Contribution of the Metropolitan Leontius (Bondar')
into the Development of Parish Life in the Orenburg Region in 1960–1990
- Hagiography*
- 280 **Metropolitan Ferapont (Dmitry V. Kashin)**
Mineynaya (Milyutinskaya) Edition of «Tales of the Appearance and Miracles
of the Feodorovskaya Icon of the Mother of God» (XVII Century)
- 294 **Nun Ekaterina (Elena Kopyl)**
The Theological Thought on the Holy Places in the Writings of Palestinian
Hagiographers of the 6th–7th Centuries: Themes, Origins, Tradition. Part II
- Russian spiritual literature*
- 316 **Oleg I. Syromyatnikov**
Eschatological Aspects of Orthodox Poetics. The Novel F. M. Dostoevsky «Demons»
- Classic philology*
- 341 **Roman S. Solovyov**
Plato's «Laws» as a Relevant Context of the School Dialogue «Euthyphro»
- REVIEWS
- 352 **Priest Mikhail Yurov**
Review of: *Grafov A. E.* Dictionary of Biblical Hebrew. Moscow: Text, 2019. 702 [2] p.
ISBN 978-5-7516-1537-6
- 357 **Priest Andrey Vydrin**
Review of: *Martin H., Schwemer A. M.* Jesus and Judaism / Series «Modern Bible
Studies». Moscow: BBI, 2016. XVI + 724 p.
ISBN 978-5-89647-338-1

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, 1897–1935. 1–40 (под названием «Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). Berlin: Walter de Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurate J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurate J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 1963–.
- RSR Recherches de Science Religieuses. Paris: Publiée avec le concours du Centre national des Lettres, 1910–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- TCDR Hermathena: A Trinity College Dublin Review. Dublin: University of Dublin, 1930–.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akad. Verl., 1883–.
- АО Альфа и Омега. М., 1994–.
- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: МП РПЦ, 1958.
- ВИ Вопросы истории. М., 1945–.
- ВИРА Вопросы истории, религии и атеизма. М.: АН СССР, 1950–1964.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М.: изд. сов. РПЦ, 1931–1935, 1943–.
- ПТСО Прибавления к творениям святых отцов. М., 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891.
- ПЦВ Прибавления к Церковным ведомостям. СПб.: изд. сов. при Святейшем синоде, 1888–1918.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2000–.
- СВ Сенатские ведомости. СПб., 1809–1917.
- СПбДВ Санкт-Петербургский духовный вестник. СПб.: тип. Главного управления Уделов, 1895–1901.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. М.; СПб.: АН СССР, 1934–.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917; 1991–.
- ЦВед Церковные ведомости. СПб.: изд. сов. при Святейшем синоде, 1888–1918.
- ЦВес Церковный вестник. СПб., 1875–1917.
- ЦиВ Церковь и время. М.: ОВЦС МП, 1991–.

ЧОЛДП Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Сергиев Посад,
1863–1894, 1910–1917.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- ГАРФ Государственный архив Российской Федерации (Москва)
РГИА Российский государственный исторический архив
ЦГАМО Центральный архив министерства обороны Российской Федерации
(Подольск)
ЦИАМ Центральный исторический архив Москвы
ՀԾԸ Հայաստանի ազգային արխիվ (Национальный архив Армении)

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- MThA Moscow Theological Academy
ЛГУ Ленинградский государственный университет
МГУ Московский государственный университет
МДА Московская духовная академия
ОДС Оренбургская духовная семинария
ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла
и Мефодия
ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА Российская христианская гуманитарная академия
СПБДА Санкт-Петербургская духовная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ПРОЛОГ КНИГИ БЫТИЯ 1, 1 — 11, 26: ПРОРОЧЕСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ, ИСТОРИЯ, МИФ ИЛИ МЕТАИСТОРИЯ?¹

Михаил Анатольевич Скобелев

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики МДА
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
доцент кафедры библеистики ПСТГУ
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
mskobelev@mail.com

Для цитирования: Скобелев М. А. Пролог Книги Бытия 1, 1 — 11, 26: пророческое откровение, история, миф или метаистория? // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 17–46. DOI: 10.31802/GV.2020.38.3.001

Аннотация

УДК 27-277

В статье рассматриваются богословие, композиция и литературная форма сюжетов, входящих в состав Пролога книги Бытия (1, 1–11, 26). Во второй половине XIX — начале

- 1 Статья подготовлена в рамках проекта «Документальная гипотеза в контексте современных теорий происхождения Пятикнижия» при поддержке Фонда Развития Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. В основу статьи положен доклад, прочитанный автором на XI международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» в Санкт-Петербургской духовной академии 24–25 сентября 2019 г. Автор приносит искреннюю благодарность всем коллегам по проекту за обсуждение статьи, а также преподавателю кафедры библеистики Московской духовной академии протоиерею Борису Тимофееву за помощь в подборе и переводе раннехристианских источников по исследуемой теме.

XX вв. в результате появления Документальной гипотезы и сопоставления Священного Писания с литературными памятниками Древнего Ближнего Востока большая часть сюжетов, составляющих Пролог, была объявлена мифами и древнееврейским фольклором (Ю. Велльгаузен, Г. Гунекель, Дж. Фрезер). Кроме выявленных ближневосточных параллелей, новому отношению к повествованиям Пролога книги Бытия способствовали: отсутствие в нём ясно выраженной исторической задачи и символичность изложения. Защищая традиционный взгляд на Пролог как на священную историю и пророческое откровение, епископ Кассиан (Безобразов) предложил рассматривать все библейские сюжеты, содержащие теофанию, как метаисторию. Протоиерей Сергей Булгаков, А. Ф. Лосев, Б. П. Вышеславцев, занимавшиеся феноменом мифотворчества, назвали библейское повествование о начале мироздания мифом, но в ином смысле, чем это делали Г. Гункель и Дж. Фрезер. Они обосновали новый положительный взгляд, согласно которому миф не есть выдумка или фантазия, а реальность, основанная на мистическом опыте. В статье анализируется каждый из перечисленных терминов: «история», «миф», «метаистория» применительно к Прологу, а также рассматривается возможность их согласования с традиционным церковным взглядом на эту часть книги Бытия.

Ключевые слова: Пролог, книга Бытия, история, миф, метаистория, пророческое откровение, антропоморфизмы, родословие, жанр, источник, этиология, Ягвист, Жреческий кодекс.

Введение

Пролог книги Бытия (1, 1–11, 26)² содержит изложение первоначальной истории мира (*англ.* The primeval Story или The Story of primeval Events и *нем.* Die Urgeschichte — «праистория») от начала творения — до призвания Авраама (12 гл.). Этот библейский отрывок является объектом пристального внимания учёных разных специальностей: религиоведов, библеистов, историков, литературоведов, филологов, этнологов, а также представителей естественных наук.

Цель нашего исследования проанализировать существующие определения содержания и литературной формы сюжетов Пролога книги Бытия и изучить возможность их согласования с его пониманием в церковной традиции.

Прежде чем приступить к осуществлению поставленной цели, дадим общую характеристику Пролога.

Необходимо отметить его предельную информационную насыщенность, он имеет огромный временной охват событий: творение мира и человека, грехопадение прародителей, первое убийство, история праотцев, потоп, завет с Ноем, строительство Вавилонской башни. Общая черта названных событий — отсутствие возможности их точной исторической датировки.

Пролог отвечает на главные мировоззренческие вопросы. Как возник окружающий мир (Быт. 1–2)? Каково происхождение человека и в чем его назначение (Быт. 1–2)? Чем обусловлено разделение людей по половым признакам (Быт. 2)? Всегда ли люди страдали? Если нет, то каким образом возникло зло (Быт. 3–6)? Почему люди говорят на разных языках (Быт. 11)? Согласно поставленным вопросам, очевиден этиологический характер содержания Пролога. Об этой его особенности будет сказано ниже.

Исследователи Пролога отмечают его универсальное значение, поскольку факты (исторические события), которые в нём изложены, касаются не только иудейского народа, но всего человечества и всего Священного Писания в целом. Так, протоиерей Леонид Грилихес называет начало Пролога — Шестоднев — «библейским словарём», в котором представлены основные понятия библейского богословия: Бог Творец, Дух Божий, мужчина — женщина, образ и подобие Божии,

2 Далее сокращённо — Пролог.

свет — тьма, земля — вода, благословение. Перечисленными понятиями оперируют все авторы Священного Писания.³

Заметим, что раскрываемые в Прологе универсальные, общечеловеческие идеи принадлежат не какой-то одной из религиозных групп Древнего Израиля (пророкам, священникам, царским писцам, книжникам), а являются достоянием всей ветхозаветной Церкви. Не случайно известный лингвист-семитолог А. Ю. Милитарёв особое внимание обращает на место Пролога в Священном Писании. «Нельзя игнорировать и тот факт, — замечает он, — что весь описываемый комплекс универсалистских, общечеловеческих идей вряд ли случайно помещён в первые главы книги Бытия, с которой она начинается, то есть получил самое “престижное” место при оформлении библейского канона»⁴.

Здесь уместно напомнить, что не все ветхозаветные тексты актуальны для христианства в одинаковой мере, а вот идеи Пролога восприняты целиком. Пролог без преувеличения можно назвать краеугольным камнем всей последующей священной истории как Ветхого, так и Нового Заветов. К его содержанию обращаются псалмопевцы (Пс. 8; 101, 28–26; 103), пророки (Ис. 40, 22; 44, 24; Иер. 10, 12–13), апостолы (Ин. 1, 3; Мф. 24, 37–42, Кол. 1, 15–17; Евр. 1, 2).

В литургической традиции Православной Церкви начало первой главы Пролога (Быт. 1, 1–13) читается несколько раз в год⁵, а целиком он прочитывается на вечерне в первые четыре седмицы Великого поста.

Отметим ещё некоторые особенности содержания Пролога.

Структурообразующее значение родословий — ивр. תולדות (tôlôdôt):
2, 4 — 4, 26 — «Вот происхождение תולדות неба и земли»;

5, 1 — 6, 8 — «Вот родословие תולדות Адама»;

6, 9 — 9, 29 — «Вот житие תולדות Ноя»⁶;

10, 1 — 11, 9 — «Вот родословие תולדות сыновей Ноя: Сима, Хама и Иафета»,

3 Интервью протоиерея Леонида Грилихеса «Шестоднев — прикосновение к тайне». URL: https://youtu.be/VN4mi_mKuiU.

4 Милитарёв А. Ю. Воплощённый миф. «Еврейская идея» в цивилизации. М., 2003. С. 66.

5 Быт. 1, 1–13 читается на вечернях Рождества Христова, Крещения Господня и Великой Субботы.

6 Слово תולדות «tôlôdôt» в Быт. 6, 9 Авраам ибн Эзра предлагает переводить как «события (жизнь)», в отличие от Быт. 5, 1, где то же слово он переводит как «родословия». См.: Тора с комментариями рабби Аврагама ибн-Эзры: в 5 т. / пер. с иврита Д. Сафранов и др. Т. 1. Берешит. М., 2014. С. 158.

11, 10–26 — «Вот родословие לִדְלוֹתַי Сима».

О структурообразующем значении *tôl'qôl* для Пролога пишут многие исследователи — как отечественные: П. А. Юнгер⁷, так и зарубежные: Клаус Вестерман (Claus Westermann)⁸, Джозеф Бленкинсоп (Joseph Blenkinsop)⁹.

- 1) Многожанровость Пролога: космогония (Быт. 1), повествования (Быт. 6–9; 11, 1–10), родословия (Быт. 5–10), пророчества (Быт. 3, 15).

Многожанровость Пролога свидетельствует о невозможности изучать входящие в него сюжеты каким-то одним методом. Клаус Вестерман указывает на это: «Экзегетический метод должен соответствовать универсальному виду первобытной истории. Экзегеза Быт. 1–11 показала, что применение только одного метода недостаточно. Этот текст столь полиморфичен, многосторонен и имеет так много слоёв, что подходить к нему нужно соответственно»¹⁰. Он полагает, что способы изучения Пролога могут быть сведены к комбинации двух основных. Первый изучает текст, продвигаясь от его письменных первоисточников к его настоящему виду, который он получил в процессе постепенного литературного формирования. Это литературно-критический или литературно-исторический метод (*literary-historical method*). Второй в качестве отправной точки берёт текст в существующем виде и продвигается назад сквозь различные стадии устной традиции к его наименьшим единицам: личным рассказам, родословиям и т.д. Это метод критики форм (*form criticism*).

- 2) антропоморфный образ Бога (Быт. 1, 2; 2, 3; 2, 15–19; 3, 8; 3, 9–19; 3, 22–24; 4, 4–15; 6, 3; 6, 7; 6, 12–21; 8, 1; 8, 21–22; 9, 1–17; 11, 5–8). Господь лично общается с первыми людьми — Адамом, Евой, Каином и Ноем. Многократно повторяются глаголы, характеризующие действия Бога: *и сказал Бог* (Быт. 1, 29; 2, 18 и др.), *и увидел Бог* (Быт. 1, 31), *и насадил Господь сад* (Быт. 2, 8); *и благословил Бог* (Быт. 9, 1) и др.;

7 Юнгер П. А. Повествование о творении мира и человека в I, II и V главах книги Бытия в отношении к вопросу о происхождении и писателе книги // ПС. 1880. № 4. С. 395–398.

8 Westermann C. Genesis 1–11: A Commentary / translated by J. Scullion. Minneapolis (MN), 1984. P. 6–18.

9 Blenkinsop J. The Pentateuch: an Introduction to the First Five Books of the Bible. The Anchor Bible Reference Library. Doubleday, 1992. P. 54–98.

10 Westermann C. Genesis 1–11: A Commentary. P. 569.

и выслал Господь его (человека) из сада (Быт. 3, 23); и затворил Господь за ним (Ноем) (Быт. 7, 16); и вспомнил Бог Ноя (Быт. 8, 1); и сошёл Господь увидеть город и башню (Быт. 11, 5).

О назначении антропоморфизмов в библейском повествовании говорит Авраам ибн Эзра, поясняя слова Писания: *и раскаялся Господь* (Быт. 6, 6) — следующим образом: «Боже, упаси (думать так)! Ведь не человек Он, чтобы раскаиваться (1 Цар. 1, 15–29). Но Тора говорила стилем людей, ведь говорящий эти слова и слушающий их — люди. Тот, кто разрушает построенное им, кажется людям, раскаивающимся в том, что построил это»¹¹.

- 3) Тема «преступления и наказания» пронизывает все основные сюжеты Пролога: историю Адама и Евы (Быт. 2–3), историю Каина и Авеля (Быт. 4), историю первого человечества (Быт. 6–7), историю Ноя и его детей (Быт. 9), историю строителей Вавилонской башни (Быт. 11)¹².

1. Некоторые аспекты изучения Пролога в современной библеистике

1.1. Деление текста на источники

Со второй половины XIX в. содержание Пролога, согласно Документальной гипотезе, рассматривают как объединение двух источников: Ягвиста (нем. Yahwist, сокр. J) и Священнического кодекса (нем. Priesterkodex, сокр. P)¹³. К священническому кодексу обычно относят самое начало первобытной истории — творение мира (Быт. 1–2, 4а), а её продолжение (Быт 2, 4б — 11, 26) — к соединению обоих источников. В фундаментальном исследовании книги Бытия Клаусса Вестерманна (С. Westermann) деление Пролога на источники представлено следующим образом:

1, 1 — 2, 4а — творение мира и человека (P);

- 11 Тора с комментариями рабби Аврагама ибн-Эзры. Т. 1: Берешит. С. 155–156.
 12 *Van Seters J. The Pentateuch (Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy) // McKenzie, Steven L. The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues. Louisville (KY), 1998. P. 3–49.*
 13 В данной статье автор не ставил своей целью дать оценку Документальной гипотезе. См. статью на данную тему: *Скобелев М. А. Происхождение Пятикнижия: традиция и Документальная гипотеза // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 39–51.*

- 2, 4b — 3, 23 — жизнь прародителей в раю, грехопадение (J);
- 4, 3–26 — история Каина и Авеля (J);
- 5, 1–32 — родословие Адама: от Сифа до Ноя (P);
- 6, 1–4 — браки между сыновьями Божьими и дочерьми человеческими (J);
- 6, 5 — 9, 19 — история Потопа (J и P);
- 9, 20–27 — история опьянения Ноя (J);
- 9, 28–29 — указание на продолжительность жизни Ноя (P);
- 10, 1–32 — родословие сыновей Ноя (J и P);
- 11, 1–9 — история строительства Вавилонской башни (J);
- 11, 10–26 — родословие Сима (P);
- 11, 28–31 — переселение Фарры и Авраама в Харран (J);
- 11, 27; 32 — родословие Фарры, отца Авраама (P).

Отличительные особенности Ягвиста, согласно адептам Документальной гипотезы, — имя Божие YHWH, описание теофаний, антропоморфизмы в изображении Бога, а согласно адептам Священнической традиции, — родословия, указания на точный возраст патриархов.

Согласно гипотезе Графа-Велльгаузена, Ягвист — самый древний источник Пятикнижия (IX в. до Р. Х.), а Священнический кодекс — самый поздний (V в до Р. Х.). Деление Пролога на два источника, несмотря на существующую критику Документальной гипотезы, можно встретить в большинстве зарубежных исследований книги Бытия и Пятикнижия XX — начала XXI вв.¹⁴ и в некоторых отечественных работах¹⁵.

1.2. Исследование ближневосточных параллелей

С открытия в середине XIX в. знаменитой вавилонской поэмы «О всё издавшем» («Эпоса о Гильгамеше», 1846), вавилонской космогонической поэмы «Энума элиш» («Когда вверху» 1876), Законов Хаммурапи (1901–1902) и других литературных памятников Древнего

14 Von Rad G. Genesis. A Commentary. London, 1961; Westermann C. Genesis 1–11; Blenkinsop J. The Pentateuch: an Introduction to the First Five Books of the Bible; Van Seters J. The Pentateuch (Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy).

15 Мень А., *прот.* Исагогика: курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М., 2003; Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000; Сорокин А., *прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб., 2009.

Египта и Месопотамии началось сравнительное изучение ветхозаветных книг и древневосточных произведений. В современных зарубежных комментариях на книгу Бытия ближневосточные параллели рассматриваются обязательно. В научных исследованиях, посвящённых сопоставлению сюжетов Пролога и ближневосточных мифов, библейское повествование о потопе часто рассматривается как вторичный текст в отношении к шумерской и вавилонской легендам о потопе¹⁶. Исследователи (Э. Гальбиати, А. Пьяцца) отмечают, что некоторые сюжеты Пролога полемизируют с ближневосточными текстами¹⁷.

1.3. Определение литературной формы

В XX в. взамен историко-критического метода или, вернее, в дополнение к нему были предложены литературный (жанровый) и компаративный, создателем которых был немецкий библеист Герман Гункель (1862–1932)¹⁸. Библейское откровение облечено в различные литературные формы: благословение, притчу, песнь, псалом, родословие, плач, историю и другие. Что же представляют собой сюжеты Пролога с точки зрения их литературной формы?

В «Обзоре Ветхого Завета» под редакцией Ла Сора, Д. Хаббарда, И. Ф. Буша относительно формы Пролога сказано: «Не следует рассматривать этот рассказ как миф, однако он и не является “историей” в современном смысле, как объективный рассказ свидетеля, очевидца»¹⁹. Таким образом, определение литературной формы Пролога книги Бытия представляет в современной науке проблему. Определение характера содержания и литературной формы сюжетов Пролога будет способствовать пониманию того, каким методом руководствоваться при его исследовании.

16 Флиттнер Н. Д. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. СПб., 2008. С. 45–52; Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 122–125.

17 См.: Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан; М., 1992. С. 129–132.

18 См. на данную тему статью: Скобелев М. А., Хангиреев И. А. Юлиус Велльгаузен и Герман Гункель: методология библейского исследования // БВ. 2019. Т. 33. № 2. С. 17–37.

19 Ла Сор У.С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У. Обзор Ветхого Завета. Одесса, 1999. С. 68.

2. Определение содержания и литературной формы Пролога в церковном Предании и в современной науке

2.1. Пророческое откровение

В церковном Предании интересующий нас раздел Священного Писания чаще всего определяется как пророческое откровение о прошлом.

Пророческим откровением о прошлом называет рассказ Моисея о творении мира святитель Иоанн Златоуст: «Это писание (книгу Бытия — М. С.) послал Бог, а принёс Моисей. О чём же говорит Писание? *Вначале сотвори Бог небо и землю.* Усматривай, возлюбленный, и в этом особенное превосходство чудного пророка. Все другие пророки говорили или о том, что имело быть спустя долгое время, или о том, чему надлежало случиться тогда же, а он, блаженный, живший спустя уже много поколений (после сотворения мира), удостоился водительством вышней Десницы изречь то, что сотворено Господом всего ещё до рождения»²⁰.

Пророчеством о прошлом называет Шестоднев ещё один автор Древней Церкви — Севериан Габальский: «*В начале сотворил Бог...* Это откровение Святого Духа законодателю Моисею. Моисей в данном случае говорит не как историк, но как пророк, поскольку он не был свидетелем того, о чём говорит. Так мы недавно определили три вида пророчества: 1. в слове, 2. в деле, 3. в деле и слове. Так же и сейчас определим три рода пророчеств: пророчество о настоящем, о будущем и о прошлом»²¹.

«Откровение, даруемое Богом, — поясняет протоиерей Николай Иванов, — касается тех тайн, которые необходимы человеку, но которые он сам постичь не может. Откровение говорит человеку о том, как он произошёл и для чего существует, каков смысл всего мироздания и каково положение человека в нём»²².

20 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. М., 2006. Т. 1. С. 30.

21 *Севериан, еп. Гавальский.* Шестоднев // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: т. 1–12. СПб., 1900. Т. 6. Ч. 2. С. 734; *Severianus Gabalensis.* In mundi creationem 1, 2 // PG. 56. Col. 431.

22 *Иванов Н., прот.* И сказал Бог...: Библейская онтология и библейская антропология: опыт истолкования книги Бытия (гл. 1–5). Клин, 1999. С. 15.

О пророческом характере Шестоднева замечательно рассуждает в интервью «Шестоднев — прикосновение к тайне»²³ протоиерей Леонид Грилихес: «Шестоднев и Апокалипсис — это не исторические книги, не эпос, не свидетельства как Евангелия. Это пророческое откровение, то, что Бог показал своим тайнозрителям». Отец Леонид также отмечает, что пророческое откровение является областью изучения исключительно богословов, поскольку его невозможно исследовать научными методами.

2.2. История/священная история

С другой стороны, у церковных писателей Древней Церкви можно встретить определение Пролога и как истории, когда они противопоставляют библейское повествование Моисея античным мифам. В трактате «Против Цельса» Ориген противопоставляет «исторические рассказы Моисея и закон Божий пустым басням эллинов и египтян»²⁴. Обличая Цельса в его недоверии к писаниям Моисея, он говорит: «И если уж египтяне, рассказывающие подобные басни, заслуживают к себе доверия как философы (всевозможных) загадок и таинственности, то неужели исторические рассказы (ἱστορίας) Моисея, написанные для народов, и его законы (καὶ νόμους), данные для них, должны считаться за пустые басни (μῦθοι κενοί)?»²⁵

Этой же точки зрения придерживались и дореволюционные отечественные библеисты: святитель Филарет (Дроздов), А. П. Лопухин²⁶, протоиерей Николай Елеонский²⁷, Я. А. Богородский²⁸,

23 Грилихес Л., *прот.* Интервью «Шестоднев — прикосновение к тайне». URL: https://youtu.be/VN4mi_mKuiU.

24 См.: *Origenes. Contra Celsum I, 20* // PG. 11. Col. 696B:15–C:4. Рус. пер.: *Ориген. Против Цельса* // *Ориген. О началах; Против Цельса*. СПб., 2008. С. 431.

25 *Origenes. Contra Celsum I, 20* // PG. 11. Col. 696B:15–C:3. Рус. пер.: *Ориген. Против Цельса* // *Цит. соч.* С. 431. Специфика понимания истории у Оригена рассматривается в статье: *Михайлов П. Б.* Тайна истории у Оригена: конфликт интерпретаций // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2014. Вып. 1 (56). С. 16–30.

26 *Лопухин А. П.* Библейская история в свете новейших исследований и открытий. Ветхий Завет: в 2 т. СПб., 1887.

27 *Елеонский Н. прот.* История происхождения небес и земли: опыт истолкования Быт 1, 1–3, 24 // ЧОЛДП. 1872. Кн. 1. С. 104–124, 153–164; Кн. 2. С. 34–63; 1873. Кн. 3. С. 9–35.

28 *Богородский Я. А.* Начало истории мира и человека по первым страницам Библии. Казань, 1906.

А. И. Покровский²⁹, П. А. Юнгеро³⁰. Так, протоиерей Николай Елеонский делает особый акцент на историческом характере повествования первых глав книги Бытия: «Если мы обратим внимание на форму повествования, то уже величественная простота его изложения даёт право ожидать, что оно представит нам историю, а не поэтический вымысел, не изобретение философской мысли»³¹.

Следует пояснить, что церковные авторы, называя писания Моисея историей, стремились прежде всего подчеркнуть их действительность. Учёные XX в. (Гункель, Мартин Нот) отказались от применения этого термина в отношении Пятикнижия, они склонны называть писания Моисея устными традициями, поясняя при этом, что хронологическое исчисление в Древнем Израиле с указанием точной датировки событий начинается лишь с эпохи Соломона, то есть в книгах Царств³².

2.3. Собрание мифов

В XIX — начале XX в. с появлением критических работ библеистов Ю. Велльгаузена³³, Г. Гункеля³⁴ и этнографа Дж. Фрезера³⁵ применение термина «миф» к сюжетам книги Бытия получило широкое распространение как в зарубежной, так и в отечественной науке.

Миф, как показывает обзор изучения этого понятия, — многозначный термин, смысл которого менялся на протяжении истории.

В Ветхом Завете термин *μῦθος* не встречается ни разу, в Новом Завете только в негативном значении — «басня», «вымысел» (1 Тим. 1, 4; 4, 7; Тит. 1, 14; 2 Тим. 4, 4; 2 Пет. 1, 16)³⁶.

- 29 Покровский А. И. Библейское учение о первобытной религии. Сергиев Посад, 1901.
- 30 Юнгеро П. А. Повествование о творении мира и человека. С. 395–398.
- 31 Елеонский Н., *прот.* История происхождения небес и земли: опыт истолкования Быт 1, 1–3, 24 // ЧОЛДП. 1872. Кн. 1. С. 104.
- 32 Нот М. История Древнего Израила. СПб., 2014. С. 132; 254. Точка зрения М. Нота на Пятикнижие подробно изложена в недавно вышедшей статье: Лаврентьев А. В. Наследие Мартина Нота в рамках текстологических и литературно-критических исследований Пятикнижия // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. С. 29–47.
- 33 Велльгаузен Ю. Введение в историю Израила. М., 2017.
- 34 Gunkel H. The Legends of Genesis / transl. W. H. Carruth. Chicago (IL), 1901.
- 35 Фрезер Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 2003.
- 36 Stählin G. Mythos [myth] // Theological Dictionary of the New Testament / abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids (MI), 1997. P. 610–614.

В раннехристианской традиции, как было показано выше, писания Моисея противопоставлялись античным мифам (сочинение Оригена «Против Цельса»). Очевидно, что термин «миф» воспринимался церковными авторами негативно. Об этом свидетельствует критика святым Евстафием Антиохийским Оригена, назвавшего повествование второй главы книги Бытия мифами³⁷. Святитель Евстафий Антиохийский пишет: «Рассуждая о рае, который Бог насадил в Едеме, намереваясь ясно описать, каким образом Он возрастил плодоносные деревья, между прочим, (Ориген — М. С.) добавляет: “Когда, читая, мы взошли от мифов (ἀναβαίνωμεν ἀπὸ τῶν μύθων) и буквального смысла и находим, что Бог, как говорит автор, насадил какие-то деревья, то говорим, что нет чувственных деревьев в том месте”. Считая их образами, он не боится назвать мифами то, что, как передано, создал Бог и что написал Моисей, верный слуга Божий... Он извращает смысл самих Божьих откровений, переданных через Моисея, называя их мифами, не считая правильным придерживаться буквального смысла...»³⁸.

Таким образом, можно утверждать наличие негативного отношения к термину «миф» в раннехристианской традиции и недопустимость его применения к текстам Священного Писания.

Известный философ Карл Ясперс, обосновавший начало исторического развития нашей цивилизации VI–V вв. до Р. Х., назвал его *осевым временем*. На эти столетия, по мнению учёного, приходится конец мифологической эпохи. «Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков, — пишет К. Ясперс, — были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логос против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога... Миф же стал материалом для языка, который теперь

37 Ср.: *Origenes. Selecta in Genesim* // PG. 12. Col. 97D–100A. «Когда при чтении мы восходим от мифов и от дословного понимания, мы ищем, каковы те деревья, которые возделывает Бог...» (Ὅταν ἀναγινώσκοντες ἀναβαίνωμεν ἀπὸ τῶν μύθων καὶ τῆς κατὰ τὸ γράμμα ἐκδοχῆς, ζητῶμεν τίνα τὰ ξύλα ἐστὶν ἐκεῖνα, ἃ ὁ Θεὸς γεωργεῖ λέγομεν, ὅτι οὐκ ἐν αἰσθητὰ ξύλα ἐν τῷ τόπῳ).

38 *Eustatius Antiochenus. De engastrimytho, contra Origenem* 21. 992–1005 // CCSG. 51. P. 42. Рус. пер.: *Евстафий Антиохийский, свт. Рассуждения против Оригена на умозрение о чревовещательнице* // ЦиВ. 2012. № 4 (61). С. 119–170.

выражал не его исконное содержание, нечто совсем иное, превратив его в символ»³⁹.

Похожее отношение к мифу встречаем у отечественного востоковеда И. М. Дьяконова. По его мнению, миф тесно связан с архаическими обществами и является особым символическим языком, на котором древние мудрецы размышляли об основных вопросах бытия до появления языка науки⁴⁰. И. М. Дьяконов отмечает тесную связь мифа с поэзией. Он различает два вида познания: научное и художественное (искусство, поэзия), — указывая на взаимосвязь последнего с мифотворчеством, поскольку оба пользуются одними и теми же приёмами: художественными образами, тропами, метафорами, — вызывающими эмоциональный резонанс у другого лица⁴¹.

Значительная часть исследователей XX — начала XXI в. согласны в том, что библейский Пролог представляет собой пример мифологического мышления. Вот почему, упоминая о Прологе, многие учёные (Г. Гункель, Дж. Фрезер, С. Крамер, М. Элиаде, Б. Малиновский, протоиерей Сергей Булгаков, Б. П. Вышеславцев, А. Ф. Лосев, И. М. Дьяконов) используют методы и терминологию, разработанные в результате изучения различных древних мифологий.

Однако следует отметить, что мировоззренческие установки перечисленных учёных различны и само понимание термина «миф» порой диаметрально противоположно.

Исследователи отмечают очевидную двойственность понятия «миф» в современном языке, а именно его восприятие в отрицательном значении — как вымысла или сказки и в положительном — исторической (метаисторической) реальности, выраженной особым символическим языком.

«В самом деле, — замечает румынский религиовед Мирча Элиаде, — это слово употребляется в наши дни, обозначая как “вымысел”, “иллюзию”, так и “священную традицию, первородное откровение, пример для подражания”, что близко и понятно прежде всего этнологам, социологам и историкам религии»⁴².

39 *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 33.

40 *Мифология Древнего мира* / пер. с англ., предисл. И. М. Дьяконова. М., 1977. С. 5–54.

41 Следует отметить общее в указании на взаимосвязь между художественным творчеством и мифотворчеством у протоиерея Сергея Булгакова и И. М. Дьяконова. См. ниже.

42 *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2017. С. 15.

2.3.1. Миф в отрицательном значении, как вымысел

Классификация составляющих Пролог книги Бытия библейских сюжетов как собрания мифов имеет длительную историю. Мифологическое понимание Пролога свойственно учёным, определяющим, согласно документальной гипотезе, состав книги Бытия как собрание нескольких документов (слоёв) — Священнического (Р), Ягвиста (J), Элогиста (E) (такова позиция Ю. Велльгаузена, Германа Гункеля, Генриха фон Рада).

Во второй половине XIX в. Ю. Велльгаузен и Герман Гункель утверждали, что библейский текст — Пролог (документ Ягвист) — представляет собой собрание ближневосточных мифов, которые были переработаны библейским автором согласно монотеистической идее⁴³. Как отмечалось выше, для Гункеля и, по всей видимости, для его последователей миф — это один из многочисленных библейских жанров⁴⁴. Данная точка зрения на библейский текст получила дальнейшее развитие в трудах этнографа Дж. Фрезера⁴⁵ и религиоведа Мирчи Элиаде⁴⁶. «Миф о потопе почти универсален, — замечает Мирча Элиаде, — документальные свидетельства о нём обнаружены на всех континентах (хотя в Африке довольно редки) и в разных культурных слоях»⁴⁷. По мнению М. Элиаде, библейский автор радикально переосмыслил ближневосточные мифы.

Советские учёные, занимавшиеся феноменами мифа и мифологического мышления (И. Г. Франк-Каменецкий, С. А. Токарев, Я. Э. Голосовкер, Е. М. Мелетинский)⁴⁸, за редким исключением (А. Ф. Лосев)⁴⁹,

43 Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля. С. 269.

44 Gunkel H. Israelitische Literatur // Die Orientalischen Literaturen / hrsg. P. Hinneberg. Berlin, 1906. S. 51–100.

45 Фрезер Д. Фольклор в Ветхом Завете.

46 Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2009.

47 Там же. С. 83.

48 Франк-Каменецкий И. Г. Пережитки анимизма в библейской поэзии // Колесница Иеговы. М., 2004. С. 85–122; Токарев С. А. Что такое мифология? // ВИРА. 1962. Вып. 10. С. 338–375; Голосовкер Я. Э. Логика античного мифа // Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987. С. 9–77; Мелетинский Е. М. Классические формы мифа и их отражение в повествовательном фольклоре // Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 2006. С. 161–276.

49 Лосев А. Ф. Диалектика мифа: научно-исследовательское издание / сост., подг. текста, общая редакция А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М., 2001.

все же, в большинстве своём, следуют отрицательному пониманию данного явления.

Большинство исследователей мифов обязательно указывают на их *этиологический характер*, цель которого — объяснить современное положение вещей. Г. Гункель, Дж. Ван Сетерс видят в Прологе несколько сюжетов с этиологической направленностью: происхождение мира и человека, объяснение разделения человечества на два пола, происхождение зла, происхождение языков.

Одно из ярких замечаний, касающихся этиологического характера первых глав книги Бытия, принадлежит Герману Гункелю:

«Например, история создания женщины из ребра мужчины объясняет, почему мужчина и женщина породили человеческий род: в любви объединяется то, что однажды было единым (см. Быт 2, 21). История “вавилонской башни” объясняет, откуда взялось различие человеческих языков и рассеяние людей (см. Быт 11), миф о рае объясняет, почему человек обречён на тяжкий труд, а женщина на трудности родов (см. Быт 3, 16), при этом элемент сказки также оказал влияние: этот же рассказ сообщает, как змея стала ползать на брюхе и есть странную еду: по мнению евреев, она питается пылью (см. Быт 3, 14)»⁵⁰.

На этиологический характер Пролога указывает и современный канадский исследователь Джон Ван Сетерс:

«Когда в следующем фрагменте (Быт. 3, 8–13) Бог разговаривает с первыми людьми, они перекладывают ответственность, как дети, застигнутые на месте преступления. Адам обвиняет Еву и в конечном счёте Бога (*жена, которую Ты дал*). Ева обвиняет змея (*змей обольстил меня*). Затем Бог выносит приговор (Быт. 3, 14–19). Первые люди не умирают, как им было предсказано. Божественный судья не связан необходимостью выполнять установленные собой же наказания, но может выбрать милость. Тем не менее, в мир входят последствия: змей должен ползать по земле и есть прах; женщина должна страдать от боли родов и быть под господством своего мужа; и человек должен вместо того, чтобы продолжать жить в саду наслаждения, тяжело трудиться, возделывая землю, чтобы выжить. Это всё этиология, чтобы объяснить, почему вещи таковы, как они есть во времена писателя. В заключительной части повествования (Быт. 3, 20–24)

50 Gunkel H. Mythen und Mythologie in Israel // RGG. 4. 1913. P. 621–632.

люди изгнаны из сада и лишены доступа к древу жизни, и сразу же начинают жить “нормальной” жизнью, как мы её знаем»⁵¹.

Известный отечественный этнограф С. А. Токарев видит в этимологической (объяснительной) функции мифа его принципиальное отличие от сказки⁵².

Важно заметить, что мнение об этимологическом характере мифов, ставшее в науке общепринятым, оспаривал крупный польский религиовед и антрополог Бронислав Малиновский⁵³. Критикуя данную теорию, он замечает, что весь этот подход представляется ему ложным, поскольку мифы рассматриваются просто как рассказы, ибо расцениваются как интеллектуальное творчество примитивных «кабинетных» мыслителей; кроме того, они вырваны из контекста жизни и изучаются в том искажённом виде, который они принимают на бумаге, а не в том, в котором живут в действительности⁵⁴. Б. Малиновский настаивает: по-настоящему изучать, возможно, только живые мифы, то есть те, которые реально определяют (формируют) мировоззрение и действия живых людей, а не мёртвые, как например, мифы Древней Греции.

2.3.2. Миф в положительном значении, как священная традиция, первородное откровение

Учёные (И. М. Дьяконов, Я. Э. Голосовкер) видят в мифе другой способ постижения действительности, отличный от рационального, логического познания. Известный отечественный востоковед И. М. Дьяконов пишет: «Миф — это осмысление мира и эмоциональное вживание в его явления, но никоим образом не жанр словесности»⁵⁵.

Этот взгляд на миф поддерживает отечественный учёный Я. А. Голосовкер. В труде «Логика античного мифа» он определяет миф как способ познания мира силой воображения, как высшую функцию разума. Он критикует точку зрения, получившую широкое распространение (труд К. Ясперса «Постижение истории»), что мифологическое мышление является мышлением первобытным и примитив-

51 *Van Seters J. The Pentateuch (Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy). P. 3–49.*

52 *Токарев С. А. Что такое мифология? С. 352. Цит. по: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. С. 126–127.*

53 *Малиновский Б. Магия, наука, религия. М., 1998.*

54 Там же. С. 107–108.

55 *Дьяконов И. М. Введение // Мифология Древнего мира. С. 17.*

ным⁵⁶. А. Ф. Лосев также утверждает, что мифологическое мышление не является присущим лишь архаическим обществам, а в полной мере свойственно и современным людям. Он категорически отрицает, что мифология предшествует науке, называя это *лженаучным предрассудком*⁵⁷.

«Роль мифа, — пишет М. Элиаде, — в структуре человеческого существования неизмерима. Благодаря мифу, как мы уже говорили, понятия *реальности, ценности, трансцендентности* постепенно обнаруживают свою суть. Благодаря мифу мир понимается как совершенно устроенный, понятный и значащий Космос. Рассказывая, как мир был создан, мифы раскрывают, как и почему были созданы те или иные вещи и при каких обстоятельствах. Эти откровения более или менее непосредственно касаются человека и составляют священную историю»⁵⁸.

Как замечает протоиерей А. Салтыков, понятие *миф* смущает сознание современного верующего видимостью типологического сближения с языческими мифологиями. «В наше время, — пишет протоиерей Александр, — слово “миф” постоянно используется в публицистической полемике в уничижительном смысле»⁵⁹.

Однако среди православных исследователей слова Божия есть те, кто предлагает переосмыслить уничижительное понимание мифа и рассматривает возможность его использования в положительном смысле применительно к библейскому тексту.

Так, протоиерей Сергей Булгаков пишет: «Миф имеет богодухновенное содержание, и его нельзя анализировать методом истории, литературы или науки. Сказание третьей главы книги Бытия о грехопадении как метаисторическом событии больше, глубже и значительнее в своих обобщённых и символических образах, нежели всякая эмпирическая история»⁶⁰.

Из приведённой цитаты можно увидеть, что протоиерей Сергей Булгаков сближает оба интересующих нас понятия: миф и метаисторию.

56 *Голосовкер Я. Э.* Логика античного мифа. С. 11–14.

57 *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. С. 43.

58 *Элиаде М.* Аспекты мифа. С. 139.

59 *Салтыков А., прот.* О мифологической форме библейского повествования о сотворении мира // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 14–26.

60 Цитируется по машинописному курсу лекций протоиерея С. Булгакова.

Важно заметить, что отец Сергей констатирует различие между истинным мифом и ложным: «Хотя, конечно, возможны ошибки и иллюзии мифотворческого сознания, а потому и субъективные и ложные мифы»⁶¹.

А. Ф. Лосев, автор специальной работы, посвящённой всестороннему изучению феномена мифа⁶², утверждает его реальность и вместе с тем невозможность исследовать его научными способами. Размышляя над феноменом мифа, А. Ф. Лосев отмечает его связь с символом. Он критикует тех учёных, которые стремятся разгадывать библейское повествование о днях творения и Апокалипсис с помощью современных научных теорий: «В повествованиях Библии о семи днях творения нет ровно никакой ни астрономии, ни геологии, ни биологии, ни вообще науки. Совершеннейшей безвкусицей и полнейшей беспредметностью надо считать всякие попытки богословов “разгадать” повествование Моисея с точки зрения современных научных теорий»⁶³. А. Ф. Лосев настаивает на том, что миф можно постигать только *мифически*⁶⁴.

Здесь следует отметить нечто общее в определении христианскими богословами «мифа» (А. Ф. Лосев) и «пророческого откровения» (прот. Леонид Грилихес) — и та и другая формы библейского повествования не поддаются исследованию научными способами.

В 1932 г. Б. П. Вышеславцев опубликовал в журнале «Путь» №34 статью «Миф о грехопадении», в которой обвиняет богословов в том, что они усвоили себе совершенно им неподобающее отношение к мифу, присущее атеистическому рационализму и позитивизму⁶⁵. Б. П. Вышеславцев настаивает, что настоящий миф есть нечто гораздо более значительное и всеобъемлющее, нежели однократный исторический факт, поскольку миф содержит в себе бесконечное множество исторически пережитых типических и существенных душевных конфликтов и ситуаций. «Поэтому, — пишет Б. П. Вышеславцев, — противопоставление мифа и исторического факта бессмысленно: миф “символизирует” (συμβάλλω — соединяю, сопоставляю) бесконечное множество исторических фактов»⁶⁶. Б. П. Вышеславцев

61 Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 58.

62 Лосев А. Ф. Диалектика мифа.

63 Там же. С. 50.

64 Там же. С. 50–51.

65 Вышеславцев Б. П. Миф о грехопадении // Путь. 1932. № 34. С. 3–18.

66 Там же.

указывает на глубокую взаимосвязь мифа и символа⁶⁷. Он отмечает, что исторические факты священной истории, значительные для души: исход из Египта, падение Вавилона — одевались легендарными одеждами и превращались в мифы, ибо становились символами. Анализируя повествование о грехопадении (Быт 3), Б. П. Вышеславцев заключает, что оно не только история, но более чем история: оно является духовным открытием о смысле и сущности зла. Далее он поясняет, что в библейском сказании о грехопадении облечено в символическую форму бесчисленное множество настоящих грехопадений: те, что совершились в древней истории, и те, что продолжают совершаться на наших глазах. «В этом, — заключает Б. П. Вышеславцев, — глубочайшая историчность мифа о грехопадении»⁶⁸.

О мифологическом характере библейского повествования пишет и протоиерей Всеволод Шпиллер: «Библейский рассказ (Шестоднев — М. С.) имеет чисто мифологическую форму. Современному сознанию она кажется чересчур примитивной. Поэтому смысл глубоко символического повествования так мало понятен...»⁶⁹.

Протоиерей Александр Салтыков, много лет исследующий богословие Шестоднева, ставит перед современными богословами вопрос: «Нельзя ли в современном православном богословии придать этому термину (“миф” — М. С.) более достойный и строгий смысл, в духе уже приведённых размышлений православных мыслителей?»⁷⁰

Как видно из работы Э. Гальбиати и А. Пьяцца «Трудные страницы Библии (Ветхий Завет)», вопрос о литературном жанре первых глав книги Бытия (1–3) активно обсуждался в середине XX в. католическими богословами⁷¹. Авторы книги полагают, что не стоит применять понятие «миф» в отношении к библейскому тексту даже в наиболее позитивном смысле, поскольку миф «не историчен», т.е. не сообщает о событиях, имевших место в действительности. Кроме того, они пишут: «Не стоит употреблять термин “миф”, даже если его значение коренным образом изменилось, — из-за опасности породить путаницу в умах наименее подготовленных к этому

67 Следует отметить, что об этом пишет и А. Ф. Лосев: *Лосев А. Ф. Диалектика мифа.* С. 69–71.

68 *Вышеславцев Б. П. Миф о грехопадении.* С. 3–18.

69 *Шпиллер В., прот. Проповеди.* Красноярск, 2002. С. 299.

70 *Салтыков А., прот. О мифологической форме библейского повествования о сотворении мира.* С. 14–26.

71 *Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет).* С. 129–132.

читателей»⁷². Вместе с тем Э. Гальбиати и А. Пьяцца считают, что в отношении первых глав книги Бытия можно говорить об использовании языка мифа, заимствованного из литературного обихода еврейского и древневосточного мира, но при условии, что этот язык обозначает события, имевшие место в действительности и знаменующие собою начало *истории* спасения⁷³.

2.4. Метаистория

В статье «Принципы православного толкования Слова Божия»⁷⁴ епископ Кассиан (Безобразов) сделал попытку дать ответ тем, кто считает содержание ветхозаветных книг мифами и фольклором. Он ставит вопрос об отношении современных учёных к книгам Ветхого Завета, особенно к документальной теории происхождения Пятикнижия и конкретно к книге Бытия. Епископ Кассиан пишет: «Действительно ли произошли чудеса, о которых в Ветхом Завете говорится: Иона во чреве китовом, истребление водами потопа грешного человечества и спасение ковчега; сотворение мира, как оно описано в книге Бытия, — или всё это мифология, фольклор, подобный фольклору других народов и, может быть, почерпнутый из общего источника?»⁷⁵ Он подчёркивает гипотетический характер современных теорий о происхождении Пятикнижия. Епископ Кассиан замечает, что изучение книги Бытия в свете истории наталкивается на значительные трудности, что послужило поводом для отрицательных суждений о её подлинности.

Мнение епископа Кассиана подтверждается древним иудейским экзегетическим принципом: в Торе нет «раньше» и «позже», означающим, что порядок повествования может не соответствовать порядку, в котором происходили события (см. Псахим, 66)⁷⁶.

Почему Пролог не может быть определен как история? Поскольку в нём изложены события, которые не могли быть предметом человеческого опыта (творение мира), следовательно, его нельзя исследовать историческим методом.

72 Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). С. 132.

73 Там же.

74 Доклад епископа Кассиана на Второй конференции святого Альбана. 1927 г.

75 Кассиан (Безобразов), еп. Принципы православного толкования Слова Божия // Православие и Библия сегодня: сборник статей. Киев, 2006. С. 194–216.

76 Тора с комментариями рабби Аврагама ибн-Эзры. Берешит. М.: Лехаим, 2014. Т. 1. С.153.

Однако епископ Кассиан принципиально не согласен с критической оценкой подлинности данной книги, он пишет: «Книга Бытия повествует о том, что не могло быть предметом человеческого опыта: о сотворении мира, предшествующем сотворению человека. Она учит о том, что превышает всякий человеческий опыт: о Божием в ветхозаветных теофаниях, ибо вся книга Бытия есть теофания, с которой начинается путь человечества на земле: явление Бога прародителям до грехопадения и в грехопадении, — обетование искупления, истребление беззаконных водами потопа и избрание предков Израиля, от которых должен был произойти Спаситель»⁷⁷.

По мнению епископа Кассиана, автор Пролога не ставил перед собой исторической задачи. Делегация православных богословов, участником которой был будущий владыка Кассиан, выступила на Первой и Второй конференциях святого Альбана в Англии в 1926 и в 1927 гг. в защиту применения понятия *метаистории*⁷⁸ к библейским текстам Ветхого и Нового Заветов, содержащим описания теофании, и конкретно к книге Бытия.

«Неизбежность метаисторического толкования книги Бытия, — замечает епископ Кассиан, — вытекает из сделанных только что наблюдений. В понятии метаистории есть двойственность. Метаистория не исключает истории. Но, раскрываясь в истории, она превышает наше разумение. Исторические события, в которых она раскрывается, теряют для нас интерес в смысле конкретных исторических фактов. Они получают значение символическое: через них мы касаемся вечной истины. Таким образом, метаисторическое понимание делает несущественными отдельные подробности библейских фактов в их конкретном историческом значении: ребро Адама, плод древа познания добра и зла, породы животных, введённых в ковчег и т.д.»⁷⁹

Епископ Кассиан отрицает мифологическое понимание книг Ветхого Завета: «Книга Бытия говорит о сотворении мира, о грехопадении, о наказании согрешивших. Что это: мифология или история? Христианство учит о Боге Творце. Христос пришёл на землю

77 Кассиан (Безобразов), еп. Принципы православного толкования Слова Божия. С. 194–216.

78 Значение семантики греческой приставки *meta* подробно изложено в статье: Малинаускене Н. К. Греческая приставка *meta* и ее адаптация в русском языке // Лингвистическая герменевтика. 2005. Вып. 1. С. 133–147.

79 Кассиан (Безобразов), еп. Принципы православного толкования Слова Божия. С. 194–216.

искупить падшее человечество. События книги Бытия предполагаются Новым Заветом? Мифологическое понимание Ветхого Завета отнимает почву у Нового: лишнее доказательство связи Заветов. Они вместе стоят и вместе падают»⁸⁰.

Можно предположить, с большой долей вероятности, что толкование книги Бытия как метаистории было не частным мнением епископа Кассиана, а общим мнением богословской школы русского зарубежья.

Архимандрит Софроний (Сахаров) также употребляет термин «метаистория» в указанном епископом Кассианом значении: «Весь многообразный ход жизни, все мировые процессы, входящие в сознание наше, должны служить приготовлением к личной с Ним встрече, которая по роду своему принадлежит метаистории, будучи вхождением нашим в осуществлённую вечность. Кому было дано благословение, тому даётся разумение Богоявлений, описанных в Ветхом и Новом Заветах»⁸¹.

Метаисторическое толкование книги Бытия, по мнению епископа Кассиана, вытекает из общих предпосылок толкования Священного Писания, которые составляют содержание Священного Предания. В толковании Слова Божия, делает заключение епископ Кассиан, православный экзегет не может остановиться на истории⁸².

Здесь стоит отметить различия во взглядах богословов на то, где в книге Бытия кончается метаистория и начинается история. Протоиерей Александр Салтыков считает, что история начинается с изгнанием прародителей из рая. Епископ Кассиан придерживается точки зрения, что история и метаистория в книге Бытия теснейшим образом переплетены, поскольку повествование книги насыщено описаниями теофаний.

Применение термина *метаистория* в отношении библейского повествования в зарубежных работах, посвящённых Пятикнижию в целом или книге Бытия в отдельности, нам неизвестно. Насколько удалось установить, термин «метаистория» используется только узким кругом православных богословов.

80 Там же.

81 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад, 2011. С. 259.

82 *Кассиан (Безобразов), еп.* Принципы православного толкования Слова Божия. С. 194–216.

Заключение

Сделанный обзор показывает, что для определения литературной формы библейских сюжетов, входящих в Пролог, важно установить адекватность применения к ним трёх терминов: «история», «миф», «метаистория». Мы не включаем сюда «пророческое откровение» несмотря на то, что полностью его принимаем, поскольку к нему прибегают главным образом по отношению к Шестодневу (Быт 1, 2). Если первые два термина — «история» и «миф» — известны со времён античности и активно используются в различных отраслях гуманитарного знания: истории, литературоведении, антропологии, этнографии, богословии, философии, религиоведении, то третий — «метаистория» — является неологизмом с узкоспециальным значением и встречается в трудах избранных православных богословов XX–XXI вв., в основном представителей русского зарубежья.

Как было показано выше, применение термина «история» к сюжетам Пролога нельзя считать обоснованным. Как справедливо замечают исследователи протоиерей Сергей Булгаков, епископ Кассиан (Безобразов), протоиерей Александр Салтыков, мы не можем исследовать Пролог историческим методом, да и сам священный автор не ставил перед собой исторической задачи.

Таким образом, следует рассмотреть и обсудить два других термина: «миф» и «метаистория». Хотя понятие «миф» сложно реабилитировать в современном сознании, вместе с тем глубокие и интересные рассуждения протоиерея Сергея Булгакова, Б. П. Вышеславцева, А. Ф. Лосева и прот. Александра Салтыкова посвящены его переосмыслению — отрицанию вымысла и фантазии, присваиваемых ему, и утверждению обозначаемой им реальности, её конкретности и жизненности. Нельзя не заметить общего в интерпретации учёными двух разных понятий — пророческого откровения (протоиерей Л. Грилихес) и мифа (А. Ф. Лосев) как текстов, которые раскрывают события начала и конца мировой истории и не поддаются научному методу исследования.

Несмотря на утверждение положительного смысла термина «миф» в трудах названных отечественных философов, необходимо признать очевидную опасность его использования в отношении библейских текстов, поскольку он имеет негативное значение в апостольских посланиях (1 Тим. 1, 4; 4, 7; Тит. 1, 14; 2 Тим 4, 4; 2 Пет. 1, 16), в церковной письменности Древней Церкви (Климент Александрий-

ский, святитель Евстафий Антиохийский) и в обыденном сознании. Следует признать верным решение Католической Церкви, исследовавшей данный вопрос и отказавшейся от его применения к библейским текстам.

Что касается термина «метаистория», нужно заметить, что между православными исследователями нет согласия относительно чётких границ метаистории и истории в Священном Писании. Так, протоиерей Александр Салтыков считает грехопадение пра-родителей (см. Быт. 3) поворотным пунктом, когда метаистория становится историей и надвременное бытие переходит в эмпирическое время⁸³. А у епископа Кассиана (Безобразова) содержание термина «метаистория» значительно шире: он применяет его ко всем библейским сюжетам (ветхозаветным и новозаветным), где есть встреча временного и вечного, поскольку предмет метаистории — теофания.

Подводя итог, следует признать, что вопрос об определении содержания и формы сюжетов Пролога, поднятый впервые отечественными православными философами и богословами в первой половине XX в., остаётся актуальным и пока нерешённым.

Источники

- Eustatius Antiochenus*. De engastrimytho, contra Origenem // Opera quae supersunt omnia / Declerk, ed. Turnhout-Leuven. Brepols, 2002. P. 1–60. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 51).
- Origenes*. Selecta in Genesim // PG. T. 12. Col. 91–145.
- Origenes*. Contra Celsum // PG. T. 11. Col. 651–1632.
- Severianus Gabalensis*. In mundi creationem (homiliae 1–6) // PG. T. 56. Col. 429–500.
- Ориген. О началах; Против Цельса. СПб.: ВІВЛІОПОЛІС, 2008. С. 404–790.
- Евстафий Антиохийский, свт. Рассуждения против Оригена на умозрение о чревоущательнице // Цив. 2012. № 4 (61). С. 119–170.
- Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. М.: Ковчег, 2006. Т. 1.
- Севериан, еп. Гавальский. Шестоднев // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: т. 1–12. СПб.: СПбДА, 1900. Т. 6. Ч. 2. С. 732–818.

83 Салтыков А., прот. О мифологической форме библейского повествования о сотворении мира. С. 14–26.

Тора с комментариями рабби Аврагама ибн-Эзры: в 5 т. / пер. с иврита Д. Сафронов и др. Т. 1. Берешит. М.: Лехаим, 2014. (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).

Литература

- Богородский Я. А.* Начало истории мира и человека по первым страницам Библии. Казань: Центральная типография, 1906.
- Булгаков С. Н.* Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
- Вельгаузен Ю.* Введение в историю Израиля. М.: Либроком, 2017.
- Вышеславцев Б. П.* Миф о грехопадении // Путь. 1932. № 34. С. 3–18.
- Гальбиати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан; М.: Христианская Россия, 1992.
- Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М.: Наука, 1987.
- Грилихес Л., прот.* интервью: «Шестоднев — прикосновение к тайне» [Электронный ресурс]. URL: https://youtu.be/VN4mi_mKuiU (дата обращения: 01.07.2020 г.).
- Леонский Н., прот.* История происхождения небес и земли: опыт истолкования Быт. 1, 1–3, 24 // ЧОЛДП. 1872. Кн. 1. С. 104–124; 153–164; Кн. 2. С. 34–63; 1873. Кн. 3. С. 9–35.
- Иванов Н., прот.* И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология: опыт истолкования книги Бытия (гл. 1–5). Клин: Христианская жизнь, 1999.
- Кассиан (Безобразов), еп.* Принципы православного толкования Слова Божия // Православие и Библия сегодня: сборник статей. Киев: Центр православной книги, 2006. С. 194–216.
- Лаврентьев А. В.* Наследие Мартина Нота в рамках текстологических и литературно-критических исследований Пятикнижия // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. С. 29–47.
- Ла Сор У. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У.* Обзор Ветхого Завета. Одесса: Одесская богословская семинария, 1999.
- Лопухин А. П.* Библейская история в свете новейших исследований и открытий. Ветхий Завет: в 2 т. СПб.: И. Л. Тузов, 1887.
- Лосев А. Ф.* Диалектика мифа: научно-исследовательское издание / сост., подг. текста, общая редакция А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001.
- Малинаускене Н. К.* Греческая приставка *μετά* и ее адаптация в русском языке // Лингвистическая герменевтика. 2005. Вып. 1. С. 133–147.
- Малиновский Б.* Магия, наука, религия. М.: Рефл-бук, 1998.
- Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2006.
- Мень А., прот.* Исагогика: курс по изучению Свящ. Писания: Ветхий Завет. М.: Фонд им. А. Меня, 2003.

- Милитарёв А. Ю.* Воплощенный миф: «Еврейская идея» в цивилизации. М.: Наталис, 2005.
- Мифология Древнего мира / пер. с англ., предисл. И. М. Дьяконова. М.: Наука, 1977.
- Михайлов П. Б.* Тайна истории у Оригена: конфликт интерпретаций // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 1 (56). С. 16–30.
- Нот М.* История Древнего Израиля. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.
- Покровский А. И.* Библейское учение о первобытной религии. Сергиев Посад: СТСЛ, 1901.
- Салтыков А., прот.* О мифологической форме библейского повествования о сотворении мира // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 14–26.
- Скобелев М. А.* Происхождение Пятикнижия: традиция и документальная гипотеза // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 39–51.
- Скобелев М. А., Хангиреев И. А.* Юлиус Велльгаузен и Герман Гункель: методология библейского исследования // БВ. 2019. Т. 33. № 2. С. 17–37.
- Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб.: Ладан, 2009.
- Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад: СТСЛ, 2011.
- Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000.
- Токарев С. А.* Что такое мифология? // ВИРА. 1962. Вып. 10. С. 338–375.
- Флиттнер Н. Д.* Культура и искусство Двуречья и соседних стран. СПб.: изд. им. Н. И. Новикова, 2008.
- Франк-Каменецкий И. Г.* Колесница Иеговы. М.: Лабиринт, 2004.
- Фрезер Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М.: Ермак, 2003.
- Шпиллер В., прот.* Проповеди. Красноярск: Енисейский благовест, 2002.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический проект, 2009.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2017.
- Юнгерс П. А.* Повествование о творении мира и человека в I, II и V главах книги Бытия в отношении к вопросу о происхождении и писателе книги // ПС. 1880. № 4. С. 395–398.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
- Blenkinsope J.* The Pentateuch: an Introduction to the First Five Books of the Bible. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1992.
- Gunkel H.* Mythen und Mythologie in Israel // Religion in Geschichte und Gegenwart / hrsg. F. M. Schiele, L. Zscharnack. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913. Bd. 4. S. 621–632.
- Gunkel H.* Israelitische Literatur // Die Orientalischen Literaturen / hrsg. P. Hinneberg. Berlin; Leipzig: B. G. Teubner, 1906. S. 51–100.
- Gunkel H.* The Legends of Genesis / transl. W. H. Carruth. Chicago (IL): The Open Court Publishing Company, 1901.

- Stählin G.* Mythos [myth] // *Theological Dictionary of the New Testament / abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley.* Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishings Company, 1997. P. 610–614.
- Van Seters J.* The Pentateuch (Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy) // *McKenzie, Steven L. The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues.* 1 ed. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1998. P. 3–49.
- Von Rad G.* Genesis. A Commentary. London: SCM, 1961.
- Westermann C.* Genesis 1–11: A Commentary / translated by J. Scullion. Minneapolis (MN): Augsburg Publishing House, 1984.

Prologue to Genesis (1, 1–11, 26): Prophetic Revelation, History, Myth or Metahistory? Prologue to Genesis (1, 1–11, 26): Prophetic Revelation, History, Myth or Metahistory?

Mikhail A. Skobelev

PhD in Theology

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

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

Associate Professor of the Department of Biblical Studies
of St. Tikhon's Orthodox Universit

6/1 Likhov pereulok, Moscow 127051, Russia

mskobelev@mail.ru

For citation: Skobelev, Mikhail A. "Prologue to Genesis (1, 1–11, 26): Prophetic Revelation, History, Myth or Metahistory?" *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 17–46 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.001

Abstract. The article deals with the theology, composition and literary form of the narrations which constitute the prologue part of the book of Genesis (1, 1–11, 26). During the second half of the 19th and at the turn of the 20th cent., following the emergence of the Documentary hypothesis as well as the comparison of the Holy Scripture with the newly-discovered literary monuments of Ancient Near East, the greater part of the narrations that constitute the Prologue were labeled myths and ancient Hebrew folklore (J. Wellhausen, H. Gunkel, J. Frazer). In addition to the then detected Near Eastern parallels, this new attitude towards the narrations of the Prologue was fostered by its lack of a clearly expressed historical dedication and the symbolic form of their exposition. Defending the traditional view of the Prologue as sacred history and prophetic revelation, bishop Kassian (Bezobrazov) proposed to consider all the biblical narrations that contain theophanies as metahistorical. Archpriest Sergey Bulgakov, A. F. Losev and B. P. Vysheslavtsev, who analyzed the phenomenon of myth-making, called the Biblical narration of the origins of the world a myth, but in a sense different from that proposed by Gunkel and Frazer. They have founded a new and

positive conception according to which a myth is not fiction but rather a kind of reality based upon mystical experience. The author of the article analyzes each of the terms enumerated – «history», «myth», «metahistory» – in their use relating them to the Prologue; he also examines the possibility of their harmonizing with the traditional ecclesiastical view of this part of the book of Genesis.

Keywords: Prologue, the book of Genesis, history, myth, metahistory, prophetic revelation, anthropomorphisms, genealogy, (literary) genre, source, etiology, Yahwist, Priestly source.

References

- Blenkinsope J. (1992) *The Pentateuch: an Introduction to the First Five Books of the Bible. The Anchor Bible Reference Library*. New York: Doubleday.
- Bulgakov S. N. (1994) *Svet nevechernij: Sozercanija i umozrenija [Non-Evening Light: Contemplations and Speculations]*. Moscow: Respublika (in Russian).
- Declerk (ed.) (2002) “Eustatius Antiochenus. De engastrimytho, contra Origenem”, in Idem. *Opera quae supersunt omnia*. Turnhout; Leuven: Brepols, pp. 1–60. (Corpus Christianorum Series Graeca; 51).
- D’jakonov I. M. (ed.) (1977) *Mifologija Drevnego mira [Mythology of the Ancient World]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Flittner N. D. (2008) *Kul’tura i iskusstvo Dvurech’ja i sosednih stran [Culture and Art of the Two Rivers District and Neighboring Countries]*. Saint-Petersburg: Izd-vo im. N. I. Novikova (in Russian).
- Frank-Kameneckij I. G. (2004) *Kolesnica Jegovy [Jehovah’s Chariot]*. Moscow: Labirint (in Russian).
- Frezer D. (2003) *Fol’klor v Vethom Zavete [Folklore in the Old Testament]*. Moscow: Ermak (in Russian).
- Gal’biati Je., P’jacca A. (1992) *Trudnye stranicy Biblii (Vethij Zavet) [Difficult Pages of the Bible (Old Testament)]*. Milan; Moscow: Hristianskaja Rossija (in Russian).
- Golosovker Ja. Je. (1987) *Logika mifa [The Logic of Myth]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Grilihes L., prot. (2020) *Interv’ju: “Shestodnev — prikosnovenie k tajne” [Interview: “The Hexaemeron — Contact with the Mystery”]*, available at: URL: https://youtu.be/VN4mi_mKuiU (01.07.2020) (in Russian).
- Ivanov N., prot. (1999) *I skazal Bog... Biblejskaja ontologija i biblejskaja antropologija: opyt istolkovanija knigi Bytija (gl. 1–5) [And God said ... Biblical Ontology and Biblical Anthropology: the Experience of Interpreting the Book of Genesis (Chapters 1–5)]*. Klin: Hristianskaja zhizn’ (in Russian).
- Jaspers K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii [Meaning and Purpose of the History]*. Moscow: Politizdat (in Russian).
- Jeliade M. (2009) *Istorija very i religioznych idej. Ot kamennogo veka do jelevsinskih misterij [History of Faith and Religious Ideas. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries]*. Moscow: Akademicheskij proekt (in Russian).

- Jeliade M. (2017) *Aspekty mifa [Aspects of the myth]*. Moscow: Akademicheskij proekt (in Russian).
- Kassian (Bezobrazov), ep. (2006) "Principy pravoslavnogo tolkovanija Slova Bozhija" ["Principles of Orthodox Interpretation of the Word of God"], in *Pravoslavie i Biblija segodnja: sbornik statej [Orthodoxy and the Bible Today: a Collection of Articles]*. Kiev: Centr pravoslavnoj knigi, pp. 194–216 (in Russian).
- La Sor U. S., Habbard D. A., Bush F. U. (1999) *Obzor Vethogo Zaveta [Review Of The Old Testament]*. Odessa: Odesskaja bogoslovskaja seminarija (in Russian).
- Lavrent'ev A. V. (2020) "Nasledie Martina Nota v ramkah tekstologicheskikh i literaturno-kriticheskikh issledovanij Pjatkizhija" ["The Heritage of Martin Noth in the Framework of Textual and Literary-Critical Studies of the Pentateuch"]. *Vestnik PSTGU 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, issue 89, pp. 29–47 (in Russian).
- Losev A. F. (2001) *Dialektika mifa: nauchno-issledovatel'skoe izdanie [Dialectics of Myth: a Research Publication]*. Moscow: Mysl', 2001 (in Russian).
- Malinauskene N. K. (2005) "Grecheskaja pristavka μετά i ee adaptacija v russkom jazyke" ["The Greek Prefix μετά and its Adaptation in Russian"], in *Lingvisticheskaja germenevtika [Linguistic Hermeneutics]*, issue 1. Moscow: Prometej, pp. 133–147 (in Russian).
- Malinovskij B. (1998) *Magija, nauka, religija [Magic, Science, Religion]*. Moscow: Refl-buk (in Russian).
- Meletinskij E. M. (2006) *Pojetika mifa [Poetics of Myth]*. Moscow: Vostochnaja literatura (in Russian).
- Men' A. (2003) *Isagogika: kurs po izucheniju Svjashh. Pisanija: Vethij Zavet [Isagogics: Course on the Study of the Holy Scriptures: the Old Testament]*. Moscow: Fond im. A. Menja (in Russian).
- Mihajlov P. B. (2014) "Tajna istorii u Origena: konflikt interpretacij" ["The Mystery of History in Origen: the Conflict of Interpretations"]. *Vestnik PSTGU II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, issue 1 (56), pp. 16–30 (in Russian).
- Militarjov A. Ju. (2003) *Voploshhennyj mif: "Evrejskaja ideja» v civilizacii [Myth Incarnate: The "Jewish idea" in Civilization]*. Moscow: Natalis (in Russian).
- Nikiforov M. V. (ed.) (2012) "Evstafij Antiohijskij, svt. Rassuzhdenija protiv Origena na umozrenie o chrevoveshhatel'nicе" ["Eustathius of Antioch, Saint. Arguments Against Origen on the Ventriloquist's Speculation"]. *Cerkov' i vremja*, no. 4 (61), pp. 119–170 (in Russian).
- Not M. (2014) *Istorija Drevnego Izrailja [History of Ancient Israel]*. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin (in Russian).
- Safronov D. et al. (eds.) (2014) *Tora s kommentarijami rabbi Avragama ibn-Jezry: in 5 vols. [Torah with commentary by Rabbi Avraham Ibn Ezra: in 5 vols.]*. Moscow: Lehaim (Biblioteka evrejskikh tekstov. Pervoistochniki), vol. 1 (in Russian).
- Saltykov A. (2008) "O mifologicheskoi forme biblejskogo povestvovanija o sotvorenii mira" ["On the Mythological Form of the Biblical Account of the Creation of the World"]. *Vestnik PSTGU 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, issue 2(22), pp. 14–26 (in Russian).
- Shpiller V. (2002) *Propovedi [Sermons]*. Krasnoyarsk: Enisejskij blagovest (in Russian).

- Skobelev M. A. (2019) "Proishozhdenie Pjaticknizhija: tradicija i dokumental'naja gipoteza" ["The Origin of the Pentateuch: Tradition and Documentary Hypothesis"]. *Bogoslovskij vestnik*, vol. 32, no. 1, pp. 39–51 (in Russian).
- Skobelev M. A., Hangireev I. A. (2019) "Julius Vell'gauzen i German Gunkel': metodologija biblejskogo issledovanija" ["Julius Wellhausen and Hermann Gunkel: a Methodology for Biblical Research"]. *Bogoslovskij vestnik*, vol. 33, no. 2, pp. 17–37 (in Russian).
- Sorokin A. (2009) *Vvedenie v Svjashhenoe Pisanie Vethogo Zaveta* [Introduction to the Holy Scriptures of the Old Testament]. Saint-Petersburg: Ladan (in Russian).
- Stählin G. (1997) "Mythos [myth]", in *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishings Company, pp. 610–614.
- Tantlevskij I. R. (2000) *Vvedenie v Pjaticknizhie [Introduction to the Pentateuch]*. Moscow: RGGU (in Russian).
- Tokarev S. A. (1962) "Chto takoe mifologija?" ["What is Mythology?"]. *Voprosy istorii, religii i ateizma*, issue 10, pp. 338–375 (in Russian).
- Van Seters J. (1998) "The Pentateuch (Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy)", in Steven L. McKenzie (ed.) *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, pp. 3–49.
- Vell'gauzen Ju. (2017) *Vvedenie v istoriju Izrailja [Introduction to the History of Israel]*. Moscow: Librokom (in Russian).
- Von Rad G. (1961) *Genesis. A Commentary*. London: SCM.
- Vysheslavcev B. P. (1932) "Mif o grehopadenii" ["The Myth of the Fall into Sin"]. *Put'*, no. 34, pp. 3–18 (in Russian).
- Westermann C. (1984) *Genesis 1–11: A Commentary* / translated by J. Scullion. Minneapolis (MN): Augsburg Publishing House.

ДОКУМЕНТАЛЬНАЯ ГИПОТЕЗА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ГЕРХАРДА ФОН РАДА¹

Илья Александрович Хангиреев

начальник научно-административного отдела
богословского факультета ПСТГУ
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
khangireev.ilya@gmail.com

Для цитирования: Хангиреев И. А. Документальная гипотеза происхождения Пятикнижия в творчестве Герхарда фон Рада // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 47–70. DOI: 10.31802/GV.2020.38.3.002

Аннотация

УДК 277

Данная статья посвящена роли документальной гипотезы в богословии выдающегося немецкого лютеранского богослова и библеиста прошлого века Герхарда фон Рада (1901–1971 гг.). Прежде всего, даётся краткая история документальной гипотезы и основные воззрения предшественников фон Рада (Ю. Велльгаузен, Г. Гункель, А. Альт). Далее приводится обзор и критический анализ основных сочинений фон Рада, имеющих отношение к данной гипотезе: его первой «программной» статьи «Формально-историческая проблема Шестикнижия», комментариев на книги Бытия и Второзакония и первого тома фундаментального труда «Богословие Ветхого Завета». Поскольку объём данных произведений весьма велик, а объём статьи ограничен, здесь разбираются только наиболее важные, яркие и спорные тезисы фон Рада. Затем даётся общая оценка его творчества при одновременном сопоставлении с традиционным православным подходом. В приложении к статье содержится таблица разбиения текста Пятикнижия по источникам, согласно фон Раду, которая может быть полезна при сравнении его воззрений с идеями других представителей документальной гипотезы.

1 Статья подготовлена в рамках научного проекта «Документальная гипотеза в контексте современных теорий происхождения Пятикнижия», поддерживаемого Фондом развития ПСТГУ.

Автор статьи приходит к выводу, что фон Рад действительно был выдающимся библеистом и богословом своего времени, активно использовал выводы документальной гипотезы, при этом сам почти не был в ней новатором по сравнению с предшественниками. В целом результаты его научного творчества представляются интересными и важными для исследователей Ветхого Завета, однако во многом спорными как с точки зрения других современных библеистов, так и с позиции православной библеистики.

Ключевые слова: библеистика, библейское богословие, Герхард фон Рад, документальная гипотеза, Пятикнижие, Шестикнижие, девтерономическая история, библейская критика, Элохист, Яхвист, священнический кодекс, Девтерономист.

Герхард фон Рад родился в Нюрнберге в 1901 г. Образование получил на богословском факультете Тюбингенского университета, затем преподавал в университетах Лейпцига (с 1930 г.), Йены, Гёттингена и Тюбингена, в общей сложности с 1930 по 1967 г. В Лейпциге он познакомился с выдающимся библеистом профессором Альбрехтом Альтом (1883–1956), который оказал значительное влияние на научные представления Рада. Скончался Герхард фон Рад в Гейдельберге в 1971 г. На русский язык его работы, насколько нам известно, никогда не переводились.

Фон Рад написал множество сочинений, основными из которых являются капитальный двухтомный труд «Богословие Ветхого Завета» (1957), комментарии на книги Бытия (1953) и Второзакония (1964) и многочисленные статьи. Кроме этого, он, как и многие другие профессора германских богословских факультетов, являлся лютеранским пастором и считался талантливым проповедником. Некоторые его проповеди на новозаветную тематику были опубликованы и удостоились исследований. Изданы они были посмертно в 1972 г. Также фон Рад оказал определённое влияние на последующее протестантское богословие истории (особенно в части типологического и исторического толкования Библии), например, на такого известного теолога, как В. Панненберг².

Как и большинство западных библеистов XX в., фон Рад был явным сторонником так называемой документальной гипотезы и находился под её большим влиянием. Кроме того, его представления об этой гипотезе были весьма мало изучены даже зарубежными авторами, поэтому наше исследование представляется весьма актуальным. Краткую историю данной гипотезы мы постараемся сейчас привести³.

Хотя вопросы о происхождении Пятикнижия возникали уже у средневековых еврейских экзегетов (Авраам ибн Эзра и др.), но всерьёз этим вопросом задались в XVIII в. немецкий богослов Х. Б. Виттер

2 Это не относится к теме нашей статьи, но подробно изложено в данной работе: *Лаврентьев А. В.* Историческая концепция в теологии Вольфхарта Панненберга. Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. М., 2015. С. 27–35.

3 Более подробно историю данной гипотезы можно прочитать, например, в статье: *Скобелев М. А.* Происхождение Пятикнижия: традиция и документальная гипотеза // БВ. 2019. № 1 (32). С. 39–51; также в книгах: *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 35–80; *Он же.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб, 2005. С. 306–318.

(1683–1715)⁴ и французский врач Жан Астриук (1684–1766)⁵. Независимо друг от друга они пришли к выводу, что изначально существовали два источника Книги Бытия, которые Астриук назвал Элохистом и Яхвистом согласно употреблению имён Божиих Элохим (’Elohim, в русском переводе обычно «Бог») и Яхве (yhwēh, ранее произносимое как «Иегова», в русском переводе обычно «Господь»). Немецкий учёный Иоганн Эйхгорн (1752–1827)⁶ был сторонником Астриука и старался развить эту гипотезу, выделяя ещё один источник — Священнический кодекс. Эта модель возникновения Книги Бытия называется *старой документальной гипотезой*.

В XIX в. эта гипотеза стала очень активно разрабатываться, в основном, немецкими библеистами. Вильгельм де Ветте (1780–1849)⁷ выделил Второзаконие как отдельный источник. Эдуард Ройсс (1804–1891)⁸ и К. Х. Граф (1815–1869)⁹ в то же время занимались датировкой Священнического кодекса. Сейчас эти основные источники обычно обозначаются латинскими буквами E (Элохист), Y или J (Яхвист), P (Священнический кодекс, от немецкого термина *Priesterschrift*) и D (Второзаконие, от латинского названия этой книги *Deuteronomium*). Главным систематизатором и популяризатором этой теории четырёх источников, называемой *новой документальной гипотезой*, стал Юлиус Велльгаузен (1844–1918). Его книга «Введение в историю Израиля»¹⁰ сразу стала пользоваться большим успехом. Главным учеником Велльгаузена считается Герман Гункель (1862–1932), который, однако, немного сместил акценты исследования в область фольклористики и более интересовался не письменными источниками, а дописьменным этапом народного творчества и называл исходные формы библейских повествований мифами,

4 Witter H. B. Iura Israelitarum in Palaestina terra. [S. l.], 1711.

5 Astruc J. Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genese: avec des remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures. Bruxelles, 1753.

6 Eichhorn J. G. Einleitung in das Alte Testament. Leipzig, 1780–1783. Bd. 1–5.

7 De Wette W. L. Die Schriften des Alten Testaments. Heidelberg, 1809. Bd. 1.

8 Reuss E. Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments. Braunschweig, 1881.

9 Graf K. H. Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs // Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments. Halle, 1867. Bd. 1. S. 466–477.

10 Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin, 1883. Через некоторое время был издан русский перевод, выполненный Н. М. Никольским, будущим известным советским востоковедом: Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля. СПб, 1909.

сагами и сказками¹¹. Далее, одним из основных исследователей Пятикнижия первой половины XX в. был Альбрехт Альт (1883–1956). Его учениками были Герхард фон Рад и Мартин Нот (1902–1968).

Стоит также упомянуть, что документальная гипотеза всё же не пользовалась абсолютной поддержкой среди библеистов. В качестве одного из немногих её научных критиков можно назвать еврейско-итальянского учёного Умберто Кассуто. К сожалению, на русский язык его труды не переведены, и вообще они остаются труднодоступными¹².

Фон Рад был сторонником гипотезы Шестикнижия. Она состоит в том, что все первые шесть книг Ветхого Завета (от Бытия до Книги Иисуса Навина) имеют одинаковое происхождение. С этим связана ещё одна теория — девтерономическая. Согласно ей источники Второзакония повлияли на последующие исторические книги Ветхого Завета. Однако, в отличие от Нота, который больше интересовался исторической стороной, фон Рад был, в первую очередь, богословом¹³. Также его отличает от Нота то, что он не считал девтерономическую историю произведением одного автора, но полагал, что различные авторы этих книг находились под влиянием Второзакония. Кроме того, Нот был сторонником гипотезы Четверокнижия, при этом он отделял Второзаконие от Торы, относя первое к девтерономической истории¹⁴. Вместе с тем Нот заимствовал у фон Рада некоторые идеи, например, о важности и особом статусе Синайского откровения (см. ниже).

- 11 Разумеется, здесь не стоит понимать эти термины в вульгарном смысле, в котором мы сегодня называем мифами и сказками различные выдумки с целью обмана и т.п. Гункель и его последователи употребляли эти слова как литературоведческие термины и не отрицали священного характера библейских повествований. Подробнее с воззрениями Велльгаузена и Гункеля можно ознакомиться в данной статье: *Скобелев М. А., Хангиреев И. А.* Юлиус Велльгаузен и Герман Гункель: методология библейского исследования // БВ. 2019. № 2 (33). С. 17–37.
- 12 Тем не менее, недавно появилась статья, анализирующая воззрения Кассуто: *Фридман И. А.* Умберто Кассуто как критик документальной гипотезы происхождения Пятикнижия // БВ. 2019. № 4 (35). С. 17–37.
- 13 Это же подчёркивается и в одном из немногих упоминаний фон Рада в отечественной литературе: *Мень А., прот.* Рад, Герхард фон // *Он же.* Библиологический словарь. http://yakov.works/spravki/4_faith_bible/bibleists/1971rad.html.
- 14 Подробно о воззрениях М. Нота на Пятикнижие изложено в данной статье: *Лаврентьев А. В.* Наследие Мартина Нота в рамках текстологических и литературно-критических исследований Пятикнижия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. М., 2020. Вып. 89. (В печати).

Первой важной работой Г. фон Рада было сочинение под названием «Формально-историческая проблема Шестикнижия»¹⁵. Главная тема этого труда — синайское откровение и его место в Шестикнижии. В результате исследования автор приходит, в первую очередь, к выводам о богословской ориентации источников Шестикнижия. По его мнению, Яхвист мало интересовался проблемами культа и завоеванием земли обетованной. Главным для него был Промысл Господа о всех сферах человеческой жизни. Поскольку фон Рад датировал Яхвиста X в. до Р. Х., он также считал, что достижения в царствование Давида оказали влияние на этого автора и подтвердили действие Промысла Божия. Что касается Элохиста, то главный вопрос заключается в том, когда именно начинается его повествование. По мнению фон Рада, в текущем тексте Бытия он начинается с Быт. 15 (обетование Аврааму о потомстве), но совершенно не очевидно, что изначально в этом источнике не было предшествующего текста. Элохист был более привязан к текущей традиции и менее, чем Яхвист позволял себе нечто оригинальное. Священнический кодекс, по его мнению, возник во время восстановления культа при Ездre, и его авторы стремились к восстановлению дополненного богослужения и прочих традиций. Книгу Второзакония он делит на четыре части: историческое описание событий на Синае и связанный с этим паренетический (т.е. наставительный) материал (Втор. 1–11), чтение Закона (12 — 26, 15), запечатывание завета (26, 16–19) и благословения и проклятия (27–34). Он также подчёркивает, что в этой книге часто употребляется слово «сегодня» (*hywm*) и считает, что автор книги, таким образом, хотел актуализировать её содержание для современников, а также что книга является продуктом долгого процесса кристаллизации различного материала, в том числе культовых практик. Как отмечает Э. Николсон, эта работа фон Рада сильно снизила стремления к фрагментации Пятикнижия и с этого момента, в частности, историю синайских событий большинство исследователей стало считать цельным повествованием, хоть и независимым изначально от других частей Пятикнижия¹⁶.

15 *Von Rad G.* Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. Stuttgart, 1938. Англ. пер.: *Von Rad G.* The Problem of the Hexateuch // *Idem.* The Problem of the Hexateuch and Other Essays. Edinburgh; London, 1966. P. 1–93.

16 *Nicholson E.* The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen. Oxford, 1998. P. 63–66.

Следующим крупным сочинением Г. фон Рада был *комментарий на книгу Бытия*, первоначально изданный в трёх томах¹⁷ и затем многократно переиздававшийся¹⁸. Здесь учёный наиболее полно изложил свои представления о происхождении и характеристиках источников книги Бытия. Как и его предшественники (Гункель, Альт и др.), фон Рад считал, что материал будущих текстов Пятикнижия изначально содержался в устных народных преданиях, имевшихся в виде саг и т.п. ещё в догосударственный период существования еврейского народа. Первым из основных источников был Яхвист, который уже задал форму всему будущему Шестикнижию и совершил основной труд по собиранию разрозненных народных преданий и включению их в общую историю завоевания земли обетованной. В частности, по мнению фон Рада, именно Яхвист включил историю о синайских событиях в общебиблейский контекст. При этом главной особенностью этого источника был его индивидуальный художественный стиль, любовь к ярким и интересным историям, например, знакомство Исаака и Ревекки, история Иуды и Фамари и др. Также важным является большее внимание Яхвиста к конкретным личностям, а не ко всему человечеству или народу, то есть его более персоналистическая направленность. Необходимо отметить, что у фон Рада, в отличие, например, от Гункеля, Яхвист был не только собирателем, но и творческим редактором материалов. Фон Рад был убеждён, что Яхвист возник во время царствования Соломона, и этот период он называет Просвещением для еврейского народа. При этом Р. Уайбру справедливо отмечает, что такое предположение не было им никак доказано¹⁹. Впоследствии один из ведущих современных исследователей документальной гипотезы Джон ван Сетерс перенесёт Яхвиста на гораздо более позднее время — VI в.²⁰

Элохиста фон Рад датирует VIII в. до Р. Х. Его повествование носит менее яркий характер, чем у Яхвиста. Священнический кодекс — самый поздний источник, созданный многими поколениями священников. Его авторы вообще не интересовались художественной

17 Von Rad G. Das erste Buch Mose: Genesis. Göttingen, 1949–1953. Bd. 1–3. Англ. пер.: Von Rad G. Genesis: a Commentary. Revised Edition. London, 1972.

18 В частности, с 1953 по 1964 гг. были выпущены семь изданий этого комментария на немецком языке. Английский перевод также издавался несколько раз.

19 Whybry R. N. The Making of Pentateuch: A Methodological Study. Sheffield, 1994. P. 48.

20 Различия в понимании датировки Яхвиста фон Радом и ван Сетерсом обсуждаются, например, здесь: Sparks K. L. Genre Criticism // Methods for Exodus / ed. T. B. Dozeman. Cambridge, 2010. P. 55–94.

стороной повествования и стремились только зафиксировать учение. Такое внимание к художественной стороне, которое фон Рад уделял при изучении источников Пятикнижия, как считает Ж.-Л. Ска, свидетельствует о том, что фон Рад находился под влиянием романтизма, поскольку для него была, в первую очередь, важна литературная, художественная ценность текстов²¹.

Этот комментарий показывает, в числе прочего, что фон Рад был достаточно объективен и осторожен в своих рассуждениях по сравнению с многими другими сторонниками библейской критики. Особенно ярко это видно на примере комментария к Быт 14, где речь идёт о войне нескольких царей друг с другом. Там перечисляются имена этих царей, среди которых нет имени царя города Белы (Сигора). Многие критики сочли бы этот рассказ обычным вымыслом, но фон Рад здесь совершенно здраво рассуждает, что если бы кто-то решил просто выдумать эту историю, то почему бы ему не придумать и имя этого царя? А раз его в тексте нет, то, скорее всего, оно отсутствовало и в подлинном древнем источнике, откуда составитель книги и взял эту историю.

С другой стороны, фон Рад не отказывался от критических суждений о подлинности некоторых сюжетов Пятикнижия. Например, он считает, что история о переименовании Аврама в Авраама (Быт. 17) — это плод вымысла редактора Яхвиста, отсутствующий в исходном предании и у самого Яхвиста, у которого этот персонаж изначально назывался Авраамом. Другое обетование Аврааму (Быт. 13, 14–16) также не содержалось в предании, и было взято, как выражается фон Рад, из пророческого вдохновения Яхвиста.

Ещё одним важным фактором можно считать, что фон Рад часто обращался к Псалтири как к ещё одному ключевому источнику древнееврейских преданий. Например, при анализе повествования о сотворении мира в Быт. 1–2 он указывает на параллели в Пс. 18, 2 (где есть упоминание небесного свода (rq')), а также, конечно, Пс. 103 и т.п.

К сожалению, так как исследование документальной гипотезы не было самоцелью для фона Рада, он не указывал происхождение всех отрывков книги Бытия (как и других книг Шестикнижия) или потому, что затруднялся сделать вывод по некоторым отрывкам, или потому, что не считал это достаточно важным. Поэтому полную картину его распределения текста по источникам мы привести не можем, но по книге Бытия мы составили таблицу, которая приводится в конце статьи.

21 Ska J.-L. Introduction to Reading the Pentateuch. Winona Lake (IN), 2006. P. 120.

Почти одновременно Г. фон Рад занимался и *книгой Второзакония*. Вначале он выпустил сборник статей²², а позже — полный комментарий на эту книгу²³. Автор считает, что Второзаконие не было кодификацией Божественного права, но скорее проповедью заповедей. Многие из его постановлений не были новыми, однако они были сделаны более актуальными для аудитории. Некоторые отдельные заповеди фон Рад считает присущими именно самому Второзаконию, так как они отсутствовали в прежнем предании, например 13, 7–19 (об идолослужении), 18, 9–14 (о запрете почитания ханаанских богов), 19, 1–13 (о городах-убежищах), 21, 15–17 (о порядке наследования), 21, 18–22 (о наказании за непослушание родителям), 22, 13–29 (о нарушении целомудрия), 24, 1–4 (о разводе), 25, 1–3 (о телесном наказании) и 25, 5–10 (о законе левирата). Кроме того, особый материал Второзакония (т.е. новый по сравнению с другими книгами) происходит из разных периодов, в том числе из времён уже после некоторых пророков. Фон Рад, например, считал очевидным, что обличение идолопоклонства указывает на влияние пророков (при этом у него не идёт речь о конкретных заимствованиях из известных нам пророческих книг). Можно отметить, что эта идея нашла продолжение у других исследователей: например, Дж. Маулинберг даже упрекал фон Рада в том, что он недостаточно внимания уделил влиянию пророков на Второзаконие²⁴. Также фон Рад считал, что праздник Пасхи в итоговом виде, как он представлен в Пятикнижии, на самом деле имеет двоякое происхождение: праздник древнеизраильских семейных союзов соединился с хананейским праздником опресноков. Иногда автор Второзакония пытался перетолковать старые культовые предписания в духовном смысле, к этому фон Рад относит, например, выражение «обрезание сердца» в Втор. 30, 6.

Отличие Второзакония от священнического кодекса, состоит, по его мнению, в том, что последний является компендиумом, созданным внутри священнической традиции, а Второзаконие более разнообразно по происхождению: в него включены постановления, созданные судьями, сидящими у ворот города, древние традиции и обычаи, унаследованные со времён завоевания Ханаана, поэтому

22 Von Rad G. Deuteronomium-Studien. Göttingen, 1948. Англ. пер.: Von Rad G. Studies in Deuteronomy. London, 1953.

23 Von Rad G. Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium. Göttingen, 1964.

24 См.: Lalleman de Winkel H. Jeremiah in Prophetic Tradition. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions. Leuven, 2000. P. 56.

Второзаконие можно считать более ранним произведением. Самой близкой частью к Второзаконию фон Рад считает отрывок Лев. 17–26, традиционно называемый Кодексом святости. Он состоит из инструкций для священников и постановлений для народа, чередующихся друг с другом. Изначально это были чьи-то частные постановления, которым затем было присвоено авторство Самого Бога для авторитетности, что выражается, например, в часто повторяемой в этом отрывке формуле 'nu YHWH — «Я Господь» (например, в 18, 1; 18, 5; 19, 10; 19, 18 и т.д.).

Важным понятием для фон Рада, как, например, и для М. Нота, была *амфиктиония*. Он уточняет, что это было не религиозное объединение для принесения жертвоприношений и слушания Божиих заповедей, а, скорее, объединение племён, связанное как общими религиозными, так и политическими целями²⁵. И всю эпоху Судей он считает как раз периодом существования израильского амфиктиония. Во Втор. 20–25 большой объём текста посвящён вопросам ведения войны, эти отрывки имеют достаточно древнее происхождение. Фон Рад полагает, что в период завоевания Ханаана, описываемого в книгах Иисуса Навина и Судей, военные действия осуществлялись в основном отдельными племенами, но затем, в том числе во Второзаконии, эти события были показаны как единые действия всей израильской амфиктионии.

И наконец, последним крупным сочинением Г. фон Рада был двухтомник под названием «Богословие Ветхого Завета». Нас интересует его первый том, посвящённый Шестикнижию²⁶. Мы постараемся перечислить самые главные и интересные тезисы автора. В этом томе автор пишет, что само по себе сочетание двух древних источников (Яхвиста и Элохиста) уже можно считать богословской интерпретацией со стороны составителя. Во введении становится ясна его достаточно критическая позиция: уж если она проявляется у него даже по отношению к достоверности евангельской истории²⁷, то тем более это понятно и в отношении истории синайских событий, которая

25 *Von Rad G. Studies in Deuteronomy. P. 45.*

26 *Von Rad G. Theologie des Alten Testaments. München, 1957. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. Англ. пер.: Von Rad G. Old Testament Theology. London, 1975. Vol. 1: The Theology of Israel's Historical Traditions. Второй том посвящён пророческим книгам и поэтому не относится к нашей теме.*

27 См., например: *Von Rad G. Old Testament Theology. P. 5.* («Стало очевидно, что структура [Евангелия] не может считаться исторически достоверным представлением жизни Иисуса»).

фон Радом считается не записью истории, а отражением культовых традиций. Что касается самого понятия «Израиль», то фон Рад считает, что это имя как название народа появилось только при вторжении в Ханаан, поэтому данный термин в Исх. 6, 1 является анахронизмом. Такого же мнения, кстати, придерживается и М. Нот. Мы не можем достоверно знать о религии предшественников Моисея. Вероятно, разные группы племён — предки будущих израильтян — почитали Бога Авраама, Исаака и Иакова, а потом их предания были объединены. Также разные группы относились к потомкам Лии и Рахили, откуда, собственно, и произошли двенадцать колен, которые именуются фон Радом также кланами амфикинии, объединившимися в итоге вокруг почитания Ковчега. Дальнейший процесс фон Рад называет *хананеизацией яхвизма* и считает, что она проходила на севере быстрее, чем на юге. Второзаконие не упоминает кланы в амфикинии, значит, они уже не рассматривались как отдельные группы к моменту составления этой книги. Традиция патриархов и Исхода, по его мнению, происходит с севера, а Иерусалима — с юга. Яхвист появился примерно в то же время, что истории о Давиде (1 Цар. — 3 Цар. 2)²⁸. С развитием израильского государства харизматическое лидерство постепенно терялось, политика и военное дело становились всё более секулярными, а пророки благодаря своей харизме пытались вернуть религиозный характер политики. Свящ. кодекс не рассматривал Моисея как пророка или харизматическую личность. Моисей передаёт Иисусу Навину не харизму, а должность лидера, таким образом, можно сказать, что личность Моисея была уникальной.

Фон Рад считал, что имеют место две разные картины истории Израиля: одна, «реконструированная» современной критической наукой, и другая, «традиционная», созданная верой Израиля. При этом обе имеют право на существование. Откровение в Ветхом Завете состояло из отдельных актов за долгое время. Девтерономист видел центр истории Израиля в строительстве Храма. Хронист (т.е. автор книг Паралипоменон) опирался на Девтерономиста. Для Элохиста главной была история спасения. Древнейшим пониманием Яхве было представление о Боге, выведшим Израиль из Египта, что сохранилось во Втор. 5, 6.

Ещё фон Рад говорит о связи Священнического кодекса с некоторыми относительно поздними книгами, например с повествованием

28 Как уже было сказано выше, достаточного доказательства автор не приводит.

о творении мира: примерно в одно время оно появилось в Быт 1, у Девтеро-Исаии (Ис. 45), в Псалтири (Пс. 103 и др.). Кроме того, он замечает, что в литературе мудрости тема творения стало занимать больше места (например, в Притч. 8, Иов. 38). Отличие повествования Яхвиста о сотворении мира заключается также в том, что в Быт. 2 речь идёт о малом участке земли (т.е. рае), а не обо всём мире, как в Быт. 1. Изначально истории Яхвиста были независимы друг от друга. Поздний Израиль проецировал свои богословские взгляды на эпоху патриархов. Автор признаёт, что трудно найти обоснование каждому использованию имени Бога (Яхве или Элохим), то есть что, возможно, традиционная разбивка текста по источникам (Яхвист и Элохист) не так уж очевидна. Он указывает также, что такие важные библейские имена Бога, как *šdy* (Всемогущий) и *ʾlywn* (Всевышний) ещё более древние. Откровение на Синае (Исх. 19–31) — самый большой сборник традиций в Ветхом Завете, привязанных к одному событию. До и после него были события в Кадеше, то есть синайская история была как бы вставлена в них. Фон Рад полагал, что Второзаконие скорее северного происхождения («израильского»), а священнический кодекс — южного («иудейского»). У него есть даже такое неожиданное мнение (очевидно, взятое от кого-то из предыдущих исследователей), что Пасха была изначально праздником защиты скота от демонов, а потом ей был придан смысл, объединяющий её с общей историей Шестикнижия (об этом он уже отчасти писал ранее).

При обзоре книг Исход, Левит и Числа фон Рад даёт ещё другие важные характеристики источников. Для Яхвиста и Элохиста главным в странствовании по пустыне была череда кризисных ситуаций, а для Священнического кодекса — постановления, данные в этот период. Для Яхвиста Моисей — простой пастух, которому Господь дал откровение, отчего он стал известен людям, а у Элохиста Моисей имеет более самостоятельную роль. Для Элохиста было важно соединить Бога предков с яхвизмом. Моисей у Элохиста действует более самостоятельно. Очень вероятно, что Элохист был представителем ранних пророческих кругов. Самая главная интерпретация Шестикнижия дается в Нав. 21, 43–45 и Нав. 23, 14 (о том, что все обещания Бога о земле обетованной исполнились).

В этом сочинении, как и в прочих, фон Рад старался в большинстве случаев исходить из самого текста Библии, а не из каких-либо отвлечённых теорий, не считая, собственно, документальной гипотезы. В этом заключается его основная методология.

Далее в этом томе говорится об исторических книгах (в главе «Израиль помазанный») и учительных книгах, главным образом о Псалтири и книге Иова (в главе «Израиль до Яхве»)²⁹, которые уже не относятся к нашей теме.

Вопрос об актуальной оценке всех перечисленных идей Г. фон Рада с позиции современной православной библеистики достаточно сложный. Постараемся сначала суммировать основные факты. Во-первых, фон Рад *не был новатором* в развитии документальной гипотезы как таковой, но использовал выводы её сторонников для своих богословских исследований. Во-вторых, фон Рад *не был радикальным критиком* и признавал священный характер библейских текстов. В-третьих, однако, он в то же время *охотно признавал* результаты библейской критики, главным образом документальной гипотезы, а также, как видно из приведённой нами цитаты, результаты критики Нового Завета, и *не считал проблемой признание исторической недостоверности* определённой части библейской истории (как Ветхого, так и Нового Завета). Именно в этом, на наш взгляд, состоит главная проблема в оценке взглядов фон Рада.

В связи с этим стоит отметить проблематичный статус Документальной гипотезы в целом с объективной точки зрения. Сейчас в западной науке она по умолчанию считается полноценной научной теорией, по крайней мере, по сравнению с традиционными (христианскими и иудейскими) «наивными» представлениями об авторстве библейских книг. Однако, на наш взгляд, здесь присутствует фундаментальная методологическая ошибка. Вся современная «рационалистическая» библеистика исходит из предпосылки, можно даже сказать аксиомы, что библейские книги — такая же литература, как и все остальные произведения мировой литературы, и любые сверхрациональные элементы в них не следует понимать в прямом, историческом смысле, иначе это уже не будет научным подходом с точки зрения гуманитарных наук³⁰. С одной стороны, само по себе

29 Важно отметить, что, таким образом, фон Рад считает эти книги более ранними, чем Пятикнижие.

30 Этот принцип был, как нам кажется, удачно сформулирован современным представителем консервативной библеистики Дж. Нолландом относительно библейских пророчеств: «Критическая наука обладает любопытной способностью считать “подлинными” те пророчества, которые не исполнились, и слишком часто настаивает на том, что исполнившееся пророчество — лишь описание события, сделанное позднее» (цит. по: *Иларион (Алфеев), митр. «Демифологизация» новозаветной науки // История и теология в евангельских повествованиях: Материалы VII совместного*

применение современных научных историко-филологических подходов в техническом смысле, конечно, принесло большую пользу библеистике, но, с другой стороны, сам принцип исключения сверхъестественного из исторического рассмотрения, по нашему мнению, уже относится к философско-мировоззренческим предпосылкам и не может считаться более научным, чем противоположный.

Соответственно, мы считаем, что документальная гипотеза — это одна из возможных ветвей научной библеистики. Герхард фон Рад был одним из её представителей и внутри этой гипотезы он успешно занимался богословским творчеством и исследованием Библии. Но в то же время подобный подход оказал и негативное влияние на его труды, в том смысле, что, с нашей позиции, выводы документальной гипотезы являются в основном ошибочными (главным образом, из-за недостаточной доказательной базы и у самого фон Рада, и у его предшественников), и, таким образом, многие положения фон Рада оказались мало приемлемыми для нас и слишком субъективными.

Тем не менее, нельзя отрицать, что Г. фон Рад был выдающимся и глубоким богословом и библеистом. Современный исследователь М. Оминг так перечисляет основные достоинства творчества этого немецкого учёного: способность к тщательному исследованию как Ветхого Завета в целом, так и отдельных мелких отрывков; любовь к библейской поэзии и прекрасный литературный талант самого фон Рада; внимание к тексту Писания как таковому; понимание богословия как длительного процесса, а также, в первую очередь, стремление донести слово Божие до собрания верующих (что особенно существенно для протестантской аудитории)³¹. Вместе с тем, как уже было сказано выше, многие положения он вводил или заимствовал без особых обоснований, например касательно датировки Яхвиста.

Французский библеист Ска свидетельствует, что ко времени фон Рада эта гипотеза в определённой мере зашла в тупик, и задаётся вопросом: что было бы, если бы фон Рад прочёл некоторые современные работы по Пятикнижию?³² Значит ли это, что документальная

симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. М., 2018. С. 12).

31 *Oeming M.* Gerhard von Rad as a Theologian of the Church // *Interpretation: A Journal of Bible and Theology.* 2008. Vol. 62. P. 231–237.

32 *Ska J.-L.* Introduction to Reading the Pentateuch. P. 118. Очевидно, Ска хотел этим намекнуть на то, что качество большинства этих работ со времени фон Рада, как минимум, не повысилось.

гипотеза сама по себе сейчас находится в тупике? Этот вопрос, конечно, требует отдельного обстоятельного исследования.

Как нам кажется, богословие фон Рада и других представителей современной библеистики заслуживает дальнейшего изучения со стороны православных библеистов, по крайней мере, в критическом смысле.

Приложение

Распределение отрывков Пятикнижия по источникам согласно Г. фон Раду³³

Бытие

Отрывок	Тема	Элохист	Яхвист	Священнический кодекс
1, 1–2.4а	Творение мира			
2, 4б–25				
3	Грехопадение			
4	Каин и Авель			
5	Родословие Каина и Сифа			
6, 1–4	Потоп			
6, 5–8				
7, 1–5.7, 16б, 8–10.12.17б.22–23; 8,2б.6а.8–12.13б.20				
6, 9–22; 7, 6.11,13–16а.17а. 18–21.24; 8, 1–2а.3б.4–5.7.13а. 15–19				
8, 21–22				
9, 1–17		Завет с Ноем		
9, 18–29	Проклятье Ханаана			
10, 1а.2–7.20.22–23.31–32	Родословие сынов Ноя			
10, 1б.8–19.21.24–30				
11, 1–9	Вавилонская башня			

33 Знаком вопроса отмечены те отрывки, принадлежность которых к определённому источнику у фон Рада не выражена. Книга Левит не включена, т.к. целиком входит в Священнический кодекс. Второзаконие также не включено в таблицу, поскольку этот источник (Девтерономист) целюно представлен в одноименной книге. Надеемся, что данная таблица будет полезна, в частности, при сопоставлении воззрений фон Рада на происхождение Пятикнижия с идеями других сторонников Документальной гипотезы.

Отрывок	Тема	Элохист	Яхвист	Священнический кодекс
11, 10–27.31–32	Родословие Сима			
11, 28–30; 12–13	История Авраама, Аврам и Лот			
14?	Война против Содома			
15	Завет с Авраамом			
16	История Агари			
17	Переименование Авраама			
18	Явление в Мамре			
19?	Содом и Гоморра			
19, 29	О Лоте			
20	Авимелех и Сарра			
21, 2а–5	Рождение Исаака			
21, 6–21	Исаака			
21, 22–34	Авраам и Авимелех			
22	Искушение Авраама			
23	Смерть Сарры			
24	Исаак и Ревекка			
25, 1–6	Авраам и Хеттура			
25, 7–34	Смерть Авраама, родословие Измаила			
26, 1–33	Исаак и Авимелех			

Отрывок	Тема	Элохист	Яхвист	Священнический кодекс
26, 34–35	Жены Исава			
27, 1–45	Благословение Иакова			
27, 46 – 28, 9	Бегство Иакова			
28, 10 – 29, 14	Видение лестницы, Иаков и Рахиль			
29, 15–30?	Рахиль и Лия			
29, 31 – 30, 24	Сыновья Иакова			
30, 25–43?	Овцы Иакова			
31	Бегство от Лавана			
32, 1–21	Посольство к Исаву			
32, 22–32	Борьба Иакова			
33	Встреча с Исавом			
34 – 35, 8?	Сихем и Дина, уход из Сихема			
35, 9–13	Переименование Иакова			
35, 13–21?	Смерть Рахили			
35, 22–29	Смерть Исаака			
36	Родословие Исава и Иакова			
37?	Сны Иосифа, продажа Иосифа			
38	Иуда и Фамарь			

Отрывок	Тема	Элохист	Яхвист	Священнический кодекс
39	Искушение Иосифа			
40	Сны виночерпия и хлебодара			
41	Сны фараона			
42	Иосиф и братья			
43–44	Иуда и Вениамин			
45?	Откровение Иосифа			
46, 6–27	Родословие 12 братьев			
47, 5–12	Иаков и фараон			
47, 13 – 48?	Братья в Египте, сыновья Иосифа			
49	Благословение 12 колен			
50	Смерть Иосифа			

Исход

Отрывок	Тема	Элохист	Яхвист	Священнический кодекс
1–24	Исход, дарование Закона, 10 заповедей и др.			
25–31	Богослуженные заповеди			

Отрывок	Тема	Элохист	Яхвист	Священнический кодекс
32–34	Золотой телец, ходатайство Моисея			
35–40	Изготовление богослужебной утвари, помазание Аарона и сыновей			

Числа

Отрывок	Тема	Элохист	Яхвист	Священнический кодекс
1 – 10, 10	Родословия, служение левитов, назорейство, освящение скинии			
1, 11 – 36, 13	Окончание странствий в пустыне			

Источники

Astruc J. Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genese: avec des remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures. Bruxelles: Fricx, 1753.

De Wette W. L. Die Schriften des Alten Testaments. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1809. Bd. 1.

Eichhorn J. G. Einleitung in das Alte Testament. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1780–1783. Bd. 1–5.

Graf K. H. Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs // Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments. Halle, 1867. Bd. 1. S. 466–477.

- Reuss E.* Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments. Braunschweig: C. A. Schwetschke & Sohn, 1881.
- Von Rad G.* Deuteronomium-Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.
- Von Rad G.* Das erste Buch Mose: Genesis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949–1953. Bd. 1–5.
- Von Rad G.* Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium. Genesis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Von Rad G.* Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. Stuttgart: Kohlhammer, 1938.
- Von Rad G.* Genesis: a Commentary. Revised Edition. London: SCM Press, 1972.
- Von Rad G.* Old Testament Theology. London: SCM Press, 1975. Vol. 1: The Theology of Israel's Historical Traditions.
- Von Rad G.* Studies in Deuteronomy. London: SCM Press, 1953.
- Von Rad G.* The Problem of the Hexateuch // *Idem.* The Problem of the Hexateuch and Other Essays. Edinburgh; London: Oliver & Boyd, 1966. P. 1–93.
- Von Rad G.* Theologie des Alten Testaments. München: Chr. Kaiser Verlag, 1957. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels.
- Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin: Reimer, 1883.
- Witter H. B.* Iura Israelitarum in Palaestina terra. [S. l.], 1711.
- Вельгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / пер. Н. М. Никольский. СПб: тип. Ю.Н. Эрлих, 1909.

Литература

- Иларион (Алфеев), митр.* «Демифологизация» новозаветной науки // История и теология в евангельских повествованиях: Материалы VII совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. М.: Познание, 2018. С. 10–55.
- Лаврентьев А. В.* Историческая концепция в теологии Вольфхарта Паннеберга. Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. М., 2015.
- Лаврентьев А. В.* Наследие Мартина Нота в рамках текстологических и литературно-критических исследований Пятикнижия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. (В печати).
- Мень А., прот.* Рад, Герхард фон // *Он же.* Библиологический словарь. См.: [Электронный ресурс]. URL: http://yakov.works/spravki/4_faith_bible/bibleists/1971rad.html (дата обращения: 10.05.2020).
- Скобелев М. А.* Происхождение Пятикнижия: традиция и документальная гипотеза // ВВ. 2019. № 1 (32). С. 39–51.

- Скобелев М. А., Хангиреев И. А. Юлиус Велльгаузен и Герман Гункель: методология библейского исследования // БВ. 2019. № 2 (33). С. 17–37.
- Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000.
- Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб.: СПбГУ, 2005.
- Фридман И. А. Умберто Кассуто как критик документальной гипотезы происхождения Пятикнижия // БВ. 2019. № 4 (35). С. 17–37.
- Lalleman de Winkel H. Jeremiah in Prophetic Tradition. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions. Leuven: Peeters, 2000. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology).
- Nicholson E. The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Oeming M. Gerhard von Rad as a Theologian of the Church // Interpretation: A Journal of Bible and Theology. 2008. Vol. 62. P. 231–237.
- Ska J.-L. Introduction to Reading the Pentateuch. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 2006.
- Sparks K. L. Genre Criticism // Methods for Exodus / ed. T. B. Dozeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 55–94.
- Whybry R. N. The Making of Pentateuch: A Methodological Study. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Documentary Hypothesis of the Pentateuch's Origin in the Works of Gerhard von Rad

Ilya A. Khangireev

Head of Department of Science and Academic Administration Faculty of Theology
Orthodox St. Tikhon's University of Humanities
6/1 Likhov pereulok, Moscow 127051, Russia
khangireev.ilya@gmail.com

For citation: Khangireev, Ilya A. "Documentary Hypothesis of the Pentateuch's Origin in the Works of Gerhard von Rad". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 47–70 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.002

Abstract. The paper is devoted to the role of the documentary hypothesis in the theology of Lutheran theologian and biblical scholar Gerhard von Rad (1901–1971). The article is preceded by a brief history of the documentary hypothesis and the main views of the predecessors of von Rad, such as J. Wellhausen, H. Gunkel, and A. Alt. The introduction is followed by a review and critical analysis of the main works of von Rad related to this hypothesis (his first programmatic opus «The Form-Critical Problem of the Hexateuch», commentaries on the books of Genesis and Deuteronomy, and the first volume of his fundamental work «Theology of the Old

Testament»). Due to the large volume of his works and the limited volume of the paper, only the most important, vivid, and controversial theses of von Rad are analyzed. The author makes a general assessment of von Rad's works and compares his thoughts with the traditional Orthodox approach. This analysis points to the conclusion that von Rad was an outstanding biblical scholar and prominent theologian of his time, but was not an innovator of the documentary hypothesis, and just followed his predecessors. Despite being controversial, von Rad's treatises may provide interesting material for modern Old Testament scholars. The article is accompanied by an appendix – a table of von Rad's layout of the text of the Pentateuch according to its sources, which may be useful in comparing his views with the ideas of other representatives of the documentary hypothesis.

Keywords: Bible studies, Bible theology, Gerhard von Rad, documentary hypothesis, Pentateuch, Hexateuch, deuteronomical history, Bible criticism, Elohist, Yahwist, Priestly source, Deuteronomist.

References

- Alfeev G. V. (2018) “‘Demifologizaciya’ novozavetnoj nauki” [“Demythologization” of New Testament Studies], in *Istoriya i teologiya v evangel'skih povestvovaniyah: Materialy VII sovmestnogo simpoziuma vostochnoevropskikh i zapadnyh issledovatelej Novogo Zaveta [History and Theology in Gospel Narratives. Papers of the 7th Joint Conference of Eastern European and Western Researchers of the New Testament]*. Moscow: Posnanie, pp. 10–55 (in Russian).
- Fridman I. A. (2019) “Umberto Kassuto kak kritik dokumental'noj gipotezy proiskhozhdeniya Pyatknizhiya” [Umberto Cassuto as Critic of the Documentary Hypothesis of the Origins of the Pentateuch]. *Bogoslovskij vestnik: nauchno-bogoslovskij zhurnal*, vol. 35 (4), pp. 17–37 (in Russian).
- Lalleman de Winkel H. (2000) *Jeremiah in Prophetic Tradition. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*. Leuven: Peeters (Contributions to Biblical Exegesis & Theology).
- Lavrent'ev A. V. (2015) *Istorijskaya koncepciya v teologii Vol'fharta Panneberga. Diss. na soiskanie stepeni kandidata filos. nauk [Concept of the Philosophy of History in the Theology of Wolfhart Pannenberg. PhD in Philosophy Thesis]*. Moscow (in Russian).
- Lavrent'ev A. V. (2020) “Nasledie Martina Nota v ramkah tekstologicheskikh i literaturno-kriticheskikh issledovanij Pyatknizhiya” [Heritage of Martin Not in the Context of Textual and Literary-Critical Studies of the Pentateuch]. *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filologiya. Religiovedenie*, in print (in Russian).
- Men' A. (2020) “Rad, Gerhard von” [“Rad, Gerhard von”], in Idem. *Bibliologicheskij slovar' [Bibliological dictionary]*, available at: URL: http://yakov.works/spravki/4_faith_bible/bibleists/1971rad.html (10.05.2020) (in Russian).
- Nicholson E. (1998) *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford: Oxford University Press.

- Oeming M. (2008) "Gerhard von Rad as a Theologian of the Church". *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 62, pp. 231–237.
- Ska J.-L. (2006) *Introduction to Reading the Pentateuch*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns.
- Skobelev M. A. (2019) "Proiskhozhdenie Pyatiknizhiya: tradiciya i Dokumental'naya gipoteza" ["Origins of the Pentateuch and the Documentary Hypothesis"]. *Bogoslovskij vestnik: nauchno-bogoslovskij zhurnal*, vol. 32 (1), pp. 39–51 (in Russian).
- Skobelev M. A., Hangireev I. A. (2019) "Yulius Vell'gauzen i German Gunkel': metodologiya biblejskogo issledovaniya" ["Julius Wellhausen and Hermann Gunkel. Methodology of the Bible Studies"]. *Bogoslovskij vestnik: nauchno-bogoslovskij zhurnal*, vol. 33 (2), pp. 17–37 (in Russian).
- Sparks K. L. (2010) "Genre Criticism", in Th. B. Dozeman (ed.) *Methods for Exodus*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 55–94.
- Tantlevskij I. R. (2000) *Vvedenie v Pyatiknizhie [Introduction to the Pentateuch]*. Moscow: RGGU (in Russian).
- Tantlevskij I. R. (2005) *Istoriya Izrailya i Judei do razrusheniya Pervogo Hrama [History of Israel and Judea before the Destruction of the First Temple]*. Saint-Petersburg: SPbGU (in Russian).
- Von Rad G. (1938) *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Von Rad G. (1948) *Deuteronomium-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Von Rad G. (1949–1953) *Das erste Buch Mose: Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vols. 1–5.
- Von Rad G. (1953) *Studies in Deuteronomy*. London: SCM Press.
- Von Rad G. (1964) *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Von Rad G. (1957) *Theologie des Alten Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag, vol. 1.
- Von Rad G. (1966) "The Problem of the Hexateuch", in Idem. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Edinburgh; London: Oliver & Boyd, 1966, pp. 1–93.
- Von Rad G. (1972) *Genesis: a Commentary. Revised Edition*. L.: SCM Press.
- Von Rad G. (1975) *Old Testament Theology*. L.: SCM Press, vol. 1.
- Whybry R. N. (1994) *The Making of Pentateuch: A Methodological Study*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

РОЛЬ ПРОТОИЕРЕЯ ЕВГЕНИЯ ПОПОВА В УКРЕПЛЕНИИ АНГЛИКАНО- ПРАВОСЛАВНОГО ДИАЛОГА

Иеродиакон Ярослав (Очканов)

кандидат исторических наук
докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых Кирилла и Мефодия
630073, г. Новосибирск, ул. Выставочная, д. 38, кв. 54.
ochkanos@yandex.ru

Для цитирования: *Ярослав (Очканов), иеродиак.* Роль протоиерея Евгения Попова в укреплении англикано-православного диалога // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 71–84. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.003

Аннотация

УДК 27-9

Статья посвящена исследованию малоизученной стороны деятельности видного русского священнослужителя протоиерея Евгения Попова, бывшего с 1842 по 1875 гг. настоятелем русской посольской церкви в Лондоне. Его служение на Английской земле совпало с углублением диалога между Русской Православной и Англиканской церквями, явившегося следствием религиозных преобразований в Англии в 1830 — 1840-е гг. Отец Евгений в рассматриваемый период фактически стал связующим звеном между русским церковноначалием и англиканами — инициаторами единения двух Церквей. Он проделал огромную работу по популяризации православия в Англии и много сделал для ознакомления русской церковной общественности с вероучением и структурными особенностями англиканства. Материалом для исследования послужили, прежде всего, письма протоиерея Евгения Попова обер-прокурорам Святейшего Синода Н. А. Протасову и А. П. Толстому. Эти документы являются своеобразными отчётами о современном состоянии Англиканской Церкви, о религиозных течениях в ней и усилиях, предпринимаемых определёнными церковными кругами в Англии

по сближению с православием. Результаты его деятельности имели важное значение в последующие десятилетия, когда англикано-православный диалог вышел на церковно-государственный уровень.

Ключевые слова: протоиерей Евгений Попов, англиканство, Оксфордское движение, обер-прокурор, посольская церковь, православие, духовенство, межцерковный диалог, русская иерархия.

Введение

Во второй половине XIX в. между Англиканской и Русской Православной Церквами происходит интенсификация межконфессионального взаимодействия, начало которому было положено ещё в первой четверти XVIII в. Усилению интереса к православию у англикан способствовала деятельность представителей Оксфордского движения в середине XIX в., которые стремились вернуть Англиканскую церковь к основам Древней Вселенской Церкви. Русская церковная власть очень серьёзно и доброжелательно отнеслась к инициативам деятелей Оксфордского движения. В России зародилась надежда, что начатое оксфордцами сближение с православием со временем принесёт хорошие плоды. Перспектива возможности межконфессионального воссоединения не могла оставить равнодушными лучших представителей русской иерархии.

1. Назначение протоиерея Евгения Попова настоятелем русской посольской церкви в Лондоне

С целью более глубокого изучения современных религиозных движений в Англии и поддержания связи с его представителями, ищущими сближения с православием, в 1842 г. настоятелем императорской посольской Успенской церкви в Лондоне был назначен протоиерей Евгений Попов, бывший до этого с 1838 г. настоятелем посольской церкви в Копенгагене¹. Глубоко образованный человек, магистр богословия Санкт-Петербургской духовной академии, общительный и доброжелательный, отец Евгений наилучшим образом подходил для выполнения поставленных перед ним Святейшим Синодом задач. Помимо основных обязанностей настоятеля, протоиерею Евгению Попову предстояло подробно ознакомиться с догматическими основами и структурой Англиканской Церкви, её настоящим состоянием и различными религиозными течениями в ней.

Вскоре отец Евгений сумел наладить обширные связи в высшем английском обществе, в том числе и в учёной среде. Благодаря уму, образованности и дипломатичности он смог завоевать авторитет и уважение среди англиканской иерархии и богословов Оксфордско-

1 Протоиерей Е. И. Попов // Православное обозрение. 1875. № 7–12. С. 604.

го и Кембриджского университетов, что позволило ему буквально «из первых рук» узнавать обо всех религиозных событиях, происходящих в Великобритании. Благодаря личным качествам отец Евгений пользовался глубоким уважением со стороны именитых представителей англиканства и английских церковных корпораций. В ходе общения со своими собеседниками он рассказывал им о церковной жизни в России, знакомил с православным вероучением и отвечал на многочисленные вопросы, способствуя тем самым возникновению симпатии к Русской Православной Церкви с их стороны². Когда в 1863 г. в Англии была создана Ассоциация Восточных Церквей, ставившая целью сближение между англиканами и православными, в её состав вошёл и протоиерей Евгений Попов³.

Через достаточно короткое время Евгений Попов познакомился с представителями Оксфордского движения, в том числе с его лидерами Дж. Ньюманом и Э. Пьюзи. Он много беседовал с ними, изучал жизнь Англиканской Церкви и публиковал статьи о ней в российских духовных журналах, что позволяло широкой церковной общественности в России лучше познакомиться с религиозной ситуацией в Англии⁴. На многие годы, вплоть до своей кончины в 1875 г., отец Евгений становится связующим звеном между Русской Православной и Англиканской Церквями в начатом оксфордцами межконфессиональном диалоге о церковном воссоединении. А во время Крымской войны (1853–1856), когда русское посольство покинуло Англию, настоятель посольской церкви оказался фактически единственным представителем Российской империи в Лондоне. В трудное военное время он много помогал русским пленным как материально, так и духовно, за что получил особую благодарность от императора Николая I: «За сделанные им распоряжения для подания духовного утешения и выдачи денежного вспомоществования русским военнопленным, находившимся в Англии»⁵.

2 Осинин И. Т. Протоиерей Евгений Иванович Попов // Русская старина. 1875. Т. 14. Ноябрь. С. 739.

3 Соловьева Т. С. Из истории англикано-православного диалога в XIX веке // АО. 1998. № 2 (16). С. 377.

4 Сарни М. Русская церковь в Лондоне. От Петра Великого до наших дней. Лондон; М., 2012. С. 33.

5 Попов, Евгений Иванович // Русский биографический словарь. 1910. Т. 14. С. 546.

2. Беседы протоиерея Евгения Попова с религиозными деятелями Англии

Свои наблюдения за религиозной жизнью в Англии отец Евгений излагал в письмах и отчётах обер-прокурору Священного Синода, директору канцелярии Священного Синода К. С. Сербиновичу, а также в статьях, публиковавшихся в российских и английских журналах. Уже в декабре 1843 г. он представил обер-прокурору Н. А. Протасову подробный отчёт о состоянии Англиканской Церкви и современных течениях в её среде. Прежде всего, он отметил поразившую его вероучительную неопределённость англиканства и противоречивость двух его главных символических книг — «39 статей» и «Книги общих молитв», а также наличие широкого спектра мнений и течений в национальной Церкви, постоянно раздирающих её изнутри и являющихся причиной наличия многочисленных сект и ответвлений⁶.

В своих отчётах Священному Синоду Евгений Попов опирался не только на собственные наблюдения и беседы с англиканскими богословами, но и на статьи в различных периодических религиозных изданиях, краткие выдержки из которых он иногда помещал в своих письмах. Несмотря на постоянную занятость, он много времени уделял переводам на русский и английский языки статей и документов, имеющих отношение к взаимодействию Русской и Англиканской Церквей, чем немало способствовал установлению взаимопонимания между ними.

Давая характеристику оксфордскому направлению на сближение с православием (так называемой «малой церкви оксфордской школы»), Евгений Попов не находит в нём наличия чистого протестантизма, но при этом отмечает отсутствие единства в заявленных целях. Он указывает три пути, на которые разделилось Оксфордское движение в поиске истины: первый путь предлагал оставаться в лоне Англиканской Церкви при условии некоторых изменений в ней, второй — возврат к католичеству, а третий путь был направлен на воссоединение с Восточной Церковью как наследницей Древней Вселенской Церкви. При этом мнения приверженцев третьего пути также

6 Попов Е. И., *прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. Н. А. Протасову [Письмо II. 26 декабря с. с. 1843] // ХЧ. 1904. № 4. С. 599.

не во всех пунктах совпадали, что приводило к постоянным диспу-там о степени реальности Вселенской Церкви⁷.

Характеризуя усилия оксфордцев по сближению с восточным православием, он отмечал такую особенность данного движения, как приверженность национальной независимости. Он указывал, что приверженцам Высокой Церкви (High Church), наиболее тяготевающим к православию членам Англиканской Церкви, присуще чувство изолированности, отлучения от «общего источника церковно-религиозной жизни» и в то же время потребность общения и единения с этим источником⁸.

Во время встречи Попова с видным деятелем Оксфордского движения Эдвардом Пьюзи последний задал русскому священнику вопрос, почему две наши Церкви никак не могут договориться хотя бы по главным пунктам реализации церковного общения. Объясняя причину такого положения вещей, протоиерей сослался на Послание восточных патриархов 1718 г., направленное в своё время «не присягнувшим» шотландским епископам в ответ на их запрос о возможности сближения Церквей. На возражение Пьюзи о трудностях для англикан сразу принять все условия, выдвигаемые православными, Попов ответил, что единение в целом невозможно без единения в частности, особенно, когда дело касается веры, и особенно в отношении Православной Церкви, в которой доктрина и дисциплина соединены неразрывно, и ни единое звено не может быть убрано без риска разрушить целое⁹.

Следил отец Евгений и за религиозными движениями в Епископальной Церкви Шотландии, как наиболее расположенной к единению с православием. В своём письме к Протасову от 15 марта 1847 г. он указывает, что шотландское духовенство не против поддержать линию на сближение с восточным православием, если бы эта линия чётко определилась в Церкви Англии¹⁰. В другом письме Попов упоминает о шотландском священнике, который в беседе с протоиереем сказал, что у духовенства его Церкви гораздо больше симпатии к православию, чем у английско-англиканского духовенства¹¹.

7 Попов Е. И., *прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. Н. А. Протасову [Письмо II. 26 декабря с. с. 1843] // ХЧ. 1904. № 4. С. 600–601.

8 Там же. № 5. [Письмо IX. 3 января 1848]. С. 741.

9 Там же. № 4. [Письмо II. 26 декабря с. с. 1843]. С. 602.

10 Там же. № 5. [Письмо VIII. 15 марта, 1847]. С. 735.

11 Там же. № 6. [Письмо XIV. 3 июля ст. ст. 1851]. С. 878.

Характерно, что Евгений Попов неоднократно отмечал в своих письмах возросший в последнее время интерес к Восточной Церкви со стороны английской церковной общественности. Представители англиканского духовенства стали обращаться к настоятелю посольской церкви с просьбой разрешить им присутствовать на богослужении, при этом они выражали восхищение «высокой простотой нашего служения»¹².

В своём письме от 8 июня 1851 г. обер-прокурору Протасову отец Евгений сообщает, что один джентльмен, член палаты депутатов, выразил желание посетить русскую церковь в Лондоне. Во время осмотра церкви речь зашла о восточном православии и Оксфордском движении. В ходе разговора собеседник предложил настоятелю ознакомиться с содержанием нескольких листков, которые были у него с собой и которые, по его словам, «ходят в известном им кругу более частным образом»¹³. Листки эти представляли собой черновик разрабатываемого представителями Оксфордского движения документа, который они назвали «Memorial» и хотели бы представить на суд Святейшего Синода через посредство настоятеля русской посольской церкви¹⁴.

Составители документа обосновали его появление озабоченностью нынешним состоянием государственной Церкви Англии, которое обуславливалось возросшим разномыслием её членов, в связи с чем «истина и ересь могут навсегда слиться между собою в нашей церкви...»¹⁵. По этой причине представители данного направления в англиканстве оказались перед выбором: оставаться им в лоне государственной Церкви, исповедуя приверженность вселенским истинам как своё частное мнение, или же присоединиться к православному исповеданию. Поскольку, с их позиции, то учение, которое они исповедуют, тождественно учению Восточной Вселенской Церкви, единение с ней не должно представлять значительных препятствий¹⁶.

На основании данных размышлений группа последователей Оксфордского движения решила представить Святейшему Синоду данный «Memorial», дабы выяснить, возможно ли принять их в общение

12 Попов Е. И., *прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. Н. А. Протасову [Письмо II. 26 декабря с. с. 1843] // ХЧ. 1904. № 4. [Письмо III. 7 января 1845]. С. 605.

13 Там же. № 5. [Письмо XIII. 8 июня ст. ст. 1851]. С. 745.

14 Там же. [«Memorial»]. С. 745.

15 Там же. С. 746.

16 Там же.

при условии исповедания ими веры Вселенской Церкви на основе определений Вселенских Соборов и в том виде, как она изложена в русском катехизисе. Далее они интересуются, мог бы Синод согласиться на такое общение при соблюдении некоторых условий, а именно:

- 1) без подчинения их российской иерархии;
- 2) не обязуя их переселяться на Восток и не требуя от них переименования себя в «восточных, греков или греко-россиян»;
- 3) не требуя от них совершать богослужения на чуждом для них языке;
- 4) не заставляя их использовать старый стиль в церковном летоисчислении;
- 5) давая возможность их соотечественникам в дальнейшем присоединиться к ним таким образом, чтобы избежать возможных затруднений. Для этого может ли позволить Священный Синод оставить им прежние молитвы и формы богослужения, при условии отдельных исключений или прибавлений на усмотрение Священного Синода;
- 6) может ли Священный Синод назначить комиссию с целью изучения действительности их рукоположения, а в случае положительного решения могут ли их клирики оставаться в своём звании и после присоединения¹⁷.

Через несколько недель после знакомства с «Memorial» протоиерей Евгений получил возможность переслать руководству Синода другой документ близкого содержания под названием «Circular», составленный той же группой представителей Оксфордского движения. В этом документе рассмотрены четыре возможных пути для ищущих выхода из ситуации, сложившейся в Англиканской Церкви: «Во-первых — остаться в недрах настоящей Церкви, ограничиваясь только личным протестом против тех ересей, которые церковь сия так безукоризненно и безнаказанно позволяет своему духовенству проповедовать»¹⁸.

Во-вторых — присоединиться к Римско-Католической Церкви.

В-третьих, создать новую церковь, которая «могла бы невозбранно содержать веру во всей её вселенской чистоте». Однако такой

17 Попов Е. И., *прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. Н. А. Протасову [Письмо II. 26 декабря с. с. 1843] // ХЧ. 1904. № 5. С. 747.

18 Попов Е. И. Начатки движения в Англиканской Церкви к соединению с Восточной // ПрибТСО. 1864. Ч. 23. С. 487–488.

путь чреват очередным разделением, что не просто нежелательно, но и недопустимо, так как вновь созданная церковь неизбежно будет восприниматься как ещё одна секта.

Наконец, в-четвёртых, последовать примеру «неприсягнувших» шотландских епископов и искать единения с Православной Церковью, если она согласится на те условия, которые были изложены в «Memorial». Составители «Circular» подчеркнули предварительный характер своей инициативы, поскольку не знают, как отреагируют на их предложение восточные патриархи, тем более что число англикан, желающих этого единения, пока невелико. В связи с этим они предложили всем, кто ознакомился с этими двумя документами, если они разделяют мысли, изложенные в них, поставить подпись под «Мемориалом» в знак того, что они недовольны настоящим состоянием Англиканской Церкви «и потому считают долгом обратиться с испрошением совета и научения к древним и православным патриархам»¹⁹.

Проблеме взаимоотношений Русской и Англиканской Церквей также был посвящён неофициальный митинг, состоявшийся 15 ноября 1865 г. в Лондоне, на котором присутствовали видные церковные и светские деятели. С английской стороны в митинге приняли участие около восьмидесяти человек, в том числе несколько епископов, со стороны русских присутствовали протоиерей Евгений Попов, граф Алексей Толстой, члены русского посольства и русский посланник в Брюсселе князь Н. А. Орлов. Также на митинг были присланы несколько писем, в том числе от двенадцати прелатов Англиканской Церкви и многих известных светских деятелей с выражением сочувствия начатому делу²⁰. Целью митинга был обмен взглядами относительно способов улучшения взаимоотношений между англиканами и православными.

3. Просветительская деятельность протоиерея Евгения Попова на Английской земле

Евгений Попов сам регулярно читал все выходящие в Англии книги и публикации на религиозную тему, имеющие отношение к идее единения Церквей, составлял рецензии на прочитанные произведе-

19 *Попов Е. И.* Начатки движения в Англиканской Церкви к соединению с Восточной // ПрибТСО. 1864. Ч. 23. С. 488–491.

20 *Лопухин А.* Сношение Американской Епископальной Церкви с православным Востоком по вопросу объединения Церквей // ХЧ. 1882. № 7–8. С. 115–116.

ния и отправлял их в Священный Синод, а наиболее интересные экземпляры старался переслать в Россию в подлиннике. Он перевёл на русский язык почти все сочинения Дж. Овербека, посвящённые теме воссоединения англиканства и православия. Написал ряд работ, в которых подробно рассмотрел проблему англикано-православного взаимодействия²¹. Кроме того, он приложил значительные усилия для более глубокого ознакомления англичан с Русской Церковью. Таким образом, между двумя Церквями происходил постоянный обмен религиозной литературой, позволяющей им глубже разобраться в догматической, обрядовой и административной составляющей друг друга.

Кроме того, отец Евгений осуществлял посредничество в издании переводов на русский язык англиканских символических книг и богословских трудов с целью ознакомления российской церковной аудитории с основами англиканства. Так, в письме обер-прокурору Н.А. Протасову от 13 марта 1845 г. он пишет, что Общество распространения христианских сведений (Society of Christian Knowledge) осуществило перевод «Книги общих молитв» на русский и славяно-русский язык с целью «показать, что и их церковь не лишена характера церкви католической»²². По этому поводу они обратились к протоиерею с вопросом, насколько возможно издание этого перевода, о чём отец Евгений и посчитал нужным доложить своему церковному начальству.

Он упоминает также о некоем Малане из Balliol College, сделавшего перевод «Бесед на святую Четыредесятницу», а также некоторых бесед Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина. Результаты этой обширной переводческой деятельности позволили протоиерею Попову в 1858 г. утверждать, что «англичане, если захотят, могут уже составлять о Восточной Церкви довольно правильное понятие. На их языке есть не только наши катехизисы, но и наши литургии и даже про-

21 См., например: *Попов Е. И.* Начатки движения в Англиканской Церкви к соединению с Восточной. С. 483–502; *Попов Е. И., прот.* К вопросу о взаимообщении Англиканской Церкви с Православными Восточными Церквями // ХЧ. 1869. № 9. С. 513–534; № 10. С. 673–701; *Попов Е. И., прот.* Настоящий кризис // ХЧ. 1869. № 5. С. 739–754; *Попов Е. И., прот.* Попытки в Англиканской Церкви к соединению с Православной в XVIII столетии // ХЧ. 1865. Ч. 2. С. 259–279; 384–407.

22 *Попов Е. И., прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. Н. А. Протасову. [Письмо IV. 13 марта с. с. 1845] // ХЧ. 1904. № 4. С. 607.

чие службы. Г. Нилем даже стихами переложен наш пасхальный канон и пр. и пр.»²³

Усилия оксфордцев по распространению знаний о Православной Церкви, а также доброжелательный настрой по отношению к ней имели следствием возрастание среди англичан интереса к православию вообще и к Русской Православной Церкви в частности. С симпатией к православию относились и некоторые англиканские священники. В своих письмах к графу Протасову протоиерей Попов указывает на англиканского священника Алекса Хоупа, который обустроил свой храм близко к православному образцу. Показателен тот факт, что лондонский епископ, узнав об этом, прислал в храм к Алексу Хоупу своего капеллана убедиться, нет ли среди этих нововведений чего-нибудь недозволенного, но капеллан успокоил епископа «во всех отношениях»²⁴.

Кроме того, имели место единичные случаи перехода англикан в православную веру. Так, в самый разгар Крымской войны к протоиерею Евгению Попову обратился выпускник Оксфордского университета, бакалавр музыки и органист Стефан Гаферли с просьбой о присоединении к православию. При этом он не выставлял никаких условий своего присоединения к церкви, в истинности которой был глубоко убеждён, с полным смирением приняв решение отречься от заблуждений англиканства и подчиниться всем требованиям православия. В декабре 1856 г. в греческом приходе Ливерпуля над ним было совершено таинство Крещения через погружение, и он поступил в штат клира этого прихода²⁵.

Сразу же после принятия православия Гаферли поднял вопрос об учреждении православной русской миссии в Англии. С этой целью он написал письмо на имя обер-прокурора Священного Синода графа А. П. Толстого и при посредстве Е. Попова отправил его адресату. В письме он предложил, по его словам, «наилучшие средства для распространения в здешних краях истин нашей святой Право-

23 *Попов Е. И., прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. А. П. Толстому. [Письмо XIII. 12 ноября с. с. 1858] // ХЧ. 1905. № 7. С. 119. См.: Там же. [Письмо XVI. 25 февраля ст. ст. 1859]. С. 128.

24 *Попов Е. И., прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. Н. А. Протасову. [Письмо IV. 13 марта с. с. 1845] // ХЧ. 1904. № 5. С. 739.

25 *Попов Е. И., прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. А. П. Толстому. [Письмо I. 18 декабря 1856] // ХЧ. 1905. № 6. С. 890.

славной Церкви». По его мнению, для начала необходимо поселить в двух приморских городах Англии, куда заходят греческие торговые суда, по священнику-миссионеру, с тем чтобы греческие матросы на первых порах составили ядро прихода и могли помогать при богослужении. Поскольку данная миссия предназначалась прежде всего для туземного населения, службы предполагалось проводить и на английском языке. При этом священник в свободное время мог бы посещать другие города и в специально отведённых для этой цели помещениях обращаться со своим миссионерским словом к народу. Гаферли указывал, что английские законы позволяют таким образом организовать здесь православную миссию²⁶.

Необходимо отметить, что данная миссионерская практика характерна преимущественно для западных христианских сообществ, в том числе и для англиканства, однако никогда не использовалась православными миссионерами. Взгляд Русской Православной Церкви на миссионерское служение не совпадает с протестантской и католической точкой зрения по этому вопросу, тем более что и Е. Попов, и руководство Синода осознавали значительные трудности реализации данного проекта при сомнительной гарантии в его успешности. Так или иначе, но идея Гаферли не была воплощена в жизнь.

Заключение

Таким образом, за тридцать с лишним лет служения настоятелем посольской церкви в Лондоне протоиерей Евгений Попов внёс неоценимый вклад в англикано-православный диалог 50 — 70-х гг. XIX в. Он фактически являлся ближайшим посредником в деле взаимного ознакомления двух Церквей, вёл многочисленные богословские беседы с представителями англиканского вероисповедания, разъясняя им православную позицию, а также принимал участие в различных мероприятиях, посвящённых вопросу церковного единения. Непосредственно им и благодаря его посредничеству были переведены на английский и русский языки многочисленные служебные тексты, богословские труды и публикации, посвящённые англикано-православному взаимодействию. Благодаря своим уни-

26 *Попов Е. И., прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. Н. А. Протасову [Письмо II. 26 декабря с. с. 1843] // ХЧ. 1904. № 7. С. 115–117.

кальным личным и нравственным качествам он был достойным представителем Русской Церкви в Англии и внёс весомый вклад в англикано-православный диалог, развернувшийся во второй половине XIX в.

Источники

- Попов Е. И., прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. Н. А. Протасову // ХЧ. 1904. № 4. С. 596–613; № 5. С. 730–747; № 6. С. 878–893.
- Попов Е. И., прот.* Письма о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. А. П. Толстому // ХЧ. 1905. № 6. С. 888–905; № 7. С. 112–132.

Литература

- Лопухин А.* Сношение Американской Епископальной Церкви с православным Востоком по вопросу объединения Церквей // ХЧ. 1882. № 7–8. С. 74–126.
- Осинин И. Т.* Протоиерей Евгений Иванович Попов // Русская старина. 1875. Т. 14. Ноябрь. С. 738–740.
- Попов Е. И., прот.* К вопросу о взаимообщении Англиканской Церкви с Православными Восточными Церквями // ХЧ. 1869. № 9. С. 513–534; № 10. С. 673–701.
- Попов Е. И., прот.* Настоящий кризис // ХЧ. 1869. № 5. С. 739–754.
- Попов Е. И.* Начатки движения в Англиканской Церкви к соединению с Восточной // ПрибТСО. Ч. 23. М., 1864. С. 483–502.
- Попов Е. И., прот.* Попытки в Англиканской Церкви к соединению с Православною в XVIII столетии // ХЧ. 1865. Ч. 2. С. 259–279; 384–407.
- Попов, Евгений Иванович // Русский биографический словарь / изд. под наблюдением Председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова. СПб: тип. И. Н. Скороходова, 1910. Т. 14. С. 546–547.
- Протоиерей Е. И. Попов // Православное обозрение. 1875. № 7–12. С. 603–604.
- Сарни М.* Русская церковь в Лондоне. От Петра Великого до наших дней. Лондон; М.: издание Сурожской епархии Русской Православной Церкви, 2012.
- Соловьева Т. С.* Из истории англикано-православного диалога в XIX веке // АО. 1998. № 2 (16). С. 370–389.

The Role of Archpriest Eugene Popov in Enhancing of the Anglican-Orthodox Dialog

Hierodeacon Yaroslav (Otchkanov)

PhD in History

Doctoral Student of the Ss. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies

38 Vystavochnaya str., Novosibirsk, Russian Federation, 630073

ochkanos@yandex.ru

For citation: Yaroslav (Otchkanov), hierodeacon. "The Role of Archpriest Eugene Popov in Enhancing of the Anglican-Orthodox Dialog". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 71–84 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.003

Abstract. The article is devoted to the insufficiently studied aspects of Russian prominent cleric Archpriest Eugene Popov, rector of Russian Embassy Church in London from 1842 to 1875. His Ministry on the English soil coincided with the deepening of the dialogue between the Russian Orthodox and Anglican Churches, which was the result of religious transformations in England in the 1830s and 1840s. Father Eugene in the period under consideration actually became a connecting link between the Russian Church authorities and the anglicans-initiators of the union of the two Churches. He had done a great job by popularizing Orthodoxy in England and by familiarizing the Russian Church community with the doctrine and structural features of Anglicanism. The study, first of all, is based the letters of Archpriest Yevgeny Popov to the chief prosecutors of the Holy Synod N. A. Protasov and A. P. Tolstoy, which were original reports on the current state of the Anglican Church, its religious trends, and the efforts made by certain Church circles in England to get closer to Orthodoxy. The fruits of his activities were important in the following decades, when the Anglican-Orthodox dialogue reached the Church-state level.

Keywords: Archpriest Eugene Popov, Anglicanism, Oxford movement, chief Prosecutor, Embassy Church, Orthodoxy, clergy, inter-Church dialogue, Russian hierarchy.

References

- Sarni M. (2012) *Russkaja cerkov' v Londone. Ot Petra Velikogo do nashih dnei* [Russian Church in London. From Peter the Great to the Present Day]. London; Moscow: Izdanie Surozhskoj eparhii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (in Russian).
- Solov'eva T. S. (1998) "Iz istorii anglikano-pravoslavnogo dialoga v XIX veke" ["From the History of Anglican-Orthodox Dialogue in the XIX Century"]. *Al'fa i Omega*, no. 2 (16), pp. 370–389 (in Russian).

ΘΕΩΡΙΑ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Протоиерей Борис Тимофеев

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

Для цитирования: *Тимофеев Борис, прот. Θεωρία в древней греческой христианской экзегетической литературе // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 85–104. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.004*

Аннотация

УДК 801.733 (27-28)

Современная научная богословская мысль склонна к унификации терминов и явлений в сфере своих компетенций. Эта тенденция в современных исследованиях в некоторых случаях распространяется и на древние христианские памятники. Так, например, слово *θεωρία* многие учёные определяют как мистический метод духовного толкования Священного Писания. Это определение нередко применяется в качестве универсального технического определения при анализе экзегетических произведений древних авторов. При этом игнорируется узус самих экзегетов, которые употребляют это слово в иных значениях. В рамках данной статьи предпринимается попытка выявить и показать основные значения слова *θεωρία* в древней греческой экзегетической литературе.

Ключевые слова: экзегетика, герменевтика, *θεωρία*, духовное толкование, духовный смысл, святоотеческая экзегеза, терминология.

Введение

Θεωρία в древнегреческом языке имеет широкий спектр значений, что во многих случаях затрудняет понимание этого слова. Это существительное происходит от глагола θεωρέω — «смотреть, видеть», из чего следует его основное значение — «зрение или предмет, который находится в поле зрения» (например, театральное представление) и другие близкие значения. Из этих значений проистекает метафорическое употребление θεωρία в философских сочинениях — «рассмотрение/исследование, понимание/познание, смысл»¹. Такая тенденция наблюдается и в древней христианской экзегетической литературе.

В настоящее время многие исследователи рассматривают θεωρία в рамках древней христианской традиции как технический термин, который обозначает мистический экзегетический метод². Общая унификация значения этого слова часто приводит к искажённому пониманию мысли отдельных древних христианских толкователей и экзегетической традиции в целом.

Очевидно, древние экзегеты пользовались языком свободно в контексте узуса своего времени, поэтому, чтобы правильно понять интенцию автора, необходимо учитывать контекст и логику каждого отдельного отрывка. Постараемся выявить и показать основные значения θεωρία в сочинениях древних христианских толкователей. Случаи, когда это слово обозначает телесное зрение или предмет, который видит человек, оставим в стороне как представляющие для нас наименьший интерес.

- 1 Многообразие этих значений представлено в произведениях Платона, Аристотеля и других античных философов. Ср.: *Lampe G. W. H. Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961. P. 647–648; *Liddle H. G., Scott R. Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996. P. 796–797; *Vaccari S.R. La ΘΕΩΡΙΑ nella scuola di Antiochia // Biblica*. Roma, 1920. Vol. 1. P. 8.
- 2 Ср.: *Breck J. The Power of the Word in the Worshipping Church*. Crestwood; New York, 1986. P. 102–103; *Nassif B. Antiochene θεωρία in John Chrysostom's Exegesis // «Ancient and Postmodern Christianity». Paleo-Orthodoxy in the 21-st Century*. Wood Dale (IL), 2002. P. 56; *Nassif B. The «Spiritual Exegesis» of Scripture: The School of Antioch Revisited // Anglican Theological Review*. 1993. Vol. 75. P. 448–449; *Kelly J. N. D. Early Christian Documents*. London, 1993. P. 76; *Évieux P. Isidore de Péluse*. Paris, 1995. (Théologie Historique; vol. 99). P. 335; *Балаховская А. С. Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика: сборник статей / сост. сборника П. Б. Михайлов. М., 2008. С. 123–124, 191.*

1. Видение

В толкованиях на пророческие книги θεωρία нередко означает видение пророка в экстатическом состоянии. Так свт. Григорий Нисский пишет о видении апостола Павла:

«Апостол, перешёл границы всякой чувственной природы и вошёл в духовное состояние, так что видение (θεωρία) духовных предметов было не телесным. И сам он указывает на это словами: “Знаю человека во Христе, который четырнадцать лет тому назад (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю, Бог знает) восхищен был до третьего неба” (2 Кор. 12, 2)»³.

Свт. Григорий отмечает, что апостол Павел в духовном восхищении видел и познавал некую духовную действительность. Θεωρία здесь употребляется в метафорическом значении и обозначает видение как динамический процесс, в котором участвует духовное зрение. Подобным образом описывают состояние пророков и апостолов и многие другие толкователи. Например, Феодор Мопсуестийский так говорит о пророческом озарении:

«Все они (апостолы и пророки) получали таинственное знание именно в состоянии экстаза как это и должно быть, поскольку их умы так или иначе выходили из своего обычного состояния, и таким образом могли погружаться в видение (τῆ θεωρία) откровения»⁴.

Слово «видение» у Феодора означает, что частью мистического откровения могли быть и зрительные образы, как это было, напри-

3 *Gregorius Nyssenus*. In hexaemeron // PG. 44. Col. 121A.

4 *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Nahumum 1, 1:2–6 // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* / ed. Hans Norbert Sprenger. Weisbaden, 1977. (Göttlinger Orientforschungen: Reih 5, Biblica et patristica; Bd. 1). S. 239. Такую же мысль высказывает, опираясь на толкование Феодора Мопсуестийского на Бытие, Прокопий Газский: «Так и Авраам приходил в состояние экстаза, когда получал в видении откровение... Таким же образом получали откровение и пророки. Часто их во время бодрствования по Божественному действию как бы охватывал сон, и Бог открывал им видения» (*Procopius Gazaenus*. Commentarii in Genesim // PG. 87A. Col. 173BC). Ср.: «Бог пользовался в пророческом откровении не одними только словами, но показывал пророку и некое видение, когда благодать Святого Духа просвещала зрение ума пророка» (*Theodoretus Cyrensis*. In Ezechielem 16 // PG. 81. Col. 1220CD).

мер, с апостолом Петром, когда он видел плат с животными и слышал голос с неба (см. Деян. 10, 10–15)⁵.

Во многих случаях для экзегетов принципиально важно, что пророк видит будущие события. Это придает его речи точность, приносит соответствующий эмоциональный колорит, ясно показывает в истории соответствующие события.

«Часто святые пророки в видениях (*ἐν θεωρίαις βλέπειν*), — пишет свт. Кирилл Александрийский, — видят, будто сейчас происходит то, что откроется спустя долгие годы. Так, блаженный пророк Исаия рассказывает о Христе и как бы видит, как Его ведут на спасительное страдание: “Как овна Его отвели на заклание, и как агнеца пред стригущим Он безгласен” (Ис. 53, 7). Другой пророк, как бы видя отверстия от гвоздей, спрашивает Его: “Что это за раны на руках Твоих?” А Он отвечает: “Их нанесли в доме возлюбленного Моего” (Зах. 13, 6). А божественный Иеремия, предвозвестив будущую войну против Иерусалима и видя (очевидно, в пророческих видениях *ἐν θεωρίαις*) великое множество павших иудеев, оплакивает их, говоря: “Горе мне, ибо изнывает душа моя над убитыми” (Иер. 4, 31)»⁶.

Свт. Кирилл Александрийский подчёркивает несколько важных особенностей пророческого откровения. Пророки, с его точки зрения, ясно предвидели и переживали будущее. Таким образом, они являются не зрителями неясных тайн, но живыми участниками и свидетелями грядущих событий. Эту мысль также особенно выделяет современник свт. Кирилла блж. Феодорит Кирский:

«Велика сила Всесвятого Духа, ибо Он события, происшедшие по прошествии многих поколений, заранее показал святым пророкам так, что они не сказали: мы слышали, но мы видели»⁷.

В этом контексте *θεωρία* не является уникальным термином. Экзегеты используют целый ряд синонимичных выражений. Так, например Феодор Мопсуестийский употребляет синоним *θεωρία* — *ὄρασις*. Свт. Иоанн Златоуст описывая видение пророка Исаии (см. Ис. 6, 1–6) использует разные синонимы: *ὄρασις*, *ὄψις*, *ὄραω*, *θεάομαι*,

5 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Nahumum 1, 1 // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas. P. 239–240.*

6 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Michaeam 29 // PG. 71. Col. 680CD.*

7 *Theodoretus Cyrensis. Explanatio in Isaiam // SC. 315. P. 17.*

θεωρέω, βλέπω⁸. Другие толкователи в выборе лексики поступают так же свободно.

2. Исследование

Древние авторы, приступая к чтению и комментированию Священного Писания, отмечали, что для его понимания необходимы труд и исследование. Для этого, с одной стороны, требуются определённые навыки, а с другой — эффективный комплекс методов. По этой причине Ориген, как сообщает Евсевий Кесарийский, занимался со своими учениками «школьными науками», чтобы снабдить их всем необходимым для «понимания (εἰς τὴν θεωρίαν) Божественных Писаний»⁹. Автор IV в., свт. Епифаний Кипрский, в «Опровержении» отмечает, что Священное Писание невозможно правильно понять без логически последовательного исследования:

«Для понимания смысла каждого отдельного выражения Божественных слов нужна не аллегория, а разум и исследование (θεωρία)¹⁰.

Выражения: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником (Лк. 14, 26)», и: «Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертью да умрет (Мф. 15, 4)», и: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает (Мф. 19, 6)», которые вводят в заблуждение некоторых еретиков, не противоречат друг другу. Для прояснения их смысла необходимо исследовать ближайший контекст. Любовь к Богу и исполнение Его заповедей выше семейных отношений и временной человеческой жизни. С другой стороны, забота о родителях и о супругах тоже заповедана Богом. Однако в тех случаях, когда родители, или супруги, или интересы мирской жизни становятся между человеком и Богом, необходимо следовать Божественной воле¹¹. В данном случае свт. Епифаний

8 Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam 1, 1; 6, 1–6 // PG. 56. Col. 11–14, 69–72. Ср.: Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Daniele 7, 15; 8, 1 // PG. 56. Col. 233, 234; Joannes Chrysostomus. In illud: Vidi Dominum (Isai. 6, 1) 1, 3; 2, 1 // PG. 56. Col. 101, 108. При этом чаще всего Святитель употребляет ὄρασις, потому что именно это слово использует пророческий текст (Ис. 1, 1; 6, 1; Наум. 1, 1; Дан. 7, 15; 8, 1).

9 Eusebius Caesariensis. Historia Ecclesiastica 6, 18 // PG. 20. Col. 561A. Ср.: Clement Alexandrinus. Stromata I, 1; VII, 9 // PG. 8. Col. 696C–697A; PG. 9. Col. 485B.

10 Epiphanius Constantiniensis. Panarium 61, 6 // PG. 41. Col. 1048B.

11 Ср.: Epiphanius Constantiniensis. Panarium 61, 6 // PG. 41. Col. 1048A–D.

рассматривает выражения Писания в контексте и показывает, что между ними нет противоречий. Подобным образом призывает исследовать текст Библии свт. Евстафий Антиохийский в своей полемике с Оригеном в трактате «О чревоушательнице против Оригена»:

«Давайте, насколько это возможно, исследуем (θεωρήσωμεν) историческое повествование»¹².

Критикуя буквальное толкование Оригеном фрагмента 1 Цар. 28, 8–20, святитель рассматривает контекст рассказа о чревоушательнице. Свт. Евстафий отмечает, что чревоушательница увидела группу неопределенных теней, которые поднимались из земли: «Вижу богов, выходящих из земли... высокого мужа в длинной одежде, выходящего из земли, облеченного в длинную одежду» (1 Цар. 28, 13). На основании этого описания Саул заключает, что перед ним предстал пророк Самуил. В свою очередь, Ориген в продолжение мысли Саула утверждает, что фигуры, которые сопровождают явившегося — души святых и ангелы¹³. По мнению свт. Евстафия, абстрактного описания, которое даёт чревоушательница, недостаточно для такого рода выводов. Характер явления показывает, что явившиеся духи пришли из преисподней, где не место небесным силам и пророкам. Кроме того, бесноватая чревоушательница и одержимым Саул, будучи под воздействием злых духов, не могли правильно судить о происходящем¹⁴. На возражение Оригена, что автор библейской книги обязательно сделал бы замечание, если бы под видом Самуила явился бес, свт. Евстафий отвечает, что в других книгах Священного Писания присутствуют подобные эпизоды. Так, например, в книге Исход (см. Исх. 7, 11–11, 10) автор сообщает, что египетские маги *сделали точно так же* (Исх. 7, 22; 8, 7), как Моисей и Аарон. Однако, считает свт. Евстафий, это не говорит о том, что они совершили истинные чудеса¹⁵. Описывая жертвоприношения и молитвы жрецов Ваала (см. 3 Цар. 18, 19–40), автор не делает замечаний относительно того, о чём *они пророчествовали* (3 Цар. 18, 28), что, тем не менее, не говорит о том, что язычники на самом деле пророчествовали¹⁶. В комментарии

12 *Eustathius Antiochenus. De Engastrimytho 2, 32–33 // CCSG. 51. P. 4.*

13 *Origenes. Homilia in I Reges 7:2–3 // The «Belly-Myther» of Endor / ed. Abraham J. Malherbe. Atlanta (GA), 2007. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 16). P. 48.*

14 *Eustathius Antiochenus. De Engastrimytho 3–7; 16; 20; 22; 24–25 // CCSG. 51. P. 6–15, 34, 41–53.*

15 *Ibid. 4 // Op. cit. P. 8–10.*

16 *Ibid. 8 // Op. cit. P. 15–16.*

свт. Евстафия присутствуют элементы контекстуального анализа: рассмотрение ближайшего и общего контекста Священного Писания, анализ исторического контекста.

В толковании пророческих текстов блж. Феодорит Кирский считает незаменимым исторический анализ, который помогает экзегету установить связь между пророчеством и исполнением. Эта связь устанавливается на основании прямого соответствия содержания пророческого предсказания и определенной исторической ситуации:

«Достаточно свидетельства событий, чтобы привести к истинному толкованию желающих его найти, потому что его ясно показывает рассмотрение (θεωρία) событий»¹⁷.

В своих комментариях на пророческие книги блж. Феодорит последовательно использует данный метод. Он выясняет общий смысл отрывка, а затем находит в истории событие, которое соответствует содержанию предсказания. Как и в толкованиях свт. Евстафия, θεωρία у блж. Феодорита употребляется в общем смысле вне связи с каким-либо определённым методом интерпретации.

Свт. Григорий Нисский в одном месте толкования на Песнь Песней использует слово θεωρία также в общем значении как рассмотрение или исследование слов и выражений Священного Писания:

«Всё это мы узнаем на основании рассмотрения (θεωρία) текста и, исходя из этого, ясно понимаем, что величие божественной природы не ограничивается никаким пределом. Последуй за мной в рассмотрении данного места и обрати, прежде всего, внимание на то, что брачный покой и другие принадлежности брака — это в тексте чувственные образы, которые дают материал для исследования (θεωρία). Размышление над этим материалом приводит от образов к чистым и невещественным мыслям и в переносном значении открывает догматы»¹⁸.

Свт. Григорий выражает уверенность, что автор Песни Песней заложил в произведение духовный смысл, путь к которому лежит через анализ символических образов, значение которых проясняется при свете других мест Священного Писания и последовательно сти мысли автора¹⁹. Предлагая читателю свои выводы, святитель

17 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos. Praefatio* // PG. 80. Col. 861A.

18 *Gregorius Nyssenus. Homiliae in Cantica Cantorum VI* // PG. 44. Col. 892AB.

19 *Gregorius Nyssenus. Homiliae in Cantica Cantorum VI* // PG. 44. Col. 888C, 797CD.

указывает, что это не просто его личные впечатления от прочитанного, но результат объективного исследования подлежащего литературного материала (διὰ τῆς τῶν προκειμένων ἡμῖν ῥητῶν).

Приведённые примеры показывают, что θεωρία во многих случаях не подразумевает какого-либо определённого метода исследования Священного Писания. Сталкиваясь в тексте с конкретной ситуацией, экзегеты по собственному усмотрению выбирают необходимые инструменты, которые зависят от особенностей рассматриваемой книги или отрывка. В данном случае θεωρία употребляется в одном из своих часто используемых метафорических значений — «рассмотрение/исследование».

3. СМЫСЛ

3.1. Общее метафорическое употребление θεωρία в значении «смысл/содержание»

В экзегетических произведениях часто встречается и другое метафорическое употребление θεωρία: «смысл» или «содержание». Так, например, свт. Кирилл Александрийский в предисловии к толкованию на Аввакума отмечает, что пророчество может иметь бинарное значение:

«Желающим понять смысл пророчества нужен острый ум, потому что, как можно увидеть, предмет пророчества имеет двойной смысл (διττὴν ἐν ἑαυτῷ τὴν θεωρίαν): духовный и исторический»²⁰.

Пророчество часто исполняется в событиях ветхозаветной истории, однако при этом события, на которые оно указывает, могут иметь прообразовательное значение. Вместе с тем пророк, вещая, делает это так, чтобы было очевидным и первое, и второе²¹. Подобный пример можно видеть в толкованиях свт. Иоанна Златоуста:

«Я законом умер для закона (Гал. 2, 16). В этом заключается двоякий смысл (Διπλῆν ἔχει τοῦτο τὴν θεωρίαν). Или апостол говорит о законе благодати, потому что и благодать он обычно называет законом.

20 Δεῖ δὲ δὴ τοῖς ἐθέλουσι νοεῖν ἀγχινοίας οὐ μικρᾶς ἐπεὶ τοι τῆς προφητείας τὸν σκοπὸν διττὴν ἐν ἑαυτῷ τὴν θεωρίαν ὀδίνοντα κατῖδοι τις ἄν, πνευματικὴν τε ἅμα καὶ ἱστορικὴν. (Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Habacuc. Prooemium // PG. 71. Col. 845A).

21 Ibid. Col. 845D.

Или говорит здесь о великом Законе, показывая, что посредством того же самого Закона он умер для Закона»²²

Святитель видит неясность в выражении ап. Павла. В контексте посланий апостола толкователь предполагает два возможных варианта. Речь может идти о новом законе благодати, который положил конец древнему закону. Так же можно предположить, что сам древний закон определяет свои пределы в пришествии Христа и Его Царства. В обоих случаях *θεωρία* не имеет специального значения и в общем обозначает «смысл» или «содержание» текста.

3.2. Мистический смысл

В произведениях некоторых авторов *θεωρία* обозначает духовный смысл Священного Писания. В одних случаях речь идёт о мистическом содержании Библии, которое открывается духовным подвижникам через таинственное божественное озарение; в других — *θεωρία* обозначает переносный смысл текста как синоним аллегории; в иных — это духовное толкование истории. В первом значении это выражение систематически употребляет прп. Максим Исповедник. Некое резюме относительно содержания этого термина можно видеть в «Схолиях на “Вопросы к Фалассию”»:

«Истинные знатоки смысла Писания учат сокрытой в нём сути, рассматривая исторические образы как изображение. Они для обучения учеников соединяют духовный смысл (*πνεῦμα τῆς θεωρίας*) с историческим рассказом, чтобы человек, которому присуще и чувствовать, и мыслить, постигал образ посредством чувств, а суть — посредством ума, потому что таким образом и существуют ум и чувство, присущие одному и тому же человеку»²³.

В данном случае речь идёт о присутствии в историческом рассказе Священного Писания сокрытого духовного сообщения. Это сообщение открывается в таинственном откровении в живом общении с Богом. Путь к этому смыслу лежит через аскетический подвиг духовного очищения.

22 *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Habacuc. Prooemium // PG. 71. Col. 845D*

23 *Maximus Confessor. Questiones ad Thalassium 55, scholia 2 // CCSG. 7. P. 515. Cp.: Ibid. 55, 15–30; 159–192 // Op. cit. P. 481, 489–491.*

«Галаад, согласно одному из значений этого слова, означает «откровение», а Манассия переводится как «забвение». Откровение и забвение присущи праведнику, который принимает посвящение через познание (θεωρία) тайн, а забвение трудов ради добродетели приходит через радость от духовного познания (θεωρία)»²⁴.

Духовный аскетический подвиг — универсальный путь к познанию божественной действительности, которая, в частности, открывается человеку через чтение и изучение Библии. Θεωρία в данном случае означает и духовное содержание Писания или божественных истин, и сам процесс познания этого содержания. Под влиянием прп. Максима свт. Андрей Критский в толковании на Апокалипсис точно так же определяет θεωρία:

«Исследование и познание (θεωρία) будущего и небесных предметов открывает Дух Писания... А Дух царствует в блаженном человеке, который поправил все плотские помыслы и движения»²⁵.

В данном случае θεωρία как «смысл» и «познание», очевидно, лежит за пределами какого бы то ни было рационального метода экзегезы и является исключительно функцией Божественной коммуникации. Таким образом, чтение и понимание Священного Писания становится частью аскетического подвига, который приводит к познанию Божественных предметов. Это мистическое направление получает теоретическое оформление ещё в «Строматах» Климента Александрийского в его учении об истинном гностике и истинном познании:

«Писание... напоминает, что необходимо в тишине искать Бога и, насколько возможно, стараться познать Его. В этом, пожалуй, и заключается величайшее познание (θεωρία), мистическое озарение и неопровержимое знание»²⁶.

В этом значении θεωρία так же встречается в произведениях Оригена, свт. Григория Нисского²⁷. Однако распространять это опре-

24 *Maximus Confessor. Expositio in Psalmum LIX 9 // PG. 90. Col. 865B. Cp.: Idem. Quaestiones ad Thalassium. Introductio 24–53. P. 19.*

25 *Andreas Caesariensis. Commentarius in Apocalypsin. Prologus // PG. 106. Col. 217C.*

26 Cp.: *Clemens Alexandrinus. Stromata 2, 10 // PG. 8. Col. 984AB. Cp.: Ibid. 2, 21 // PG. 8. Col. 1076C; Ibid. 7, 3 // PG. 9. Col. 416C.*

27 «Тогда возводится он к познанию (θεωρία) небесного Естества. Путем же к такому познанию является чистота, не только тела, очищаемого какими-либо окроплениями, но и одежд, омытых водою от всякой нечистоты. Поэтому желающий приступить

деление на все случаи употребления θεωρία в произведениях этих авторов будет большой ошибкой, поскольку древние писатели употребляют данное слово свободно, в зависимости от предмета, цели, логики дискурса. Во всех случаях необходимо учитывать контекстуальное использование каждого отдельного слова.

3.3. Аллегория и типология

Некоторые экзегеты в духовной интерпретации употребляют θεωρία как синоним ἀλληγορία. Как правило, этот подход базируется на традиции Оригена, согласно которой не только метафорические тексты Священного Писания, но и историческое повествование имеет скрытый переносный смысл. Такое употребление, как правило, встречается у экзегетов александрийской традиции в толковании исторических и метафорических текстов Библии. Так, например, Дидим в толковании Иов. 9, 13 пишет: «В духовном смысле аллегорически называет морскими животными злых духов»²⁸. Свт. Григорий Нисский рассматривает историю жизни Моисея в качестве метафорической аналогии развития и перипетий духовной жизни на протяжении целой книги:

«Если мы события, описанные в истории, понимаем в переносном смысле (τροπικώτεραν θεωρίαν), то это не будет бесполезным для достижения нашей цели»²⁹.

к познанию существующего должен очистить себя во всём и быть чистым душой и телом... А что ни одному животному нельзя появляться у горы, это, по моему мнению, значит, что в познании духовных предметов недостаточно чувственного знания. Дело в том, что природе животных свойственно действовать в соответствии с одним только чувством без участия ума. Ими руководит зрение, и слух часто направляет их к чему-нибудь. И всё прочее, от чего раздражаются чувства, имеет большое влияние на животных. Однако познание Бога происходит не через зрение и слух и не определяется обычными понятиями» (*Gregorius Nyssenus. De vita Moysis // PG. 44. Col. 373BC*). Ср.: *Origenes. In Joannes 13, 24; 32, 17 // PG. 14. Col. 440C, 817A; Gregorius Nazianzenus. Oratio 32, 33 // PG. 36. Col. 212C*.

28 *Didymus Alexandrinus. Commentarius in Iob 9, 13 // PG. 39. Col. 1144*. Ср.: *Hesychius Hierosolymitanus. Fragmenta in Psalmos 6 // PG. 93. Col. 1180C–1181A*: «Исцели меня, Господи, потому что сокрушены кости мои (Пс. 6, 2). Костями в духовном смысле, кажутся, обозначаются силы души».

29 *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis // PG. 44. Col. 337C*. См. подробно: *Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М., 2018. С. 79–87*.

Все этапы и детали жизни пророка Моисея в этой интерпретации становятся символическими образами. В этом свт. Григорий, очевидно, следует за Филоном Александрийским, который оставил после себя одноименное сочинение «О жизни Моисея»⁵⁰. В творениях Нисского пастыря *θεωρία* обозначает не только аллегорический смысл. С его рассуждением тесно пересекается взгляд свт. Григория Богослова, представленный в 45 слове на Пасху:

«Божественный апостол прежде нас ещё сказал, что *весь Закон есть тень будущего* и умопостигаемого (Кол. 2, 17). Бог дал предписание относительно этого Моисею, когда давал Закон: “*Смотри, сделай всё по образцу, показанному тебе на горе*” (Исх. 25, 40; Евр. 9, 1 — 10, 17), показывая, что видимое есть некий эскиз и начертание невидимого. Ничто... не было установлено просто так, хотя и трудно для каждой черты найти отдельное объяснение (*θεωρίαν*)»⁵¹.

Свт. Григорий Богослов дополняет духовно-аскетическое толкование провиденциальным значением исторических событий. И тот и другой смысл, по учению апостола Павла, закладывается в историю Божественным Промыслом. Такое бинарное значение духовного смысла, основанное на герменевтике Филона и Оригена, постепенно закрепляется в творениях некоторых экзегетов александрийской традиции⁵². Диакон Олимпиадор в предисловии к толкованию на книгу Иова духовный смысл называет в общем *θεωρία* или *ἀλληγορία*, не разделяя его на провиденциальный и духовно-аскетический:

«Так научили нас отцы, чтобы, с одной стороны, не застревать на написанном и не обращать всё в аллегорию, а с другой, по-иудейски не застревать на одной только букве, но копать и обрабатывать мысленный сад Божественных Писаний и объяснять как историю, так и духовный смысл (*θεωρίαν*)»⁵³.

Ту же мысль высказывает современник последнего прп. Исидор Пелусиот в рассуждении об основных подходах к толкованию про-

30 Ср.: *Philo Alexandrinus. De vita Moysis I–II // Philo Alexandrinus. Opera quae supersunt omnia / ed. L. Cohn, P. Wendland. Beroloni, 1902. P. 119–268.*

31 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 45 in sanctum Pascha 11 // PG. 36. Col. 637AC.* Ср.: *Gregorius Nyssenus. Commentarius in Canticum Canticorum. Prooemium // PG. 44. Col. 757B.*

32 См., например: *Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М., 2006. С. 141–268.*

33 *Olympiodorus Alexandrinus. In beatum Iob. Prooemium // PG. 93. Col. 17BC.*

роческих текстов³⁴. Θεωρία в его произведениях тоже может обозначать и аллегорический, и типологический смысл³⁵. Одним из ярких примеров такой экзегезы являются толкования свт. Кирилла Александрийского. Святитель разделяет все свои комментарии на две части: буквальное толкование и духовное толкование (θεωρία). Последнее делится на два вида: духовно-нравственное и типологическое. Образец духовно-нравственного толкования представлен в произведении «О поклонении в духе и истине». Так, например, объясняя предписание об ответственности за гибель животных, которые падают в неприкрытые ямы (см. Исх. 21, 33 — 34), толкователь пишет:

«Поднимаясь над фактами понятного рассказа и объясняя предмет в духовном смысле (θεωρίαν πνευματικῆν), скажем следующее: Закон, кажется, называет колодезю знание богодуховенного Писания, и учение о Святой и Единосущной Троице, и понимание тайны Христа, потому что именно это находится как бы в глубине и имеет животворную силу»³⁶.

Свт. Кирилл, раскрывая духовный смысл истории, объясняет заповедь о колодезце в переносном смысле. Всякий христианский учитель как бы копает духовный колодезь, открывая глубину учения о Боге и Его домостроительстве. Это налагает на него ответственность за души слушателей или читателей, поэтому ему следует остерегаться, чтобы из-за ошибки или неточности не ввести никого в заблуждение³⁷. Факты истории в данном случае представляются как духовная аналогия различных аспектов духовной жизни. В другом месте в аллегорическом толковании святитель пишет о важности мессианского провозвестия в истории и законных постановлениях Ветхого Завета:

«Восходит Моисей и Аарон, который был одним из образов Христа, потому что через Христа Закон получает честь и святость...

34 «Не станем толковать пророчества принуждённо и для согласования пророческих выражений впадать в пустые разглагольствования; но сказанное исторически будем понимать благоразумно, и изречённое пророчески — в духовном смысле (κατὰ θεωρίαν), и явно исторического (σαφῶς ἱστορηθέντα) не превращая насильно в духовное толкование (εἰς θεωρίαν), и того, что должно понимать духовно (θεωρηθῆναι), — в историю; будем с тем и другим соотносить пригодный и сообразный смысл» (*Isidorus Pelusiota*. Epistulae 4:203 // PG. 78. Col. 1292A).

35 *Isidorus Pelusiota*. Epistulae 2:81, 2:99, 2:274, 3:84 // PG. 78. Col. 521, 541, 705, 789.

36 *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione in Spiritu et Veritate 7 // PG. 68. Col. 520CD.

37 *Ibid.*

Поэтому закон пусть соединяется со Христом посредством духовного смысла в Духе, потому что Моисей услышал: “Взойди ты и Арон” (Исх. 19, 24). Посему, пусть, что Бог сочетал, человек не различает (Мк. 10, 9), отделяя Закон от духовного смысла во Христе, оставаясь преданным одной только тени и не распознавая истину в рисунке образов»³⁸.

Раскрытие провиденциального смысла ветхозаветной истории святитель так же посвящает отдельное произведение — «Глафиры».

4. Провиденциальный смысл истории

В экзегетических произведениях встречается употребление $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ в узком значении для обозначения типологического смысла или толкования Священного Писания. В антиохийской экзегетической традиции Диодор Тарсийский определяет $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ как термин в этом значении:

«Духовное толкование ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$) никоим образом не разрушает предложенную историю, но, не разрушая историю, духовно толкует ($\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$) разные схожие между собой события»³⁹.

Это метод основан на уверенности в богодухновенности истории Израиля, в которой заключается провиденциальный смысл. Для выявления последнего необходимо проводить сравнительный анализ событий Ветхого Завета и мессианского времени⁴⁰. Так, драма Каина и Авеля предызображает будущее синагоги и Церкви. Синагога была отвергнута, как жертва Каина, приношение Церкви было принято, как жертва Авеля⁴¹. Диодор вводит термин $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, чтобы показать отличие подлинной духовной интерпретации исторического повествования от произвольной аллегории Филона и Оригена, которая пренебрегает событиями, о которых рассказывает Писание⁴².

38 *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione in Spiritu et Veritate 7 // PG. 68. Col. 492BC.*

39 *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII / éd. Louis Mariès // RSR. 1919. Vol. IX. P. 90, 27–28; Idem. Commentarius in Psalmos. Prologus: 146–153 // CCSG. 6. P. 7–8.*

40 *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // RSR. 1919. Vol. IX. P. 98, 19–20.*

41 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Prologus: 147–153 // CCSG. 6. P. 7–8.*

42 *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // RSR. 1919. Vol. IX. P. 90, 26–92, 9; Idem. Commentarius in Psalmos. Prologus: 139–146. P. 7.*

В комментариях аллегористов Диодор видит серьёзную методологическую ошибку. Ориген и Филон, по его мнению, отрываясь от контекста и прямого сообщения Библии, в своих рассуждениях теряют связь с текстом и интенцией библейского автора. В таком же ключе этот термин употребляет сотрудник, а впоследствии обвинитель свт. Иоанна Златоуста — Севериан Габальский. В сотворении птиц из воды он усматривает пророческое изображение духовного преобразования принимающих таинство Крещения:

«Мы не вводим этот смысл при помощи аллегии, но обнаруживаем его в истории. Одно дело по собственному произволу заменять историю аллегорией, а другое — и историю сохранять и видеть духовный смысл (θεωρίαν)»⁴³.

Как и Диодор, Севериан противопоставляет аллегию и θεωρία, как переход от буквального смысла истории к прообразовательному. Духовное толкование в таком случае открывает заложенный Божественным Промыслом в историю типологический смысл, который становится очевидным при сопоставлении событий Ветхого и Нового Заветов⁴⁴. В толкованиях других антиохийцев определение Диодора не встречается.

Метод, сформированный Диодором Тарсийским, получил неожиданное продолжение на Западе. В мир латинской экзегезы его принёс друг Феодора Мопсуестийского Юлиан Экланский:

«Theoria же, как считают сведущие, — усмотрение в незначительных образах или фактах более значительных событий. Тогда это вовсе не возвращение иудеев из Вавилона согласно истории, но в переносном смысле та свобода, которая даётся через веру во Христа»⁴⁵.

Далее Юлиан сравнивает Зоровавеля и репатриацию иудеев со Христом и освобождением всех людей от рабства дьявола и власти греха. В его интерпретации древняя история является пророческим изображением миссии Христа, что соответствует типологическому методу⁴⁶. Духовное толкование Юлиана (Theoria), как и у Диодора, строится на провиденциальном родстве истории израильского народа и новозаветного домостроительства. Как евреи

43 Severianus Gabalensis. De mundi creatione 4, 2 // PG. 56. Col. 459.

44 См. более подробно: Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви: IV–V вв.: в 2 т. М., 2015. Т. 2. С. 213–221.

45 Julianus Aecclanensis. Commentarius in Oseam 1, 10–11 // PL. 21. Col. 971B.

46 Ibid. Col. 971AD.

во времена Зоровавеля увидели желанное освобождение от плена, так и верующие во Христа обретают свободу от рабства греху, дьяволу и смерти. При этом последнее по значению чрезвычайно превосходит первое. Всё это является характерным признаком традиционной типологической экзегезы.

Выводы

Метафорическое употребление $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ в древней христианской литературе сводится к трём основным значениям: пророческое видение, толкование и смысл. При этом в произведениях отдельных писателей или в определённых группах авторов это слово может использоваться как технический термин, который обозначает духовный смысл и соответствующий ему метод интерпретации: мистический, духовно-нравственный, типологический. Вместе с тем важно учитывать, что во всех случаях $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ может использоваться, помимо технического употребления, как в буквальном, так и в общем метафорическом смысле. По этой причине недопустимо унифицировать значение этого слова для всех случаев. Каждое употребление должно рассматриваться в контексте отрывка, а при необходимости — в контексте произведения или корпуса произведений каждого автора. Недопустимо переносить современные определения и представления в мир древних экзегетических памятников. Это приводит к потере подлинной авторской интенции.

Источники

- Andreas Caesariensis*. Commentarius in Apocalypsin // PG. T. 106. Col. 207–457.
Clemens Alexandrinus. Stromata // PG. T. 8. Col. 685–1381; PG. T. 9. Col. 9–601.
Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Habacuc // PG. T. 71. Col. 843–944.
Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Michaeam // PG. T. 71. Col. 639–776.
Cyrillus Alexandrinus. De adoratione in Spiritu et Veritate // PG. T. 68. Col. 134–1125.
Didymus Alexandrinus. Commentarius in Iob // PG. T. 39. Col. 1119–1153.
Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII / éd. L. Mariès // RSR. 1919. Vol. IX. P. 90–101.
Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos / ed. J.-M. Oliver. Turnhout: Brepols; Leuven University Press, 1980. (CCSG; vol. 6).
Ephiphanius Constantiniensis. Panarium // PG. T. 41. Col. 73–1199.

- Eusebius Caesariensis*. *Historia Ecclesiastica* // PG. T. 20. Col. 45–904.
- Eustathius Antiochenus*. *De Engastrimytho* // *Opera quae supersunt omnia*. Turnhout: Brepols, 2002. P. 1–60. (CCSG; vol. 51).
- Gregorius Nyssenus*. *Commentarius in Canticum Cantorum. Prooemium* // PG. T. 44. Col. 757B.
- Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium libri duodecim* // PG. T. 45. Col. 243–1122.
- Gregorius Nyssenus*. *De vitae Moysis* // PG. T. 44. Col. 297–429.
- Gregorius Nyssenus*. *Homiliae in Cantica Cantorum* // PG. T. 44. Col. 755–1120.
- Gregorius Nyssenus*. *In hexaemeron* // PG. T. 44. Col. 61–256.
- Gregorius Nazianzenus*. *Oratio 32* // PG. T. 36. Col. 173–212.
- Gregorius Nazianzenus*. *Oratio 45 in sanctum Pascha* // PG. T. 36. Col. 623–664.
- Hesychius Hierosolymitanus*. *Fragmenta in Psalmos 6* // PG. T. 93. Col. 1180C–1181A.
- Isidorus Pelusiota*. *Epistulae* // PG. T. 78. Col. 177–1645.
- Ioannes Chrysostomus*. *Interpretatio in Isaiaem* // PG. T. 56. Col. 11–94.
- Ioannes Chrysostomus*. *Interpretatio in Daniele* // PG. T. 56. Col. 193–246.
- Ioannes Chrysostomus*. *In illud: Vidi Dominum* // PG. T. 56. Col. 97–142.
- Julianus Aeclanensis*. *Commentarius in Oseam* // PL. T. 21. Col. 961–986.
- Maximus Confessor*. *Expositio in Psalmum LIX* // PG. T. 90. Col. 855–872.
- Maximus Confessor*. *Questiones ad Thalassium* / ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1980. (CCSG; vol. 7).
- Olympiodorus Alexandrinus*. *In beatum Iob* // PG. T. 93. Col. 11–469.
- Origenes*. *Homilia in I Reges 7: 2–3* // *The «Belly-Myther» of Endor* / ed. Abraham J. Malherbe. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2007. P. 32–61. (*Writings from the Greco-Roman World*; vol. 16).
- Origenes*. *In Ioannem* // PG. T. 14. Col. 21–830.
- Philo Alexandrinus*. *De vita Moysis I–II* // *Philo Alexandrinus. Opera quae supersunt omnia* / ed. L. Cohn, P. Wendland. Beroloni: Georgii Reimeri, 1902. P. 119–268.
- Procopius Gazaeus*. *Commentarii in Genesim* // PG. T. 87A. Col. 21–512.
- Severianus Gabalensis*. *In mundi creationem* // PG. T. 56. Col. 429–499.
- Theodoretus Cyrensis*. *In Ezechielem* // PG. T. 81. Col. 807–1256.
- Theodoretus Cyrensis*. *Interpretatio in Psalmos* // PG. T. 80. Col. 857–1997.
- Theodoretus Cyrensis*. *Explanatio in Isaiaem* // *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe* / éd. J.-N. Guinot. Paris, 1984. (SC; vol. 315).
- Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in Nahumum* // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* / ed. Hans Norbert Sprenger. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1977. P. 235–258. (*Göttinger Orientforschungen: Reih 5, Biblica et patristica*; Bd. 1).

Литература

- Балаховская А. С. Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика: сборник статей / сост. сборника П. Б. Михайлов. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 119–211.
- Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М.: ПСТГУ, 2018.
- Нестерова О. Е. *Allegoria pro tyrologia*. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006.
- Παναγοπουλος И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви: IV–V вв.: в 2 т. М.: Перервинская православная духовная семинария, 2015. Т. 2.
- Breck J. *The Power of the Word in the Worshipping Church*. Crestwood; New York: St. Vladimir's Press, 1986.
- Éviex P. Isidore de Péluse. Paris: Beauchesne, 1995. (Théologie Historique; vol. 99).
- Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam and Charles Black, 1993.
- Lampe G. W. H. *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Liddle H. G., Scott R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Nassif B. Antiochene *θεωρία* in John Chrysostom's Exegesis // «Ancient and Postmodern Christianity». *Paleo-Orthodoxy in the 21-st Century*. Wood Dale (IL): InterVarsity Press, 2002. P. 49–67.
- Nassif B. The «Spiritual Exegesis» of Scripture: The School of Antioch Revisited // *Anglican Theological Review*. 1993. Vol. 75. P. 437–470.
- Vaccari S. R. La *ΘΕΩΡΙΑ* nella scuola di Antiochia // *Biblica*. 1920. Vol. 1. P. 3–36.

Θεωρία in Ancient Greek Exegetical Literature

Archpriest Boris Timofeev

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
bortim@mail.ru

For citation: Timofeev, Boris U., archpriest. “Θεωρία in Ancient Greek Exegetical Literature”. *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 85–104 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.004

Abstract. Modern scientific theological thought tends to unify terms and phenomena in the field of their competencies. This trend in modern studies in some cases extends to ancient Christian monuments. For example, many scientists define the word *θεωρία* as a mystical method

of spiritual interpretation of the Holy Scriptures. This definition is often used as a universal technical definition in the analysis of exegetical works of ancient authors. At the same time, the using of the exegetes, who use this word in other meanings, are ignored. In the framework of this article, an attempt is made to identify and show the main meanings of the word θεωρία in ancient Greek exegetical literature.

Keywords: exegetics, hermeneutics, θεωρία, spiritual interpretation, spiritual meaning, patristic exegesis, terminology.

References

- Balahovskaja A. S. (2008) "Ioann Zlatoust kak jekzeget" ["John Chrysostom as an Exegete"], in *Rannehristianskaja i vizantijskaja jekzegetika: sbornik statej [Early Christian and Byzantine Exegetics: a Collection of Articles]*. Moscow: IMLI RAN, pp. 119–211 (in Russian).
- Breck J. (1986) *The Power of the Word in the Worshiping Church*. Crestwood; New York: St. Vladimir's Press.
- Declerck J. H. (ed.) (2002) "Eustathius Antiochenus. De Engastrimytho", in *Eustathius Antiochenus. Opera quae supersunt omnia*. Turnhout: Brepols, pp. 1–60. (CCSG; 51).
- Évieux P. (1995) *Isidore de Péluse*. Paris: Beauchesne (Théologie Historique; 99).
- Guinot J.-N. (ed.) (1984) "Theodoretus Cyrensis. Explanatio in Isaiam", in *Théodore de Cyr. Commentaire sur Isaïe*. Paris: Les Éditions du Cerf, vol. 3, sections 14–20. (SC; 315).
- Kelly J.N.D. (1993) *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black.
- Laga C., Steel C. (eds.) (1980) *Maximus Confessor. Questiones ad Thalassium*. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press (CCSG; 7).
- Lampe G. W. H. (1961) *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddle H.G., Scott R. (1996) *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Malherbe A. J. (ed.) (2007) "Origenes. Homilia in I Reges 7: 2–3", in *The «Belly-Myther» of Endor*. Atlanta: Society of Biblical Literature, pp. 32–61. (Writings from the Greco-Roman World; 16).
- Mihajlov P. B. (2018) *Jekzegetika Svjashhennogo Pisanija: Kappadokijskie otcy [Exegetics of the Holy Scripture: the Cappadocian Fathers]*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Oliver J.-M. (ed.) (1980) *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos*. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press (CCSG; 6).
- Nassif B. (1993) "The 'Spiritual Exegesis' of Scripture: The School of Antioch Revisited". *Anglican Theological Review*, vol. 75, pp. 437–470.
- Nassif B. (2002) "Antiochene θεωρία in John Chrysostom's Exegesis", in *"Ancient and Post-modern Christianity". Paleo-Orthodoxy in the 21-st Century*. Illinois: InterVarsity Press, pp. 49–67.
- Nesterova O. E. (2006) *Allegoria pro typologia. Origen i sud'ba inoskazatel'nyh metodov interpretacii Svjashhennogo Pisanija v rannehristianskuju jepohu [Allegoria pro Typologia]*.

Origen and the Fate of Allegorical Methods of Interpretation of Holy Scripture in the Early Christian Era. Moscow: IMLI RAN (in Russian).

Panagopoulos I. (2015) *Tolkovanie Svjashhennogo Pisanija u otcov Cerkvi: IV–V vv.: v 2 t. [Interpretation of the Holy Scriptures by the Church Fathers: IV–V Centuries: in 2 vols]*. Moscow: Perervinskaja pravoslavnaia duhovnaia seminarija, vol. 2 (in Russian).

Sprenger H. N. (ed.) (1977) “Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Nahumum”, in *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*. Weisbaden: Otto Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen; 5. Reihe: Biblica et patristica; 1), pp. 235–258.

Vaccari S. R. (1920) “La ΘΕΩΡΙΑ nella scuola di Antiochia”, *Biblica*, vol. 1, pp. 3–36.

СОТВОРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ПО ОБРАЗУ И ПОДОБИЮ БОЖИЮ В СВЕТЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ИОАННА ФИЛОПОНА В КОНТЕКСТЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Александр Гивиевич Накаидзе

аспирант кафедры филологии МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
a.nakaidze80@gmail.com

Для цитирования: *Накаидзе А. Г.* Сотворение человека по образу и подобию Божию в свете антропологических воззрений Иоанна Филопона в контексте византийской литературы // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 105–143. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.005

Аннотация

УДК 27-167.2

В статье анализируется учение о создании человека *по образу и подобию Божию* в свете антропологии выдающегося христианского мыслителя, философа и богослова Иоанна Филопона (~ 490–575). Этому вопросу посвящена VI-я книга трактата «De officio mundi» (О сотворении мира) с 1-й главы по 22-ю включительно. Кроме изучения воззрений самого Филопона на библейское учение *об образе и подобию Божию*, сопоставляются различные толкования указанных терминов Иоанном и его главным оппонентом Феодором Мопсуестийским (~ 350–428) в контексте византийской литературы. Особое внимание уделено многогранности философии Филопона, которая проявляется в том, что его интерес к вопросу о сотворении людей имеет не только богословский характер. Ещё один важный аспект данного исследования в том, что в нём рассматривается сопоставление Иоанном Грамматиком переводов Акилы (II в.), Симмаха (II–III вв.), Феодотиона (III в.) и Семидесяти при толковании Быт. 1, 26–27. В работе применены методы филологического и богословского анализа, сравнительный метод (сопоставление переводов толкований библейских текстов), метод структурного контент-анализа.

Основным выводом данной публикации является утверждение Филопона, в котором он отождествляет образ с разумной способностью. Различие же между образом и подобием он видит в том, что первый актуализируется с самого начала, а второе осуществляется свободной волей при проявлении добродетели.

Ключевые слова: свт. Василий Великий, Иоанн Филопон, Феодор Мопсуестийский, богословие, философия, христология, триадология, человек, образ и подобие, сотворение, космогония.

Введение

В византийской литературе среди затрагивающих антропологию христианских писателей почти нет философов и мыслителей, которые не коснулись бы в той или иной мере вопроса об *образе и подобии Божиим* в человеке. Эту сферу, со своей стороны, также весьма обстоятельно рассматривал Иоанн Филопон в сочинении «De officio mundi». Проблеме *образа Божия* посвящены многочисленные труды. Взаимоотношения человека и его Создателя рассматривались с различных позиций. Понимание *образа и подобия* активно стало обсуждаться тогда, когда греческий язык проник в иудейскую литературу. Особенно это стало заметно после перевода ветхозаветных книг семьюдесятью толковниками в III или II в. до Р.Х. Как раз Филопон, опираясь на «Гекзаплы» Оригена (~ 185–254), в том числе Септуагинту, предпринимает попытку прокомментировать библейскую историю о сотворении людей и особо подробно описывает образ и подобие Божии в споре с Феодором Мопсуестийским.

1. Особенности переводов и толкований книги Бытия (1, 26–27) в понимании Филопона

Здесь в творческом наследии Иоанна Филопона прослеживается целый ряд расхождений с представителями антиохийской школы в подходах к пониманию фундаментальных вопросов сотворения мира: о вечности небес, о предсуществовании ангелов и др. Особый интерес представляет анализ противостояния Иоанна данному направлению в учении о человеке как образе Божиим. В 1-й главе VI-й книги «De officio mundi» Филопон в риторических целях рассматривает вопрос, почему творение человека так подробно описано пророком Моисеем. При создании мира повеление Вседержителя таково: «... и сказал Бог: да будет свет. И был свет... да будет твердь... да будут светила» (Быт. 1, 3, 6, 14), и подобно этому всё совершалось по Его воле. Появлению людей предшествовала мысль: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26). Священное Писание ясно показывает, что природа людей имеет особый статус по сравнению со всеми остальными созданиями. Они выше многих других существ земли. И только человек, сотворённый *по образу Божию*, наделён разумом¹.

1 См.: Iohannes Philoponus. De officio mundi VI, 1 (1–17) // Iohannes Philoponus. De officio mundi. Libri 7 / ed. G. Reichardt. Lipsiae, 1782 (1897). P. 229.

По суждению Филопона, люди меньше по размеру, чем значительное число видимых существ, в сравнении с некоторыми людьми пребывают недолго и всё-таки имеют над ними власть. Так, например, «длительность жизни» звёзд не сопоставима с человеческим веком. Если говорить о красе творений, то и светила, и внешний облик тысяч существ и растений, и удивительные цвета камней эстетически приятнее облика людей. Можно признать: большинство последних привлекательно и заботится о внешности. Но без кожи тело кажется отвратительным и отталкивающим. Касательно силы человек значительно слабее многих животных. После столь необычного сопоставления Филопон спрашивает: почему так важно попечение о людях? Человеку дана возможность владения приближающим к Богу словом, посредством которого проявляется разум. По авторскому суждению, его сила так велика, что Творец Сам посчитал достойным назвать Себя Логосом (см. Ин. 1, 1)².

Трактат вызывает интерес не только полемикой, но и тем, что Филопон развивает собственные оригинальные глубокие богословские мысли, пусть и не всегда соответствующие святоотеческому пониманию. Его VI-я книга «De opificio mundi» полностью посвящена сотворению людей. Автор подробно рассуждает о времени зарождения человеческой души, о выражении *образа и подобия Божьего* и в русле этого подвергает оппонентов жёсткой критике. В споре утверждается невозможность уравнивания служебных сил с Создателем. Его главный противник — Мопсуестийский епископ Феодор — считал, что форма глагола *сотворим* подразумевает субъектами действия нескольких участников — Бога и ангелов. Филопон поясняет, что это слово и местоимение множественного числа в выражении «*по образу Нашему (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν)*» или, как говорят другие переводчики, «*по образу Нас (κατ' εἰκόνα ἡμῶν)*», употребляют и христианские, и еврейские тексты. Иудейские толкования утверждают: относится это к ангелам, Бог беседовал с ними. Феодор Мопсуестийский говорил: человек сотворён *по образу* и Вседержителя, и Небесных сил, то есть Субъектом создания людей является как Господь, так и ангелы. Филопон, опровергая Феодора, приводит слова пророка Моисея: «*И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его*» (Быт. 1, 27). Упоминания о бесплотных чинах здесь нет. Священное Писание не говорит ни о каких созидательных силах, кроме Бога. Он Сам есть Причина бесплотных существ и веществ:

2 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 1* // Op. cit. P. 229–231.

«Ты творишь Ангелов Своих духами и слуг Своих пламенем огненным» (Пс. 103, 4). Так что, по Филопону, выражения «сотворим» и «по образу нашему»³ не подразумевают некоего содружества невидимых сил с Богом⁴. Это не означает, что в указанных цитатах множественное число употребляется как единственное. Филопон приводит для примера знакомую читателю реальность: например, в речи какого-нибудь владыки: «Мы приказываем тебе» (ἡμεῖς σοι κελεύομεν), — или в литературе, в частности, в трагедии Еврипида (485/480–406 до Р. Х.) Андромаха говорит: «Если мы отравим вашего ребёнка» (ἡμεῖς γὰρ εἰσὶν παῖδα φαρμακεύομεν)⁵. Иоанн подчёркивает, что в других упоминающих о Вседержителе фрагментах Священного Писания употребляется единственное число⁶.

Филопон утверждает, что никакое из сотворённых Богом земных существ, кроме людей, не почтено — *образом и подобием* Создателя. Антропологические воззрения Иоанна столь важны в полемике с несторианами, что тот не упускает деталей в анализе учения о человеке и связывает его с триадологией⁷. Прежде чем передать смысл слов «по образу и по подобию», Филопон делает критические замечания. Иоанн опровергает взгляды тех, кто сформулировал ошибочные теории, в особенности считающих, что здесь подразумевается Сын. Некоторые толкователи сделали вывод: человек — *по Его образу и подобию*⁸. В 5-й главе VI-й книги «De opificio mundi» Иоанн заявляет: указанные слова не относятся к Сыну. Филопон строит христологию на переводах Семидесяти, Акилы, Симмаха и Феодотиона и показывает разницу между этими вариантами. Некоторые, по его мнению, утверждают, что не сказано: «ποιήσωμεν ἄνθρωπον εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν — сотворим человека образом и подобием Нашим», но: «κατ' εἰκόνα — по образу». Они говорят: Сын — образ Бога Отца.

3 См.: *Theodoretus, ep. Cyri*. In *Genezim quaestiones I*, 19 // PG. 80. Col. 100–104. Ср.: *Jean Philopon. La création du monde* / ed. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau. Paris, 2004. (Les Pères dans la Foi; 87–88). P. 227, note 8.

4 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI*, 3 // Op. cit. P. 234–235.

5 *Euripide. Andromaque*, vers 355 // *Euripidis Fabulae* / ed. J. Diggle. Oxford, 1984. Vol. 1.

6 См.: Втор. 6, 4; 32, 39; Мк. 10, 18; Иак. 2, 19. См. также: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI*, 3 (8–17) // Op. cit. P. 234–235.

7 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI*, 4 // Op. cit. P. 235–237.

8 См.: *Ibid. VI*, 5 (18–20) // Op. cit. P. 238. См. также: *Böhm W. Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandrian* (6. Jh. n. Chr.). *Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der moderne Physik, Wissenschaft und Bibel*. München; Paderborn; Wien, 1967. S. 414.

Это подразумевает и апостол Павел⁹. Следовательно, Сын своим образом показывает людям невидимую реальность Отца. Как слово формулирует мысли, находящиеся в уме, так и Логос назван Ангелом Великого Совета¹⁰ и образом незримого Бога. Так что никто не может познать Отца, если Сын не откроет ему (Мф. 11, 27). Невозможно угадать мысли людей, не облечённые в слова. Так как, по мнению некоторых толкователей, Сын — *образ Бога Отца*, следовательно, именно по этому подобию был сотворён человек¹¹.

Филопон соглашается: подобная позиция небезосновательна, но для её опровержения он обращается к переводам, по-иному передающим смысл высказывания. С его точки зрения, епископ Мопсуестийский считает, что эти слова относятся к Сыну. Филопон отвергает такое понимание, руководствуясь LXX и другими переводами. Он цитирует Акилу (*ἐν εἰκόνι ἡμῶν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν — в образе Нашем и по подобию Нашему*) и сопоставляет с Феодотионом (*ἐν εἰκόνι ἡμῶν, ἐν ὁμοιώμασιν ἡμῶν — в образе Нашем, в подобиях наших*), также приводит Симмаха (*ὡς εἰκόνα Ἡμῶν καθ' ὁμοίωσιν Ἡμῶν — как образ Наш по подобию Нашему*). Эти варианты, согласно Филопону, показывают: человек не был сотворён как особенное отражение Отца, которое представляется Сыном. Адам создан *в образе Нашем (Ἡμῶν)*, что, по Иоанну, означает общую черту Троицаго Бога. Когда пророк Моисей повторяет, он переходит от множественного к единственному числу, чтобы показать нераздельность Господа: *«И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его»*. Иоанн также обращается к фрагменту: *«Я по образу Божию сотворил человека»* (Быт. 9, 6)¹². В девяти «Беседах на Шестоднев» о вышеупомянутых понятиях рассуждает и свт. Василий Великий (329/330–379). Тот утверждает, что выражение *«сотворим человека»* обращено к Сыну и Святому Духу. Согласно святителю, иудеи здесь подразумевают ангелов¹³. *«И сотворил Бог человека»*, — здесь пророк избежал множественности. Вначале

9 См.: Кол. 1, 15; ср. Ин. 14, 9; 16, 15; Ис. 9, 6.

10 Иоанн Филопон имеет в виду тот факт, что по-гречески «ангел» — это тот, кто сообщает о воле Бога, Его посланник.

11 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 5 (1–20) // Op. cit. P. 238.

12 См.: *Ibid.* VI, 5 // Op. cit. P. 238–239. При цитировании Священного Писания используется главным образом перевод проф. П. А. Юнгера (1856–1921/2).

13 См.: *Basilius Magnus*. Homiliae in Hexaemeron IX, 6 // SC. 26. P. 516–518. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 428.

бытописатель вразумляет иудея, затем исключает язычество и без-опасно возвращается к единству¹⁴.

Для толкования слов «сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26) Филопон использует градацию, проходящую от объекта к обстоятельствам созидания. Результат действия заключён в выражении «по образу Нашему и по подобию»¹⁵. Позиция Иоанна продиктована необходимостью уточнить объект творения для того, чтобы облегчить определение способа сотворения человека, делая бесполезной любую попытку неверного толкования противников. В одном высказывании Филопон приходит к выводу: Феодор надеялся прояснить различность создания Адама и Евы. Не менее опасной он считает уничижающую христианство мысль епископа Мопсуестийского о том, что Сын и Святой Дух не являются единосущными, а представляют Собой образ восхождения. Филопон утверждает, приводя доказательства логического плана в согласие с христианским богословием, что рождение Адама и Евы иное. Их происхождение отличалось от способа *по образу*¹⁶, присущего всем людям (ἐπί πάντων ἐστὶν ἀνθρώπων)¹⁷. Филопон, руководствуясь переводами Акилы, Симмаха и Феодотиона, сопоставляет их с Септуагинтой так:

ЛХХ: καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς — и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1, 27).

Акила: καὶ ἔκτισεν ὁ Θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι Αὐτοῦ, ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἔκτισεν αὐτούς — и создал Бог вместе с тем¹⁸ человека в образе Своём, в образе Бога создал их.

Феодотион: καὶ ἔκτισεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι Αὐτοῦ, ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἔκτισεν αὐτούς, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς — и создал Бог

14 См.: *Basilius Magnus*. Homiliae in Hexaemeron IX, 6 // SC. 26. P. 518–522. Рус. пер.: IX, 6 // Цит. соч. С. 428–429.

15 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 5 (4–9) // Op. cit. P. 239. Ср. *Ματσοῦκας Ν. Α.* Ἡ Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 125. См. также: *Τριαντάρη-Μαρά Σ.* Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Αθήναι, 2001. Σ. 230.

16 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 17 (23–27) // Op. cit. P. 265. Ср.: *Böhm W.* Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandria (6. Jh. n. Chr.). S. 391–392.

17 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 20 (25–28) // Op. cit. P. 271. См. также: *Τριαντάρη-Μαρά Σ.* Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Σ. 233.

18 «Вместе с тем» в переводе Акилы — буквализм. В еврейском оригинале там стоит служебное слово (показатель прямого дополнения), по форме совпадающее с предлогом «с, вместе с», но им не являющееся, которое правильнее оставлять вовсе без перевода.

человека в образе Своём, в образе Бога создал их, мужчину и женщину сотворил их.

Симмах: *καὶ ἔκτισεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ Θεὸς ἔκτισεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἔκτισεν αὐτούς* — и создал Бог человека в различном образе, прямым Бог создал его, мужчину и женщину создал их¹⁹.

При сопоставлении сравниваемых цитат можно убедиться, что, в отличие от Семидесяти, все остальные переводчики ещё больше подчёркивают мысль о создании человека в образе Своём, в образе Бога. А Симмах добавляет, что Бог создал человека в различном образе и *прямым*. У Акилы пропущена последняя часть фразы о полах (*мужчину и женщину создал их*). Филопон, толкуя данный стих, спрашивает, почему множественное число «*сотворим*» переходит в единственное «*и сотворил Бог человека*»? И сам отвечает: это говорит о единственном Создателе: «*Ибо Господь, Бог твой Господь един есть*» (Втор. 6, 4–15). И также херувим, трижды произнеся в гимне слово «*Свят*», добавил в единственном числе: «*Господь Саваоф*» (Ис. 6, 3). И Новый Завет, свидетельствуя, что Отец — Бог, и Сын также, и Св. Дух, избегал множественности²⁰. Он упоминает в единственном числе о природе Господа, поэтому говорит «*один*»²¹. Очевидно, что взгляд Филопона относительно Св. Троицы здесь правилен, хотя в некоторых местах неясны его представления о Боге в Самом Себе.

В византийской литературе христианские мыслители развивали также следующую мысль апостола Павла: *образ Божий* заключает в Себе вторая Ипостась Святой Троицы. Эта концепция проявляется в различных посланиях (в частности, 2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15; Филип. 2, 6–7; Евр. 1, 3). Поскольку человек сотворён как *образ* Сына, то он — образ Образа²². О *подобии* людей Спасителю рассуждал Ориген и святые отцы IV в.²³ Свт. Григорий Нисский (331/5 — ~394) писал: «Сын в Отце — как красота образа в первообразном зраке, Отец же в Сыне — как первообразная красота в Своём изображении. Но в рукотворных

19 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 17 // Op. cit. P. 266–267.

20 Ср.: Пс. 142, 10; Мф. 20, 15; Лк. 18, 19; Иак. 2, 19.

21 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 17 // Op. cit. P. 266–268.

22 См.: *Леонов В., прот.* Образ Божий // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 280.

23 См.: *Origenes*. Contra Celsum VI, 63 // SC. 147. P. 334–336: «Перворождённое всей твари есть Образ Божий ...а человек сотворён по образу Божию». Ср.: *Athanasius Alexandrinus*. Oratio de incarnatione Verbi 13 // SC. 199. P. 312; *Basilius Magnus*. Homiliae in Hexaemeron IX, 6 // SC. 26. P. 516–518; *Iohannes Chrysostomus*. In epistolam ad Colossenses homilia VIII, 2 // PG. 62. Col. 353–354.

образах промежуточное время полностью отделяет изменённую форму от первообраза, а там невозможно отделить одно от другого»²⁴. В комментарии на 14 слово свт. Григория Богослова написано: «უცვალეზელ ხატ ღმრთისა მამისა არს მხოლოდმობილი ძე, ვითარცა პირმშოდ ხატი, ხოლო ჩუენ — “ხატებრ”; ესე იგი არს, პირმშოდსა მის ხატისა ხატადლა ქმნილ ვართ (Единородный Сын является неизменным Образом Бога Отца, как Первообраз, а мы же сотворены *по образу*, т. е. Его Первообразу)»²⁵. Филопон, полемизируя с Феодором Мопсуестийским, не придерживается этого и развивает своё учение. Иоанн спрашивает: где в Писании указано, что Адам сотворён *по подобию* Христа?

Согласно Бытию, которое комментирует Иоанн, люди не только сотворены *по образу и подобию* Бога (Быт. 1, 26–27), но и уполномочены Вседержителем владычествовать над другими формами жизни (Быт. 1, 28). В трактате «De opificio mundi» (VI, 16) он цитирует псалмопевца Давида (кон. XI в. — ~950 г. до Р. Х.), показательно сопоставляя последнюю мысль с выражением «создал его (человека) чуть ниже ангелов» (Пс. 8, 5–6). Феодор Мопсуестийский предлагает окончательное толкование творения *по образу*, каковое резюмирует Филопон. Иоанн рассуждает по аналогии с отношениями Лиц Святой Троицы. Поскольку существует два различных происхождения от Отца — Сын, или Божественный Логос, и Св. Дух, — следовательно, есть соответствующее число сил души: разум и жизнь (ὄτε λόγος καὶ ἡ ζωή)²⁶.

Мысль, сходная с рассуждением, высказанным Иоанном Грамматиком, позднее повторяется и у св. Николая Кавасилы (1322–1397/8). Тот пишет: «Человеческое естество изначально было сотворено для Нового Адама; для Него были и ум, и желание. Мы приняли разум, чтобы познавать Христа, желание — чтобы устремляться к Нему. Нам дана память, чтобы носить Его в себе, поскольку Он — Первообраз всем сотворённым. Ибо не Новый Адам подобен ветхому, а ветхий —

24 Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium I // PG. 45. Col. 443A.

25 კომენტარიჲმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის XIV ჰომილიაზე “გლახაკთმოყუარებისათჳს” / თარგმ. ეფრემ მცირისა, ხელბ. A-109, 165.1 (Комментарий на XIV слово свт. Григория Богослова «О любви к бедным» / пер. с греч. на древнегруз. прп. Ефрем Мцыри. Рук. A-109, 165.1).

26 См.: Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 16 (6) // Op. cit. P. 265. Ср.: Theodoretus ep. Cyri. Quaestiones in Genesim I, 20 // PG. 80. Col. 105BC; Procopius Gazaenus. Commentaria in Genesim I, 40 // PG. 87A. Col. 125BC.

Новому»²⁷. Интересно, что у св. Николая не просто Логос, а воплотившееся Слово — первообраз людей, поэтому «человек стремится ко Христу не только ради Его божества, которое есть цель всех вещей, но и ради Его человечества»²⁸.

Если сравнить упомянутую идею с учением Филопона в таком ракурсе, то сразу станет видно: Иоанн Грамматик категорически опровергает утверждение о том, что первозданный Адам является образом именно Спасителя. Исключение остальных Лиц для него неприемлемо.

Следующая проблема, которой касается Филопон в «De orificio mundi», — вопрос о половом различии. Иоанн, анализируя слова «сотворил» и «создал», не видит в них разницы, используя как синонимы. В то же время он отмечает, почему ни в одном из обоих случаев не сказано: мужчину и женщину — и в чём смысл повторения тождественных на первый взгляд выражений: «в образе Божьем» и «в Своём образе». Филопон обращает внимание на очень тонкий момент: некоторые толкователи рассматривают глаголы *ἐποίησεν* (сотворил) и *ἔκτισεν* (создал) как идентичные, и перевод LXX употребляет здесь *ἐποίησεν*, тогда как у Феодотиона: *Бог создал (ἔκτισεν) человека... мужчину и женщину сотворил (ἐποίησεν) их*. Симмах говорит: «мужчину и женщину создал (ἔκτισεν) их». Иоанн лингвистически рассматривает эти глаголы и заключает (на основании утверждений предшественников), что *ἐποίησεν* имеет одинаковое значение с *ἔκτισεν*. Он доказывает это словами пророка: «Творю мир и произвожу бедствия» (Ис. 45, 7). Филопон при толковании данного места сталкивается с той же проблемой, что и Ориген. LXX не различает еврейских глаголов «творить» и «создавать». Возможно, оба пользуются как раз Септуагинтой. Масоретский текст говорит, что «творятся» небо и земля, киты и птицы и люди (Быт. 1, 27), а «создаются» твердь, светила, животные и опять человек (Быт. 1, 26)²⁹. Филопон обращается к следующему. Говоря в единственном числе «человек», Писание разделило его природу: «мужчину и женщину сотворил их». Акила, по мнению Иоанна, утверждает то же самое: *καὶ ἔκτισεν ὁ Θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον* (и Бог создал вместе с тем человека), поэтому он не добавил: «мужчину и жен-

27 *Nicolaus Cabasila. De vita in Christo VI // PG. 150. Col. 680A. Рус. пер. цит. по: Леонов В., прот. Образ Божий. С. 281.*

28 *Ibid. Col. 681AB. Рус. пер. цит. по: Леонов В., прот. Образ Божий. С. 281.*

29 См.: *Ориген. Гомилии на Бытие / предисл., пер. с лат. и греч. и примеч. свящ. М. Асмуса. М., 2019. (Толкования Ветхого Завета). С. 85–86, примеч. 21.*

щину *сотворил их*». Филопон здесь повторяет мысль, высказанную в I-й книге³⁰. Иногда предлог σύν (с) указывает на слова «соратник» (συστρατιώτης), «товарищ» (συστρατηγός), «помощник» (σύνδουλος). Иоанн подчёркивает: Священное Писание в обоих случаях говорит, что Бог сотворил мужчину и женщину, а не мужское и женское. Так что подразумевается, что речь идёт не только об Адаме и Еве, но и о двух видах, которые произойдут от них³¹.

Очевидно, Филопон не удовлетворяется переводом Септуагинтой. Он обращается к другим толкованиям терминов *образ* и *подобие*. Также Иоанн даёт собственную интерпретацию. Согласно Филопону, Симмах использует выражение «в различном образе (ἐν εἰκόνι διαφόρῳ)». Слово «διάφορος» означает или «выбранное и превосходящее», или «отличающееся и необычное». Объясняя это, Симмах добавляет: «Бог создал его прямым, мужчину и женщину создал их»³², поскольку всё остальное склонилось к земле. Иоанн отмечает, что перевод Семидесяти использует как ἑικόνα лишь однажды: «и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его». Акила и Феодотион повторяют это выражение. Первый говорит: «Бог совместно создал человека в Своём образе, в образе Божьем создал его. Феодотион же: И Бог создал человека в Своём образе, в образе Божьем создал его». На основании этого Филопон утверждает: нечто одно — ἐν εἰκόνι Αὐτοῦ, а иное — ἐν εἰκόνι Θεοῦ, в отличие от перевода LXX. В первом словосочетании, по Иоанну, говорится о телесной форме: ἐν εἰκόνι Αὐτοῦ, то есть «по Собственному образу», а не по образу, общему с каким-нибудь другим живым существом. Как замечает Филопон, в греческом языке часто употребляется «его» вместо «его одного». Во втором выражении говорится о *подобии Богу*. Иоанн больше соглашается с мнением Симмаха, поскольку считает его перевод более точным. Вместо ἐν εἰκόνι Αὐτοῦ тот говорит ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, причём это словосочетание, по Филопону, имеет ясный смысл. Далее Иоанн переходит к последующему объяснению деталей, оставленных без внимания. В частности, у Симмаха пропущено выражение ἐν εἰκόνι Θεοῦ (в образе Божьем), а в Септуагинте — ἐν εἰκόνι Αὐτοῦ (в Своём образе). LXX: καὶ ἐποίησεν <ὁ> Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς³³.

30 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, 4 (18–19) // *Op. cit.* P. 11.

31 См.: *Ibid.* VI, 18 (6–28) // *Op. cit.* P. 268.

32 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* VI, 18 (1–4) // *Op. cit.* P. 269.

33 См.: *Ibid.* VI, 18 // *Op. cit.* P. 269–270.

Филопон настаивает (вопреки Феодору Мопсуестийскому), что не только Адам был создан *по образу Божию*, но и Ева³⁴. В «De officio mundi» VI, 20 Иоанн спрашивает, почему только о людях говорится, что *мужчину и женщину сотворил их* и что от мужского ребра происходит супруга? По аналогии Иоанн рассуждает, что не все животные имеют половое деление, даже те, которые произошли случайно или от гниения. Ему сложно понять, как спариваются пчелы и многие водяные существа. Он поясняет, что животные в большинстве случаев не ведут совместную жизнь с одним сородичем. Например, некоторые из них движутся стадами. Что касается остальных, каждый ищет пользы для себя и не заботится о других, и они не вступают в брак, за исключением небольшого числа. Относительно же людей — иначе³⁵. По аналогии с этим Филопон, рассуждая о рассматриваемом выражении, утверждает: оно является общим для обоих полов, поскольку здесь понимается только разумность, а не телесная форма. Повествуя в единственном числе: «*и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его*», Священное Писание добавило: «*мужчину и женщину сотворил их*» (Быт. 1, 27). Это указывает, что рассматриваемое выражение относится к обоим. В упомянутом месте говорится об одном разумном существе. Человеческие добродетели общие, как и уподобление Богу. Но что касается телесной формы, она делится на мужское и женское. Древние врачи считали, что, наоборот (*ἀντεστραμμένως*), гениталии зачатых детей у обоих полов одинаковые, то есть их внешний вид у мальчиков подобен внутренней форме аналогичных органов у девочек. Филопон, для примера соглашаясь с Галеном (129 — ~210), имеет в виду здесь матку и яички³⁶. Итак, очевидно, что «*по образу и по подобию*» подразумевает не телесную форму, а способности разумной природы, ибо *во Христе нет мужского пола, ни женского* (Гал. 3, 28; ср. Мк. 12, 25; Еф. 4, 13). Филопон делает вывод: *образ и подобие Божии* соответствуют человеческому разуму. Властвование над

34 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi VI, 12* // Op. cit. P. 253–254.

35 См.: *Ibid. VI, 20 (8–28)* // Op. cit. P. 271.

36 См.: *Ibid. VI, 19 (3–18)* // Op. cit. P. 270. Это, в частности, мнение Галена, знаменитого древнегреческого врача из Пергама. Очевидно, что Филопон проявляет прекрасное знакомство с его физиологическими представлениями. Здесь он, скорее всего, имеет в виду органы детей, находящихся в чреве матери в первые месяцы беременности. См. также: *Jean Philopon. La création du monde. P. 257, note 43*. Подробнее о знакомстве с галеновской медициной Филопона см.: *Todd R. B. Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's De Anima* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1983. Vol. 38. P. 103–110.

животными свойственно только мыслящему существу со способностью говорить³⁷. Иоанн усматривает, что в выражении «*по образу и по подобию*» кроется особенность человеческой природы и предназначения, проявляющегося посредством силы людей на земле и речи.

Антропологическая трактовка этого мыслителя, то есть Филопона, более рационалистична, чем у других христианских авторов его времени, а также у каппадокийцев, продолжателем которых он себя считал³⁸. Свт. Василий также утверждал, что «жена наравне с мужем имеет честь быть сотворённой по образу Божию»³⁹. Это разделяли не все отцы Церкви. У св. Дионисия Александрийского (кон. II в. — 264/5 гг.) есть одно высказывание, которое позволяет думать, что данная мысль не разделялась им. Говоря о Еве, святитель замечает, что она «первая получила рану греха» и советами «обольстила того, кто почтён был образом Божиим и свободен от всякой порочности»⁴⁰.

Мопсуестийский епископ настаивает на том, что рассматриваемое выражение относится только к мужчине, ссылаясь на апостола (см. 1 Кор. 11, 7). Филопон опровергает его, говоря, что из самих слов пророка видно сказанное о человеческой природе (см. Быт. 1, 27–28). Апостол правильно утверждал о сотворении *по образу* Адама, потому что после греха Бог изрёк женщине: «*и к мужу твоему (будет) обращение твоё, и он будет обладать тобою*» (Быт. 3, 16). Итак, Он сказал общее для обоих: «*владычествуйте над ними*». После уточнил, что господство вернётся к мужу, так что тот главенствует не только над всеми животными, но и над женщинами, которые имеют ту же природу, потому Господь говорит Еве: «*он будет обладать тобою*». Вот почему апостол Павел сказал, что мужчина не только как *образ Божий*,

37 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 19* // Op. cit. P. 270–271. См. также: *Jean Philopon. La création du monde. P. 258, note 44.* «Слово» и «разум» передаются в греческом языке одним и тем же термином *λόγος*, так что прилагательное *λογικός* переводится как «разумный», так и «словесный».

38 См.: *Беневич Г. И. Иоанн Филопон* // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 639.

39 *Basilii Magni. De hominis structura I, 18* // SC. 160. P. 212. Рус. пер.: *Василий Великий, свт. Беседа первая о сотворении человека по образу 18* // *Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 443.*

40 *Dionysius Alexandrinus. Fragmenta in Iob I* // *Reliquiæ sacræ: sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiiq̄ sæculi fragmenta, quæ supersunt* / ed. M. J. Routh. Vol. 2. Oхonii, 1814. P. 395–396. Рус. пер.: *Дионисий Великий, свт. Из толкований на книгу Иова* // *Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе / пер., примеч. и введен. свящ. А. Дружинина под ред. Л. Писарева. СПб., 2009. С. 127.*

но и как *слава Божия* властвует над женщиной. Он подражает Вседержителю, поскольку Создатель есть и называется *Бог богов и Господь господствующих* (Втор. 10, 17)⁴¹.

2. Философия как уподобление Богу в раскрытии понятий «образа и подобия»

В святоотеческой литературе, как уже говорилось, отсутствовало конкретное определение того, что именно можно назвать Божественным *образом* и *подобием* в людях. Некоторые относили это к какому-то душевному свойству: разумности, простоте, самовластности, бессмертию или способности стяжать благодать Святого Духа, познавать Создателя и пребывать в общении с Ним⁴². Можно вспомнить, как Филопон, касаясь *образа и подобия*, в споре с Феодором также подошёл к вопросу о том, насколько верно считать, что в людях они проявляются и в разумности. По-видимому, епископ Феодор отвергает отождествление *образа и подобия* Божия с обладанием разумной душой на том основании, что такое толкование нарушает принцип исключительности. Мопсуестийский епископ утверждает, что здесь не могут пониматься ни мыслительная способность, ни наделение властью. Эти качества свойственны как человеку, так и ангелам. Таким образом, разум не является особенным достоянием, дарованным людям в качестве *образа и подобия* Божиих⁴³. Обесценивание свойства мышления Феодором резко контрастирует с рационалистической экзегезой Филопона.

Если рассмотреть святоотеческую традицию, очевидно, что отцы Церкви, в том числе и каппадокийские богословы, не настолько сильно восхищались способностями разума, чтобы Иоанн Фило-

41 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 12* // Op. cit. P. 253–254.

42 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). Сергиев Посад, 2012. С. 168.

43 *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 11* // Op. cit. P. 251–252: «Говорят, что человек был создан по образу, либо наделённым царственным достоинством, чтобы властвовать, либо по его словесной природе, либо по его разумной природе...». Ср.: *Theodoretus, ep. Cyri. Quaestiones in Genesim I, 20* // PG. 80. Col. 105BC; *Catenae graecae in Genesim 72* // CCSG. 15. P. 71–72; *Photius Patriarcha Constantinopolitanus. Amphilochia, sive in sacras litteras et quaestiones diatribae 36* // *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vol. 4* / hrsg. L. G. Westerink. Leipzig, 1986. (BT). S. 131–132.

пон так яростно опровергал Мопсуестийского предстоятеля. На самом деле антропология Феодора отражает его воззрения по широкому кругу вопросов, которые были ранее изучены другими исследователями⁴⁴. Для епископа Феодора центральная роль и значение человечества проявляются в утверждении о том, что Бог создал людей как «смесь» (σύνωδος) творения, взятую в двух значениях. Во-первых, она им понимается в смысле микрокосмоса. Бог создал человека из различных видов бытия: смертного и бессмертного, разумного и неразумного, видимого и невидимого⁴⁵. Как тело состоит из четырёх элементов, так и душа — нематериальная, словесная и нетленная. В другой связи Филопон применяет *образ* и *подобие* к понятиям «потенциально» и «действительно», следуя за свт. Василием Великим. Первый приобретает человеком при рождении. Второе он имеет вначале в возможности, а со временем, посредством разумной сущности, реализует его «действительно»⁴⁶. Критерием стяжания *подобия* является добродетельная жизнь. С её помощью человек посвящается в созерцание Бога, достигая полного совершенства⁴⁷.

Очевидно, что в понимании рассматриваемого выражения как разума Филопон ориентируется на александрийскую традицию, в том числе на свт. Василия Великого. В чём же человек имеет *образ Божий* и как участвует в *подобии* — об этом у епископа Кесарийского сказано в различных рассуждениях, например, в «Беседах на Шестоднев»⁴⁸. Согласно св. Василию, *образ* проявляется

44 См.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano, 1948. (Studi e testi; vol. 141). P. 98–101; *Sullivan F.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956. (Analecta Gregoriana; vol. 82). P. 228–244; *Voobus A.* Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia // Church History. 1964. Vol. 33. P. 115–124. См. также: *Pearson C. W.* Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria, 2000. P. 268.

45 См.: *Theodoretus, ep. Cyri.* In Genezimid quaestiones I, 20 // PG. 80. Col. 109C. Эти фрагменты рассуждений Феодора, напечатанные в PG, не воспроизводятся в новом критическом издании произведений блаж. Феодорита Кирского (*Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* / ed. N. F. Marcos, A. Saenz-Badillos. Madrid, 1979. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; vol. 17)). См.: *Pearson C. W.* Scripture as Cosmology. P. 268.

46 См.: *Iohannes Philoponus.* De opificio mundi VI, 7 (22–26) // Op. cit. P. 241. Ср.: *Basiliius Magnus.* De hominis structura I, 16 // SC. 160. P. 206–208.

47 См.: Τριακτάριη-Μαῦρᾶ Σ. Ἡ Γνωσὴ καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Σ. 234.

48 См.: *Basiliius Magnus.* Homiliae in Hexaemeron IX, 6 // SC. 26. P. 518–522. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 428–429.

в разумной душе. *Подобие* же приобретается человеком при стяжании добродетелей⁴⁹. Создатель даровал ему владычество над сотворёнными существами и свободу воли⁵⁰. Следуя александрийской традиции, свт. Василий Кесарийский в «De hominis structura» утверждает: образ Божий — результат наделения внутренней разумной способностью. Согласно святителю, человек в собственном смысле — это душа⁵¹. Свт. Василий противопоставляет его «внешнему», или телу. Драгоценность людей заключается в устройстве природы. Человек ниже ангелов в небольшой степени, и то из-за соединения с телом. Однако в людях существует способность мыслить и постигать Создателя. Бог вдунул в лицо, «то есть вложил в человека нечто от собственной Своей благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное»⁵². Люди удостоены великой чести тем, что созданы как отражение Вседержителя, и таким образом почтены более небес и звёзд. Свт. Григорий Богослов (325/30–389/90) же говорил: «От Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир, в малом великий»⁵³.

Излагая учение о назначении людей, Филопон, как и последующие мыслители, широко раскрывает (в отличие, например, от Немезия, епископа Эмесского (2-я пол. V — нач. VI вв.)) идею *подобия*. Так, согласно Филопону, *подобием* определяется высшее достоинство человеческого бытия. Отсюда назначение людей заключается в том, чтобы владычествовать над сотворённым и подражать Господу⁵⁴. Поясняя это весьма обстоятельно и детально, Филопон прини-

49 См.: *Basiliius Magnus*. Homiliae in Hexaemeron IX, 6 // SC. 26. P. 516–518; Homilia in Psalmum 48, 8 // PG. 29. Col. 449BC; De Spiritu Sancto 9, 23 // SC. 17. P. 326–330. Ср.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 19 (22–23) // Op. cit. P. 270. См. также: *Михайлов П. Б.* Свт. Василий Великий (Богословие) // ПЭ. 1997. Т. 7. С. 164.

50 См.: *Basiliius Magnus*. Homiliae in Hexaemeron IX, 5 // SC. 26. P. 508–510. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. С. 426.

51 См.: *Basiliius Magnus*. De hominis structura I, 7 // SC. 160. P. 182. Ср.: *Origenes*. In Genesim homilia I, 13 // SC. 7. P. 56–58.

52 *Basiliius Magnus*. Homilia in Psalmum 48, 8 // PG. 29. Col. 449BC. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Псалмы 48, 8 // *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Т. 1. С. 584.

53 *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 45, 7 // PG. 36. Col. 632A. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 45, 7 // *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 562. Ср.: *Photius, Patriarcha Constantinopolitanus*. Amphilochia, sive in sacras litteras et quaestiones diatribae 36 // Op. cit. S. 134.

54 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 7–8 // Op. cit. P. 241–244.

мает, что термины *образ* и *подобие* могут рассматриваться или «соответственно», то есть как совпадающие (соотносительные) понятия, подобно синонимам, или различно. В первом случае указанные слова означают царскую власть людей над вещественными созданиями, осуществляя которую разумом, человек на земле — как представитель Верховного Владыки⁵⁵. Во втором случае, если различать эти два понятия, «*по образу* не означает подобия Богу в благочестивой жизни, поскольку та является кратковременной»⁵⁶.

Разъясняя весьма обстоятельно рассматриваемые термины в отношении людей, Филопон настойчиво и часто повторяет мысль о том, что заключаются они в царствовании над всеми тварями. Так, Иоанн толкует слова Быт. 1, 26 и 28⁵⁷, полемизируя с епископом Мопсуестийским, приписывавшим «начальствование» (τὸ ἄρχειν) и людям, и ангелам⁵⁸. Подобно Немезию⁵⁹, Филопон замечает, что человеческое обладание земными тварями до падения совершенно и естественно. Это и сегодня видно у благочестивых людей, «которые через свою праведную жизнь сохраняют в себе *подобие Божие*» и нередко «делают послушными себе даже самых диких зверей»⁶⁰. И после грехопадения человек господствует над земными существами силой умственных способностей и изобретательности. Следует естественный вывод, что всё существующее создано для людей. Филопон повторяет отмеченную у Немезия мысль о служебном предназначении бессловесной природы, признавая, что обладание высшими способностями уже необходимо предполагает присутствие «подвластных» сил — животной и растительной⁶¹, или утверждая, что человек господствует над прочими земными тварями исключительно благодаря

55 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 6* // Op. cit. P. 240–241.

56 Ibid. VI, 7 // Op. cit. P. 242–243.

57 См.: Ibid. VI, 6 (1–19) // Op. cit. P. 240; ср.: 16. P. 262–263.

58 См.: Ibid. VI, 11; 13 (2–7); 16; 19 (3–7) // Op. cit. P. 251–252; 255; 263–264; 271.

59 См.: *Nemesius Emesenus. De natura hominis 1 (63)* // *Nemesius Emesenus. De natura hominis* / ed. M. Morani. Leipzig, 1987. (BT). P. 14–15.

60 *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 16 (1–13)* // Op. cit. P. 264. Рус. пер. цит. по: Владимирский Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий, еп. Эмесский. О природе человека* / пер. с греческого Ф. С. Владимирского; сост., послесловие, общ. ред. М. Л. Хорькова. М., 2011. С. 255.

61 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi V, 1 (5–10)* // Op. cit. P. 210. Ср.: *De anima I Prooemium (25–33)* // *Iohannes Philoponus. In Aristotelis De anima libros commentaria* / ed. M. Hayduck. Berolini, 1897. (Commentaria in Aristotelem Graeca; vol. 15). P. 3.

собственной разумности⁶². Иоанн в 16-й главе VI-й книги «De opificio mundi» также приводит аналогию Мопсуестийского епископа с начальствами: владычество сохраняет в людях тот *образ Божий*, который в полноте осуществляется правителями⁶³. По Феодору, Господь дал последним право царствовать и судить, так что исполнители таких обязанностей в силу положения уже названы богами⁶⁴. В конце главы Филопон, пространно излагая своё мнение по этому вопросу, категорически отвергает мысли, представленные его оппонентами, в том числе Космой Индикопловым (VI в.)⁶⁵.

Что более важно, для Феодора человечество — «связующее звено», удерживающее наше существование и мир в единстве. Всё создано для людей. Таким образом, существование сотворённых вещей зависит от нужды в них и, следовательно, вечного присутствия человечества. Мир служит людям как отражению Создателя, в том числе и ангелы. По Филопону, они не поклоняются человеку вместо Господа, как Божию *образу*, а заботятся о нём. Он, вопреки Феодору, считает, что *образ* не может относиться к ангелам⁶⁶, ибо ангелы — *посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1, 14)⁶⁷. Несмотря на превосходство человечества, епископ Мопсуестийский подчёркивает радикальную несопоставимость Создателя и Его твари. В отличие от антропологии свт. Григория Нисского или Филопона, понимание Феодора не позволяет отождествлять интеллект людей с Божественным разумом. Как *образ* Вседержителя, они представляют Его на земле без участия в Логосе в платоническом смысле. Эти две идеи — человечество как связующее звено космоса и разница между Творцом и созданием — лежат в основе антропологии, приписываемой Феодору Филопоном

62 *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 11 (20); 19 (5–7) // Op. cit. P. 252; 271. См.: Владимирский Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей. С. 255.

63 См.: Ibid. VI, 16 (7–29) // Op. cit. P. 263.

64 Ср.: *Theodoretus, ep. Cyri*. In Genesim quaestiones I, 20 // PG. 80. Col. 105D.

65 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 16 (1–22) // Op. cit. P. 264.

66 См.: Ibid. VI, 15 (6–10) // Op. cit. P. 261.

67 См.: Ibid. VI, 10 // Op. cit. P. 250–251: «Бог, — говорит Феодор, — желая более ясно спасти образ, взял человека из нас, сотворил его бессмертным и неизменным, и, соединив его с Собой, вознёс на небеса, находясь на высотах, для того, чтобы он почитался всем творением». См. также: *Cosmas Indicopleustes*. Topographia christiana II, 84 // SC. 159. P. 402.

в «De officio mundi»⁶⁸. Вознесение епископом Мопсуестийским людей на уровень объекта поклонения показалось Иоанну скрытым язычеством.

Немного позднее прп. Анастасий Синаит (нач. VII в. — после 701 г.), рассматривая природу людей, ставит последних выше ангелов. Святой отец понимает *образ* и *подобие* гораздо шире, чем предшествующие богословы⁶⁹. Он, обстоятельно рассуждая о рассматриваемом вопросе, приводит различные мнения экзегетов на этот счёт: одни предполагали начальствующее и самовластное положение, другие — умную и незримую часть, третьи — нетленность и безгрешность, имевшуюся тогда, когда появился Адам, и, наконец, четвёртые утверждали, что здесь изрекается пророчество, связанное с крещением⁷⁰. Человек, по мнению прп. Анастасия, «создан не только как некий первый образ и подобие Божие, но и как второй, третий, четвёртый и пятый»⁷¹. Тем самым представляется наглядно, будто в каком-то зеркале, таинство Лиц Вседержителя. По учению синайского подвижника, душа создана как образ единого Божества⁷². Сочетание же её с телом в человеке сотворено как прототип Воплощения Логоса⁷³. Рассудочная способность и словесность — *образ* и *подобие Божию* в людях⁷⁴. Св. Анастасий также соотносил с Отцом

68 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi* VI, 9 // Op. cit. P. 244–245. См. также: *Pearson C. W. Scripture as Cosmology*. P. 269.

69 См.: *Бибииков М. В., Лосева О. В. Анастасий Синаит, прп. (Богословие)* // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 251.

70 См.: *Anastasius Sinaita. Homilia I de creatione hominis* 1 // CCSG. 12. P. 6–8. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию* I, 1 // *Анастасий Синаит, прп. Избранные творения* / пер. с греческого А. И. Сидорова. М., 2003. С. 33–34.

71 *Ibid.* // Op. cit. P. 9. Рус. пер.: Там же. С. 36. У прп. Анастасия человек мыслится в качестве некоего схематичного изображения (*σκιαγραφία*), наброска. Под «пятым образом» подразумевается творческая способность. См.: Там же. С. 36–37, примеч. 1.

72 Дословно: «нагая душа есть по образу нагого Божества» (*κατ' εἰκόνα μὲν ἐστὶ γυμνῆ ἡ ψυχὴ τῆς γυμνῆς τῆς θεότητος*). Ср.: *Anastasius Sinaita. Viae dux* II, 5 // CCSG. 8. P. 50–51. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Путеводитель* II, 5 // *Анастасий Синаит, прп. Избранные творения* / пер. с греческого А. И. Сидорова. М., 2003. С. 240. См. также: С. 38, примеч. 1.

73 *Idem. Homilia I de creatione hominis* I, 1 // Op. cit. P. 9. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию* I, 1 // Цит. соч. С. 37–38.

74 См.: *Idem. Homilia I de creatione hominis* I, 3 // Op. cit. P. 17. Рус. пер.: I, 3. // Цит. соч. С. 47–48.

человеческую душу, с Сыном — рождённый разум, а с Духом — исходящее из него мышление⁷⁵.

О том, что добродетельность также является образом Божиим, учили свт. Диадокх Фотикийский (~ 400–474)⁷⁶ и др. В трудах прп. Максима Исповедника (580–662) наблюдаются тематические пересечения с Филопоном, особенно в представлениях о логосах. Преподобный выделял в этом аспекте добродетель любви: «Собственно говоря, только она одна представляет человека сущим по образу Творца, мудро подчиняя разуму то, что находится в нашей власти»⁷⁷. Св. Максим Исповедник, различая *образ* и *подобие*, утверждает, что первый принадлежит к природе и заключается между бытием и «благобытием» (εἶναι и εὖ εἶναι). Второе относится к лицу и свидетельствует о совершенстве людей⁷⁸. По словам преподобного, словесность и нематериальность причастна Создателю стремлением к блаженству и Его благодатью⁷⁹. Касаясь рассматриваемой темы в «Главах о любви», святой отец говорит, что любое разумное существо — как *образ* Божий. А касательно *подобия* преподобный считает, что это — добро и мудрость⁸⁰. По его мнению, человек призван «любовью соединить тварную природу с нетварной», стать «тварным богом», «богом по благодати»⁸¹.

Точку зрения, схожую с мнениями Филопона и прп. Максима Исповедника, высказывал прп. Иоанн Дамаскин (~ 680–754): «Выражение “по образу” обозначает разумное и одарённое свободною волею; выражение же “по подобию” обозначает подобие через добродетель, насколько это возможно»⁸². Вседержитель создал людей делающимися божествами вследствие тяготения к Господу в плане

75 См.: *Anastasius Sinaita*. Homilia I de creatione hominis I, 3 // Op. cit. P. 17–18. Рус. пер.: I, 3 // Цит. соч. С. 48–49. См. также: *Леонов В., прот.* Образ Божий. С. 280.

76 См.: *Diadochus Photicensis*. Capita centum de perfectione spirituali 89 // PG. 65. Col. 1203CD.

77 *Maximus Confessor*. Epistula 2 // PG. 91. Col. 396C.

78 См.: *Panayotis Ch.* Maximos Confessor on the Infinity of Man // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 5 septembre 1980 / ed. F. Heinzer, Chr. Scönborn. Fribourg, 1982. (Paradosis; vol. 27). P. 265.

79 См.: *Maximus Confessor*. De caritate 3, 24 // PG. 90. Col. 1024B. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви / пер. и комм. А. И. Сидорова. М., 2013. С. 92.

80 См.: *Ibid.* 3, 25 // PG. 90. Col. 1024B. Рус. пер.: Там же. С. 92–93.

81 *Idem*. Ambigua 41 // PG. 91. Col. 1308B.

82 *Iohannes Damascenus*. Expositio fidei II, 12 // PTS. 12. S. 76. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М., 2020. С. 138.

участия в несотворённом свете⁸³. По свойствам своей природы человек, «произойдя занимающим средину между Богом и материей»⁸⁴, способен свободно устремляться к добродетели, «при содействии благодати», и таким образом осуществлять высокое назначение⁸⁵. Если цель жизни людей состоит в уподоблении Создателю, единении с Ним, то, значит, они предназначены к блаженству в Господе⁸⁶. Из приведённых рассуждений видно, что воззрения Филопона относительно рассматриваемого вопроса соответствуют святоотеческому учению. Он именно разумную способность относит к самому высшему достоинству человека. С ним солидарен и святой патриарх Фотий (~ 820–891)⁸⁷. Повеление властвовать подчёркивает первенство человека и его самобытность. Способность распоряжаться земными вещами зависит от разума и берёт в нём начало. Иоанн Грамматик допускает: *образ* и *подобие* могут означать два различных понятия. Тогда первый представляет искусство править посредством мысли, а второе указывает на моральный императив «жить добродетельной жизнью по нашей воле (т. е. человеческой)» (ἡ κατὰ προαίρεσιν ἡμῶν εὐζωία)⁸⁸. В соответствии с Филопоном Феодор Мопсуестийский объясняет, почему именно только человек сотворён как *образ Божий*. По мнению Иоанна, он умалчивает, в чём это могло быть ему присуще⁸⁹. Филопон, полемизируя с епископом Мопсуестийским, также возражает и блж. Феодориту в понимании образа Божия как творчества⁹⁰. Господь отпечатлел в Своём создании и эту способность. Вообще, с таким мнением соглашался не только блж. Феодорит Кирский (386/93 — ~457), но и другие отцы Церкви⁹¹. Василий

83 См.: *Iohannes Damascenus*. Expositio fidei II, 12 // Op. cit. S. 76. Рус. пер.: Там же. С. 139. Подобно и блж. Августин (354–430) говорил, что Бог людей создал для Себя, и человеческая душа до тех пор томится, пока не успокоится в Господе (*Augustinus Aurelius*. Confessiones I, 1 // CCSL. 27. P. 1).

84 Ibid. II, 30 // Op. cit. S. 105. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, *прп.* Точное изложение Православной веры. С. 203.

85 См.: Ibid. II, 12; 30 // Op. cit. S. 76; 105. Рус. пер.: II, 12; 30 // Цит. соч. С. 140; 202–203.

86 См.: Ibid. II, 26 // Op. cit. S. 97–98. Рус. пер.: II, 26 // Цит. соч. С. 197–198.

87 См.: *Photius, Patriarcha Constantinopolitanus*. Amphilochia, sive in sacras litteras et quaestiones diatribae 36 // Op. cit. S. 131–132.

88 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 7 (7) // Op. cit. P. 241.

89 См.: Ibid. VI, 14 (5–27) // Op. cit. P. 256.

90 См.: *Theodoretus, ep. Cyri*. In Genezim quaestiones I, 20 // PG. 80. Col. 105B.

91 См.: *Basilius Seleuciensis*. Oratio I, 3 // PG. 85. Col. 36B; *Anastasius Sinaita*. Quaestiones et Responsiones 19, 3 // CCSG. 59. P. 30–31; *Photius, Patriarcha Constantinopolitanus*. Amphilochia, sive in sacras litteras et quaestiones diatribae 36 // Op. cit. S. 132–133.

Селевкийский († после 468) говорил, что начальное проявление человеческого творчества — это наречение имён животным. Бог говорит Адаму, чтобы тот был создателем названий, при невозможности приводить в бытие сами существа. Господь делит с ним славу творческой премудрости⁹².

Иоанн, не соглашаясь с блж. Феодоритом в понимании *образа Божия* как способности к творчеству, проясняет, что таким свойством обладает и человек, и животные, создавая нечто иное, чем они. Например, пчела производит соты различными способами, изготавливая, выстраивая и придавая форму воску так, что художник не может этого сотворить. Она превращает пыльцу цветов, по сути, в воск и таким образом готовит как бы сосуд. Затем пчела откладывает росу цветов и влагу плодов в сотовую ячейку и переваривает их в естество мёда, готовя для себя зимнюю пищу⁹³. Филопон приводит для сравнения ещё несколько примеров животных. Он спрашивает: какое слово достойно сказать касательно искусства муравьёв? Летом они организовано собирают зёрна пшеницы и зарывают в землю, чтобы не похитили животные. Затем поднимают увлажнённую пищу, чтобы не гнила, и обратно скрывают там высохшую. Ласточка, производящая потомство, заранее с заботой готовит гнездо, собирая и соединяя соломинки в соответствии с неким искусством, затем, принося глину крыльями и лапками, покрывает их и делает единым склеенным целым⁹⁴. Что касается паука, его паутина отличается порядком и красотой. «Какой геометр может начертать с такой точностью более многочисленные круги, соединённые между собой на равных расстояниях друг от друга узлами и тонкими волокнами, равно длинными с любой стороны всего простёртого произведения искусства? Для него, кто его устроил, это одновременно и дом, и ловушка, чтобы поймать еду»⁹⁵.

После приведённых примеров Филопон риторически вопрошает, кто сильнее: человек, создающий произведения в результате обучения, или животные, природа которых не нуждается в уподобле-

92 См.: *Basilius Seleuciensis*. Oratio II, 3 // PG. 85. Col. 40C–41A.

93 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 14 (1–10) // Op. cit. P. 257.

94 См.: *Ibid.* VI, 14 (10–23) // Op. cit. P. 257.

95 *Ibid.* VI, 14 (24–29) // Op. cit. P. 257. Филопон здесь вероятнее всего зависит от труда свт. Григория Назианзина «Слово 28, о богословии второе» (ср.: *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28, 25 // SC. 250. P. 152–154). См.: *Jean Philopon*. La création du monde. P. 247, note 30.

нии Господу, обладающему силой сотворить вселенную?⁹⁶ Очевидно, что Иоанн исключает полное совпадение способности к искусствам и умениям с *образом Божиим* в людях. Животные без обучения производят что-то иное, тогда как человек с трудом достигает этого. Филопон утверждает, что творчество принадлежит только Богу, а люди, по его мнению, не исключительны в способности создавать из материи. Уникален только разум⁹⁷. При этом у ангелов он проявляется несколько иначе: для них нехарактерно дискурсивное знание, в частности ведение Бога у бесплотных чинов — непосредственное⁹⁸.

Далее Иоанн, ведя полемику с Мопсуестийским епископом, сообщает, что Феодор утверждал, что именно в чувствах людей проявляется *образ Божий*. Он поясняет, что как Господь всё видит и слышит, так и человек обладает этими способностями, пусть и в ограниченной степени. Филопон отвечает ему, что тем не менее у многих животных определённые чувства более развиты, чем у людей. У орла, например, весьма острое зрение, лучше, чем у других существ: «Как ни высоко парит, от него не скрывается заяц лёгкий, под тёмным кустом притаившийся»⁹⁹. Ослы и гуси обладают большей способностью воспринимать звуки. У собак острее обоняние, поэтому они ведут охотников в логово диких зверей; а некоторые проявляют явное чувство вкуса. Человек отличается только благодаря осязанию. Таким образом, восприятие является общим признаком для людей и животных. Филопон считает абсурдным сравнение чувств бессловесных существ с познанием Создателя¹⁰⁰. Указанные примеры демонстрируют не только широкую начитанность Филопона в античной литературе и хорошее риторическое образование, но и его недавнюю принадлежность к представителям неоплатонической школы.

Богообразность человека, согласно святым отцам, целостна, поэтому нельзя что-то исключить из человеческого существа. Свт. Григорий Нисский рассуждал: люди по своей телесной природе являют-

96 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi VI, 14 (1–4)* // Op. cit. P. 258.

97 См.: *Pearson C. W. Scripture as Cosmology*. P. 271–273.

98 См.: *Беневич Г. И. Иоанн Филопон*. С. 639.

99 *Homerus. Ilias XVII, 676–677* // *Homerus. Ilias / hrsg. M. L. West. München; Leipzig, 2000. Vol. 2. (BT)*. P. 165. Рус. пер.: *Гомер. Илиада XVII, 676–677* // *Гомер. Илиада / пер. Н. И. Гнедича*. СПб., 2008. С. 257. См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi VI, 14* // Op. cit. P. 258–259.

100 См.: *Ibid. VI, (6–14)* // Op. cit. P. 259.

ся «неким образом» образа Божия (τις εἰκὼν εἰκόνοϛ)¹⁰¹. Свт. Епифаний Кипрский (~ 315–403) полагал, что «не должно определять или усиливаться открыть, в какой части заключается образ Божий, но надобно признать, что образ Божий находится вообще в человеке»¹⁰². Свт. Григорий Нисский писал: «Но если бы образ был совершенно подобен блаженству своего Первообраза, он не был бы Его образом, но слился бы с Ним. Какую же разницу замечаем мы между Божественным и тем, что на Него походит? Следующую: Божественное не создано, а человек существует сотворённым»¹⁰³. Прп. Максим Исповедник, опираясь на свт. Григория Нисского, пытается соизмерить души людей с Вседержителем в уподоблении Первообразу. Если бы они были Его частью, то не считались бы отражением. Невидимая человеческая сторона, по словам преподобного, «есть нечто иное, нежели первообраз, по свойству своей природы. Иначе было бы уже не подобие *по образу*, а неизменное тождество»¹⁰⁴.

Христианское толкование *образа и подобия*, по мысли Филопона, также получает выражение и от идей Платона (~ 428–347 гг. до Р. Х.), представляющихся ему незыблемыми. Последние устанавливают эсхатологическую перспективу, которую Иоанн уже подчёркивал в определении философии, данном в «Теэтете»¹⁰⁵. По его утверждению, она — максимально достижимое для людей подражание Господу. Филопон пишет: «Мне кажется, именно поэтому внешние мудрецы определили философию так: философия — уподобление Богу в соответствии с возможностью человека. Это то же, что сказать:

101 *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 12 // PG. 44. Col. 164A.*

102 *Epiphanius Constantiensis. Panarion (Adversus haereses) III 70, 2 // Epiphanius Constantiensis. Ancoratus und Panarion / GCS. 37. S. 234. Рус. пер.: Епифаний, еп. Кипрский, свт. На 80 ересей Панарий, или Ковчег III (I), 50 (70), 2 // ТСО. 48. С. 242.*

103 *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 16 // PG. 44. Col. 184A.*

104 *Maximus Confessor. Epistula 6 // PG. 91. Col. 429B. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Письмо 6 // Максим Исповедник, прп. Письма / пер. с древнегреч. Е. Начинкина, сост. Г. И. Беневиц. СПб., 2015. (Византийская философия; 17; Smaragdus Philocalias). С. 120. Ср.: Gregorius Nyssenus. De anima et Resurrectione // PG. 46. Col. 41BC; Anastasius Sinaita. De definitionibus 7 // PG. 28. Col. 545D.*

105 См.: *Plato. Theaetetus 176B // Platonis opera / ed. J. Burnet. Oxford, 1900 (1967). Vol. 1. P. 175: φύγη δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Рус. пер.: Платон. Теэтет 176В // Платон. Сочинения в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб., 2007. Т. 2. С. 277: «Бегство — это сильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым». См. также: Τριαντάρη-Μαρά Σ. Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Θιλόπονο. Σ. 273–274, σημ. 544.*

человек был сотворён по подобию Божию»¹⁰⁶. Некоторые ревизии Септуагинты, следующие тексту иудейской Библии, тоже идентично передают рассматриваемые слова. В еврейском языке эти термины однокоренные, поэтому некоторые экзегеты, в том числе и свт. Григорий Богослов, указанные слова не разграничивали¹⁰⁷. Согласно толкователям, термин *μιμήτης* (дмуть, подобие) происходит от однокоренного *άνθρωπος* (адам). Это позволяет считать, что *подобие* является первоначальным характерным свойством, уже присущим людям при сотворении. При отсутствии его человек приходит к внутренней гибели, поскольку в нём более нет духовного начала¹⁰⁸. «Мы, — говорил свт. Григорий Богослов, — ничего и представить себе не можем лучше и выше настоящего, и это тогда, как мы слышим и верим, что мы сотворены по образу Божию, Который, пребывая на небеси, и нас влечёт к Себе»¹⁰⁹.

Филопон, также выясняя рассматриваемые термины, спрашивает, стоит ли понимать оба слова как идентичные. Он говорит: «Если “по образу” имеет одно значение и “по подобию” — другое, какова семантика каждого из них?»¹¹⁰ Но если у последнего собственный смысл по отношению к первому, возможно, это намеренно сказано касательно добродетельной жизни. В качестве подтверждения Филопон приводит целый ряд цитат из Священного Писания

- 106 *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 7 (11–14) // Op. cit. P. 242. Ср.: *Iohannes Damascenus*. Capita philosophica (Dialectica) 66 // PTS. 7. S. 137. Ср.: *David Philosophus*. Prolegomena Philosophiae 6, 7, 8, 24 // Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium / hrsg. A. Busse. Berlin, 1904. (Commentaria in Aristotelem Graeca; vol. 18/2). S. 18; 22; 23–24, 26; 77–78. Ср.: *Ioannou P.* Metaphysische Problematik in der byzantinischen Philosophie // Πεπραγμένα τοῦ Ἁγίου Διακόνου βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου (Θεσσαλονίκη, 12–19 Ἀπριλίου 1953), т. В'. Ἀθήνα, 1956. Σ. 134. Иоанн утверждает, что определение философии для византийцев, как и в древнем мире до наших дней, являлось концепцией жизни. Это не восприятие или просто чисто рациональная мысль, а учение о формировании бытия. Его цель — помочь людям стать таким, как Создатель, и она охватывает всё существование Божественности, а также человечества.
- 107 Это сообщает свт. Фотий в труде «Амфилохии». См.: *Photius, Patriarcha Constantinopolitanus*. Amphilochia, sive in sacras litteras et quaestiones diatribae 36 // Op. cit. S. 131. Ср.: *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 45, 7 // PG. 36. Col. 632A.
- 108 См.: *Буфеев К., прот.* Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М., 2014. С. 293; *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 1995. С. 660.
- 109 *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 14, 20 // PG. 35. Col. 884B. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 14, 20 // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. С. 185.
- 110 *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 7 (3–4) // Op. cit. P. 241.

(Мф. 5, 44–45; Лк. 6, 36; 1 Ин. 3, 2; 1 Кор. 11, 1)¹¹¹. Он рассуждает: если необходимо разделить эти два выражения, то становится очевидным, что праотец сразу получил творение *по образу*. А что касается «*по подобию*», человек принимает его в действии. Благодаря этому он становится сходным с Богом истинным знанием, чистотой жизни, заботой о тех, кто нуждается в Нем. Ибо это и является *подобием*. И, возможно, различие показано самим бытописателем. Действительно, в повторении текста пророк ясно говорит: «*и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его*» (Быт. 1, 27). Отсюда следует, что к упомянутому термину относятся слова «*и владычествуйте над птицами небесными*». Касательно «*по подобию*» пророк умолчал, ибо это соответствует жизни по свободной воле¹¹².

Подражание Богу в добродетелях рассматривается Филопоном в 7 и 8-й главах VI-й книги «De officio mundi». Истолковывая сотворение людей, Иоанн различает оба термина. Он обращается к Писанию и, как и свт. Григорий Нисский, выделяет важность свободной воли. В сравнении с Филопоном, святитель видит *образ* Божий в независимости (ἐλευθέρια, αὐτεξουσιότης) как важнейшем его проявлении. По его мнению, изначально человек был отражением «Силы, царствующей над всем сущим, а потому и в своей свободной воле имел подобие со свободно Властвующим над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по своему собственному усмотрению действуя, как кажется ему лучше, и произвольно избирая, что ему угодно»¹¹³. Св. Григорий, как позже и Филопон, одновременно приписывал *образ* наивысшим свойствам людей, отождествляя его с «разумом» (νοῦς). Нисский святитель хотел сделать обителью благодати человеческий разум вследствие некоего его сродства с Творцом¹¹⁴. По мнению Филопона, именно поэтому внешние мудрецы определили философию как *подобие Богу* по силе людей. Но последнее не означает того, что стремится показать псалмопевец, когда говорит: «*Вот Ты пядями измерил дни мои, и состав мой как бы ничто пред Тобой. Подлинно, всё суета, всякий человек живущий*» (Пс. 38, 6). Таким образом пророк в ярких выражениях выразил краткость

111 См.: Iohannes Philoponus. De officio mundi VI, 7 (5–20) // Op. cit. P. 241.

112 См.: Ibid. VI, 7 // Op. cit. P. 241–242.

113 Gregorius Nyssenus. De virginitate 12, 2 // SC. 119. P. 398–410. См.: Леонов В., *прот.* Образ Божий. С. 278.

114 См.: Gregorius Nyssenus. Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG. 44. Col. 1332C. См. также: Лосский В. Н. Боговидение. С. 670–671.

земного бытия. Но Филопон, разъясняя это место, считает, что псалмопевец сразу затем проводит скрытую мысль о достоинстве словесного существа: «*Да, подобно призраку ходит человек* (Пс. 38, 7). Как будто подразумевается: хотя дни людей и краткие, так что годы кажутся длинной в ладонь, и хотя временное суетно, ибо сделанное напрасно — тщетно, но всё-таки потомки Адама проводят жизнь на земле как отражение Создателя. Следовательно, если это касается всех, очевидно, что творение *по образу* не означает *подобия* с Богом в благочестивом бытии, поскольку оно преходяще. Филопон в подтверждение мысли цитирует апостола Павла: «...и уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2, 20); «*Будьте подражателями мне, как я Христу*» (1 Кор. 11, 1)¹¹⁵. Филопон указывает, что понимает *образ* и *подобие* одинаково с апостолом Павлом. В частности, в соответствии с Иоанном апостол отождествлял *подобие* с добродетелью. Он, по суждению Филопона, эти два термина понимал не в смысле господства над земными существами, но следующим образом: человек посредством жизни, угодной Творцу, уподобляется Богу и несёт с собой образ Его благодати¹¹⁶. Иоанн утверждает, что апостол здесь не имеет в виду телесный облик¹¹⁷. Тот, кто подражает Богу посредством святой жизни, есть *образ Его и подобие*¹¹⁸, то есть, по Иоанну Грамматикю, апостол Павел эти два термина понимает в нравственном смысле. Однако, несмотря на согласие с апостолом, Филопон всё же утверждает, что добродетельная жизнь в соответствии с волей — только одна способность разумной души¹¹⁹. Это единственное место в трактате «*De ofificio mundi*», где Иоанн уделяет внимание добродетелям¹²⁰. Хотя для автора основной темой является не благочестивая жизнь, а практическая философия, цель теоретического любознания для него заключается в *подобии Богу* в плане различения истинного и ложного знания¹²¹.

115 См.: *Iohannes Philoponus. De ofificio mundi VI, 7 (1–4)* // Op. cit. P. 243.

116 Ср.: Мф. 5, 45; Лк. 6, 36; Кол. 3, 8–10; Еф. 4, 22–24.

117 См.: 1 Кор. 15, 47–49.

118 См.: *Iohannes Philoponus. De ofificio mundi VI, 8* // Op. cit. P. 243–244.

119 См.: *Ibid. VI, 7* // Op. cit. P. 242–243.

120 Филопон вопросы о добродетелях затрагивает ещё ранее в толковании на «Категории» Аристотеля (384–322 до Р. Х.). См.: *Беневич Г. И. Христианство и факторы формирования постаристотелевской картины мира у Иоанна Филопона* // Вестник ЛГУ. 2011. Т. 2. С. 21, примеч. 2.

121 См.: *Беневич Г. И. Христианство и факторы формирования постаристотелевской картины мира у Иоанна Филопона. С. 21.*

Можно вспомнить, что, согласно описанию души в сочинении «De anima» Филопона, действие в соответствии с собственной волей — только одно из свойств души, и притом низшее. Высшие способности нематериальной человеческой субстанции — «представление», «разум» и «мышление» — отличаются здесь от «практических», которые включают волю. Последняя связана с миром становления и животной душой, поэтому Филопон ставит волю ниже познавательных способностей¹²². Иоанн в трактате «О сотворении мира», по видимому, принимает эту иерархию, настаивая на том, что *подобие* и *образ*, по которым сотворён человек, означают всю разумную душу. Нужно сказать, что Филопон в своих сочинениях, в том числе теологических, особо не уделяет внимания аскетике, или общению с Богом, хотя он знаком с «Ареопагитиками»¹²³. По сути, Филопон в двух местах говорит об уподоблении Богу как о цели философии, которая в неоплатонизме являлась главной, начиная с Плотина (~ 205–270) с его представлением о восхождении к Единому. Этим вопросом занимались ещё во второй половине V — VI вв. в Афинской школе¹²⁴.

Ещё один момент, который освещается Филопоном в «De opificio mundi», — вопрос о том, что древние философы заимствовали идеи о сотворении из Священного Писания. Иоанн утверждает и повторяет высказанное Филоном Александрийским (~25 г. до Р. Х. — 50 г.) представление о том, что Платон взял у пророка Моисея мысль о происхождении человека как *образа Божия* и перенёс это на всё в мире. Филопон, комментируя слова пророка, рассуждал, что тот говорил о высших господствующих способностях людей. Платон интерпретирует это так: «Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому»¹²⁵. Но поскольку пророк, снова начиная повествование о сотворении мира, то же самое повторил о людях, Филопон полагает, что тот справедлив, когда, немного перенеся тему, опять возвращается к упомянутому акту

122 См.: *Iohannes Philoponus. De anima I Prooemium (29–31) // Op. cit. P. 5. См. также: Pearson C. W. Scripture as Cosmology. P. 264–265.*

123 См.: *Беневич Г. И. Христианство и факторы формирования постаристотелевской картины мира у Иоанна Филопона. С. 21, примеч. 3.*

124 Там же. С. 21–22.

125 *Plato. Timeus 29E // Platon. Oeuvres Complètes. T. 10 / ed. A. Rivaud. Paris, 1985. P. 142. Рус. пер.: Платон. Тимей 29E // Платон. Сочинения в 4 т. СПб., 2007. Т. 3. Ч. 1–2. С. 511. См.: Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 21 (1–10) // Op. cit. P. 273. Ср.: Ibid. I, 2. P. 4–7.*

и кратко рассуждает о природе следующим образом: «И создал Бог человека (взявши) прах из земли, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (LXX); «И Господь Бог сотворил человека с землёй прахом и вдунул в ноздри дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Акила); «И Господь Бог сотворил Адама из праха земли¹²⁶ и вдунул в его ноздри дыхание жизни, и Адам стал человеком душою живою» (Феодотион и Симмах)¹²⁷.

Евхаристический канон литургии свт. Василия Великого содержит слова: «...создав бо человека, персть взем от земли, и образом Твоим, Боже, почет, положил еси его в Раи сладости...»¹²⁸. Прп. Иоанн Дамаскин учил: «Бог Своими руками творит человека из видимой и невидимой природы, как по Своему образу, так и по подобию: тело образовав из земли, душу же, одарённую разумом и умом, дав ему посредством Своего вдуновения»¹²⁹. Свт. Епифаний Кипрский рассуждал: «Мы не отрицаем, что все люди сотворены по образу Божию; а как это — по образу, мы того не исследуем. Ибо ни тело мы не мыслим созданным по образу, ни душу, ни ум, ни добродетель... но не говорим также и того, чтобы тело не было создано по образу или душа... Итак, человеку принадлежит создание по образу; но как — это знает только Сам Бог»¹³⁰. Филопон завершает полемику с феодоровским толкованием рассматриваемых выражений последним риторическим росчерком, утверждая, что тот не высказал по теме ничего истинного и нового. Кроме того, Иоанн полагает, что епископ Мопсуестийский делал заимствования у более ранних православных мыслителей¹³¹.

126 Эти два переводчика используют неперевожимую игру слов «Адам» и «адама» из ἀδάμας, которую нельзя нарушать. См.: *Jean Philopon. La création du monde*. P. 260, note 46.

127 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 21* // Op. cit. P. 273–274.

128 Ἐγκόλιον λειτουργικόν ἦτοι αἱ θεῖαι καὶ ἱεραὶ λειτουργίαι Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ αἱ προηγιασμένοι Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου. Одесса, 1911. Σ. 127. Слав. пер.: Божественная литургия свт. Василия Великого. М., 2012. С. 114. Ср.: *Iohannes Chrysostomus. In Genesim XIV* // PG. 53. Col. 113: «Καὶ ἔλαβε Κύριος ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασε, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς».

129 *Iohannes Damascenus. Expositio fidei II, 12* // Op. cit. S. 76. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 138.

130 *Eriphanus Constantiensis. Ancoratus 55* // GCS. 25. S. 64–65. Рус. пер.: *Епифаний, еп. Кипрский, свт.* Слово якорное 55 // ТСО. 52. С. 97. См. также: *Леонов В., прот.* Образ Божий. С. 278.

131 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi VI, 17 (8–25)* // Op. cit. P. 266.

Поскольку изложение Филопоном представлений Феодора фрагментарно и построено полемически, постольку трудно определить, так ли думал сам Феодор, или же Иоанн Грамматик позже помещал собственные предположения в первоначальный контекст. Как бы то ни было, Иоанн критикует и опровергает каждое предлагаемое им объяснение данного толкователя, неоднократно возвращаясь к защите своей рационалистической антропологии вопреки противоположной позиции главы несторианской экзегетики¹³².

Заключение

Рассматривая воззрения Иоанна Грамматика на *образ* и *подобие* в целом, нужно в заключение сказать, что в антропологических взглядах он учитывает предшествующих отцов Церкви, находится под влиянием аристотелевской школы и одновременно проявляет оригинальность в стремлении соотнести христианское представление о сотворении людей с философскими размышлениями. При сопоставлении переводов Священного Писания Семидесяти, Феодотиона, Акилы и Симмаха Филопон пытается найти правильное понимание указанного выражения. По его мнению, оно состоит в том, что человек создан *по образу* именно Святой Троицы, а не отдельно Второй Ипостаси. Для него неприемлемо исключение остальных Лиц. Он, как христианский мыслитель, видит *образ Божий* прежде всего в разумной способности. Следовательно, Иоанн его ограничивает одним человеческим свойством, тогда как отцы Церкви принимают, наряду с мышлением, и другие силы. *Подобие Божие* — способность людей отображать совершенства Вседержителя. Рациональность, окрашивающая методологию Иоанна Грамматика, привела его к толкованию Священного Писания в свете как христианства, так и неоплатонизма. В полемике с епископом Мопсуестийским Филопон старается аргументировать собственные мысли при помощи Священного Писания. Он хочет показать, что поскольку Бог — совершенный Разум, человек — также мыслящее существо. Это как дар и достоинство людей. Наделённый разумной душой, человек один является высшим земным творением. Он был назначен властвовать над видимым миром. Бог — Создатель, и человек тоже отчасти имеет подобные свойства. Вседержитель вложил

132 См.: Pearson C. W. Scripture as Cosmology. P. 270.

разум Адаму, вдохнув жизнь в его уже сформированное тело. Священное Писание подтверждает, что душа самобытна и, следовательно, вечна. Различие между *образом* и *подобием* Филопон видит в том, что, по его убеждению, первый актуализируется с самого начала, в то время как второе осуществляется свободной волей, а именно при проявлении добродетели. Кроме того, Иоанн указывает, что подражание Богу достигается в нравственном усовершенствовании. *Образ* потенциально свойствен каждому. *Подобие* раскрывают не все. Реализация подобия включает в себя задачу, решение которой, по Филопону, берёт на себя философия. Любомудрие при таком понимании — это «уподобление Богу», раскрывающееся через направленность человеческой воли к добру.

Источники

- Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Anastasius Sinaita*. De definitionibus // PG. T. 28. Col. 533–554.
- Anastasius Sinaita*. Questiones et Responsiones / ed. J. A. Munitiz; M. Richard. Turnhout: Brepols, 2006. (CCSG; vol. 59).
- Anastasius Sinaita*. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem necnon opuscula adversus monotheletas / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1985. (CCSG; vol. 12).
- Anastasioi Sinaitae Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1981. (CCSG; vol. 8).
- Athanase D'Alexandrie*. Sur l'incarnation du Verbe / ed. Ch. Kannengiesser. Paris: Les Éditions du Cerf, 1973. (SC; vol. 199).
- Basile de Césarée*. Homélie sur l'Hexaéméron / ed. S. Giet. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 26).
- Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit / ed. B. Pruche. 2 ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 17).
- Basile de Césarée*. Sur l'origine de l'homme / ed. A. Smets, M. van Esbroeck. 2 ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 160).
- Basilii Magnus*. Homilia in Psalmum // PG. T. 29. Col. 210–493.
- Basilii Seleuciensis*. Orationes // PG. T. 85. Col. 27–474.
- Catena graecae in Genesim et in Exodum. II. Collectio Coisliniana in Genesim / ed. F. Petit. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1986. (CCSG; vol. 15).
- Cosmas Indicopleustès*. La Topographie chrétienne. T. 2 (Livre V) / ed. W. G. Wolska. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 159).

- Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium / hrsg. A. Busse. Berlin: Reimer, 1904. (Commentaria in Aristotelem Graeca; vol. 18/2).
- Diadochus Photicensis*. Capita centum de perfectione spirituali // PG. T. 65. Col. 1167–1212.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. P. B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1969. Bd. 1. (PTS; Bd. 7).
- Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. P. B. Kotter. Berlin; New York: De Gruyter, 1973. Bd. 2. Expositio fidei. (PTS; Bd. 12).
- Dionysius Alexandrinus*. Fragmenta in Iob // Reliquiæ sacræ: sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiiqæ sæculi fragmenta, quæ supersunt / ed. M. J. Routh. Vol. 2. Oxonii: Typis academicis, 1814. P. 395–409.
- Epiphanius Constantiensis*. Ancoratus und Panarion / hrsg. K. Holl. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915. Bd. 1. Ancoratus und Panarion (haer. 1–33). (GCS; Bd. 25).
- Epiphanius Constantiensis*. Ancoratus und Panarion / hrsg. K. Holl. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933. Bd. 3. Panarion (haer. 65–80). De fide. (GCS; Bd. 37).
- Euripide*. Andromaque // Euripidis fabulae / ed. J. Diggle. Oxford: Clarendon Press, 1984. Vol. 1.
- Grégoire de Nazianze*. Discours 27–31 (Discours théologiques) / ed. P. Gallay. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. (SC; vol. 250).
- Grégoire de Nysse*. Traité de la virginité / ed. M. Aubineau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966. (SC; vol. 119).
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 14 // PG. T. 35. Col. 857–910.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 45 // PG. T. 36. Col. 623–664.
- Gregorius Nyssenus*. Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG. T. 44. Col. 1328–1345.
- Gregorius Nyssenus*. Apologia in Hexaemeron // PG. T. 44. Col. 61–124.
- Gregorius Nyssenus*. De anima et Resurrectione // PG. T. 46. Col. 11–160.
- Gregorius Nyssenus*. De opificio hominis // PG. T. 44. Col. 124–256.
- Homerus*. Ilias / hrsg. M. L. West. München; Leipzig: Saur, 2000. Vol. 2. Rhapsodiae XIII–XXIV. (BT).
- Iohannes Chrysostomus*. In epistulam ad Colossenses homiliae 1–12 // PG. T. 62. Col. 299–392.
- Iohannes Chrysostomus*. In Genesim (homiliae I–XLI) // PG. T. 53. Col. 21–385.
- Iohannes Philoponus*. De opificio mundi. Libri 7 / ed. G. Reichardt. Lipsiae: Teubner, 1782 (1897).
- Iohannes Philoponus*. In Aristotelis De anima libros commentaria / ed. M. Hayduck. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1897. (Commentaria in Aristotelem Graeca; 15).
- Jean Philopon*. La création du monde / ed. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau. Paris: Migne, 2004. (Les Pères dans la Foi; 87–88).
- Maximus Confessor*. Ambiguorum liber // PG. T. 91. Col. 1032–1417.
- Maximus Confessor*. De anima // PG. T. 91. Col. 354–362.

- Maximus Confessor. De caritate* // PG. Т. 90. Col. 960–1080.
- Maximus Confessor. Epistulae XIV* // PG. Т. 91. Col. 364–649.
- Nemesius Emesenus. De natura hominis* / ed. M. Morani. Leipzig: Teubner, 1987. (BT).
- Nicolaus Cabasila. De vita in Christo* // PG. Т. 150. Col. 493–726.
- Origène. Contre Celse. Т. 3 (Livres V–VI)* / ed. M. Borret. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 147).
- Origène. Homélie sur la Genèse* / ed. L. Doutreleau, P. H. de Lubac. Paris: Les Éditions du Cerf; Lyon: Éditions de L'Abeille, 1976. (SC; vol. 7).
- Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vol. 4* / hrsg. L. G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1986. (BT).
- Plato. Timeus* // *Platon. Oeuvres Complètes. Т. 10* / ed. A. Rivaud. Paris: Les belles lettres, 1985. P. 125–228.
- Plato. Theaetetus* // *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900 (1967). Vol. 1. P. 142–210.
- Procopius Gazaesus. Commentaria in Genesim* // PG. Т. 87A. Col. 22–512.
- Sancti Augustini Confessionum libri XIII* / ed. L. Verheijen. Turnholti: Brepols, 1981. (CCSL; vol. 27).
- Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* / ed. N. F. Marcos, A. Saenz-Badillos. Madrid: Poliglota Matritense, 1979. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; vol. 17).
- Theodoretus ep. Cyri. In Genesim quaestiones* // PG. Т. 80. Col. 76–225.
- Ἐγκόλιον λειτουργικόν ἦτοι αἱ θεῖαι καὶ ἱεραὶ λειτουργίαι Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ αἱ προηγιασμένα Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου. Одесса: Ἑλληνικὸν βιβλιοπωλεῖον, 1911.
- კომენტარი წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის XIV ჰომილიაზე „გლახაკთმოყუარებისათჳს“* / თარგმ. ეფრემ მცირისა, ხელნ. A-109, 165.1 (Комментарий на XIV слово свт. Григория Богослова «О любви к бедным» / пер. с греч. на древнегруз. прп. Ефрем Мцыри. Рук. A-109, 165.1).
- Анастасий Синаит, прп. Избранные творения* / пер. с греч. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница, 2003.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Российское библейское общество, 2012.
- Божественная литургия свт. Василия Великого. М.: изд. МП РПЦ, 2012.
- Василий Великий, свт., архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2008. Т. 1. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; 3).*
- Гомер. Илиада* / пер. Н. И. Гнедича. 2-изд., стереотип. СПб.: Наука, 2008. (Литературные памятники).
- Григорий Богослов, свт., архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 1. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1–2).*

- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М.: Сибирская Благовонница, 2020.
- Книги Ветхого Завета в переводе П. А Юнгера. Учительные книги / под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: изд. МП РПЦ, 2012.
- Максим Исповедник, прп.* Главы о любви / пер. и комм. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница, 2013.
- Максим Исповедник, прп.* Письма / пер. с древнегреч. Е. Начинкина, сост. Г. И. Беневич. 2-е изд., испр. и дополн. СПб.: изд. Олега Абышко, 2015. (Византийская философия; 17; Smaragdus Philocalias).
- Ориген.* Гомилии на Бытие / предисл., пер. с лат. и греч. и примеч. свящ. М. Асмуса. М.: Познание, 2019. (Толкования Ветхого Завета).
- Платон.* Сочинения в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб.: изд. Олега Абышко, 2007. Т. 2, 3.
- Творения Блаженного Феодорита, еп. Кирского. 2-е изд. Сергиев Посад: тип. СТСЛ, 1905. Ч. 1. (ТСО; т. 26).
- Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе / пер., примеч. и введен. свящ. А. Дружинина под ред. Л. Писарева. 2-е изд., испр. СПб.: изд. Олега Абышко, 2009. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Творения святого Епифания Кипрского. М.: тип. М. Г. Волчанинова (бывшая М. Н. Лаврова и К^о), 1885. Ч. 6. (ТСО; т. 52).
- Творения святого Епифания Кипрского. М.: тип. М. Н. Лаврова и К^о, 1880. Ч. 4. (ТСО; т. 48).

Литература

- Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. Т. 2 / сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: «Никея» — РХГА, 2009. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия; т. 4). С. 33–54.
- Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 635–647.
- Беневич Г. И.* Христианство и факторы формирования постаристотелевской картины мира у Иоанна Филопона // Вестник ЛГУ. 2011. Т. 2. С. 16–24.
- Бибиков М. В., Лосева О. В.* Анастасий Синаит, прп. // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 250–252.
- Буфеев К., прот.* Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014.
- Владимирский Ф. С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий, еп. Эмесский.* О природе человека / пер. с греческого Ф. С. Владимирского; сост., послесловие, общ. ред. М. Л. Хорькова. М.: изд. «Канон»; РООИ «Реабилитация», 2011. (История христианской мысли в памятниках). С. 176–450.
- Леонов В., прот.* Образ Божий // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 275–286.

- Лосский В. Н.* Боговидение. М.: изд. Свято-Владимирского Братства., 1995.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.
- Михайлов П. Б.* Свт. Василий Великий (Богословие) // ПЭ. 1997. Т. 7. С. 161–165.
- Böhm W.* Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandrian (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der moderne Physik, Wissenschaft und Bibel. München; Paderbom; Wien: Schöningh, 1967.
- Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948. (Studi e testi; vol. 141).
- Ioannou P.* Metaphysische Problematik in der byzantinischen Philosophie // Πεπραγμένα τοῦ Ἐθνικοῦ Διαθρησκολογικοῦ Συνεδρίου (Θεσσαλονίκη, 12–19 Ἀπριλίου 1953), τ. Β'. Ἀθήνα, 1956. Σ. 133–138.
- Ματσούκας Ν. Α.* Ἡ Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας. Θεσσαλονίκη: ἔκδ. Βάνιας, 1994.
- Panayotis Ch.* Maximos Confessor on the Infinity of Man // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 5 septembre 1980 / ed. F. Heinzer, Chr. Scönbörn. Fribourg: Éditions Universitaires, 1982. (Paradosis; vol. 27). P. 261–271.
- Pearson C. W.* Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria: Diss. Harvard, 2000.
- Sullivan F.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome: Gregorian UP, 1956. (Analecta Gregoriana; vol. 82).
- Todd R. B.* Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotles De Anima // *Dumbarton Oaks Papers*. 1983. Vol. 38. P. 103–110.
- Τριαντάρη-Μαρά Σ. Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Ἀθήνα: Ἐπέκταση, 2001.
- Voobus A.* Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia // *Church History*. 1964. Vol. 33. P. 115–124.

The Creation of Man in the Image and Likeness of God in the Light of the Anthropological Views of John Philoponus in the Context of Byzantine Literature

Alexander G. Nakaidze

Postgraduate Student of the Department of Philology, Moscow Theological Academy
141300, Moscow region, Sergiev Posad, Trinity-Sergiev Lavra, Academy
a.nakaidze80@gmail.com

For citation: Nakaidze, Alexander G. "The Creation of Man in the Image and Likeness of God in the Light of the Anthropological Views of John Philoponus in the Context of Byzantine Literature". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 105–143 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.005

Abstract. The article analyzes the doctrine of the creation of man in the image and likeness of God in the light of the anthropology of the outstanding Christian thinker, philosopher and theologian John Philoponus (~ 490–575). This issue is devoted to the VI-th book of the treatise «De opificio mundi» (On the creation of the world) from the 1st chapter to the 22nd inclusive. In addition to the study of Philoponus' own views on the biblical teaching about the image and likeness of God, various interpretations of these terms by John and his main opponent Theodore of Interpreeer (~ 350–428) are compared in the context of Byzantine literature. Special attention is paid to the versatility of Philoponus' philosophy, which is manifested in the fact that His interest in the question of the creation of people is not only theological in nature. Another important aspect of this study is that it examines the comparison of John the Grammarian's translations of Aquila (II c.), Symmachus (II–III c.), Theodotus (II c.), and the Seventy in the interpretation of Gen. 1, 26–27. The paper uses the methods of philological and theological analysis, comparative method (comparison of translations of interpretations of biblical texts), and the method of structural content analysis. The main conclusion of this publication is the statement of Philoponus, in which he identifies the image with a reasonable ability. He sees the difference between image and likeness in the fact that the former is actualized from the very beginning, and the latter is carried out by free will in the manifestation of virtue.

Keywords: St. Basil the Great, John Philoponus, Theodore the Interpreter, theology, philosophy, christology, triadology, human, image and likeness, creation, cosmogony.

References

- Asmus M. (ed.) (2019) *Origen. Gomilii na Bytie [Origen. Homilies on Genesis]*. Moscow: Izdatel'skij dom "Poznanie" (Tolkovanija Vethogo Zaveta) (in Russian).
- Aubineau M. (ed.) (1966) *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 119).
- Benevich G. I. (2009) "Ioann Filopon" ["John Philopon"], in *Antologija vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksija i geterodoksija: v 2 t. [An Anthology of Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy: in 2 vols]*. Moscow; Saint-Petersburg: Nikeja–RHGA, vol. 2 (Smaragdus Philocalias; Vizantijskaja filosofija; 4), pp. 33–54 (in Russian).
- Benevich G. I. (2010) "Ioann Filopon" [John Philopon], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 24, pp. 635–647 (in Russian).
- Benevich G. I. (2011) "Hristianstvo i faktory formirovanija postaristotelevskoj kartiny mira u Ioanna Filopona" ["Christianity and Factors in the Formation of the Post-Aristotelian Picture of the World in John Philopon"]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina*, vol. 2, pp. 16–24 (in Russian).
- Bibikov M. V., Loseva O. V. (2001) "Anastasij Sinait, prp." ["Anastasius of Sinai, the Saint"], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 2, pp. 250–252 (in Russian).

- Böhm W. (1967) *Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandria* (6. Jh. n. Chr.). *Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der moderne Physik, Wissenschaft und Bibel*. München; Paderbom; Wien: Schöningh.
- Borret M. (ed.) (1969) *Origène. Contre Celse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969, vol. 3, books 5–6. (SC; vol. 147).
- Bufeev K. (2014) *Pravoslavnoe uchenie o Sotvorenii i teorija jevoljucii [The Orthodox Doctrine of Creation and the Theory of Evolution]*. Moscow: Russkij izdatel'skij centr imeni svjato-go Vasilija Velikogo (in Russian).
- Devreesse R. (1948) *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi; 141).
- Diggle J. (ed.) (1984) “Euripide. Andromaque”, in *Euripidis fabulae*. Oxford: Clarendon Press, vol. 1, pp. 268–319.
- Doutreleau L., Lubac P. H. (eds.) (1976) *Origène. Homélie sur la Genèse*. Paris: Les Éditions du Cerf; Lyon: Éditions de L'Abeille (SC; 7).
- Druzhinin A., Pisarev L. (eds.) (2009) *Tvorenija sv. Dionisija Velikogo, episkopa Aleksandrijskogo, v russskom perevode [The Works of St. Dionysius the Great, Bishop of Alexandria, in Russian Translation]*. Saint-Petersburg: “Izd-vo Olega Abyshko”, 2009. (Biblioteka hristianskoj mysli. Istochniki) (in Russian).
- Dunaev A. G. (ed.) (2012) *Knigi Vethogo Zaveta v perevode P. A Jungerova. Uchitel'nye knigi [Books of the Old Testament Translated by P. A. Yungarov. Teaching Books]*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarii (in Russian).
- Gallay P. (ed.) (1978) *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques)*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 250).
- Giet S. (ed.) (1968) *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; vol. 26).
- Gnedich N. I. (ed.) (2008) *Gomer. Iliada [Homer. Iliad]*. Saint-Petersburg: Nauka (Literaturnye pamjatniki) (in Russian).
- Holl K. (ed.) (1933) *Epiphanius Constantiensis. Ancoratus und Panarion*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, vol. 3. (GCS; Bd. 37).
- Joannou P. (1956) “Metaphysische Problematik in der byzantinischen Philosophie”, in *Pepragména toŷ Th' Diethnoŷc byzantinologikoŷ Synedrioy [Proceedings of the International Byzantine Congress] (Thessaloniki, April 12–19, 1953)*. Athens: B. i., vol 2, pp. 133–138.
- Kannengiesser Ch. (ed.) (1973) *Athanase D'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 199).
- Kotter P. B. (ed.) (1969) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: De Gruyter, vol. 1. (PTS; 7).
- Kotter P. B. (ed.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin; New York: De Gruyter, vol. 2: Expositio fidei (PTS; 12).
- Leonov V. (2018) “Obraz Bozhij” [“The Image of God”], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 52, pp. 275–286 (in Russian).

- Lossev A. F., Asmus V. F. (eds.) (2007) *Platon. Sochinenija v 4 t. [Plato. Works in 4 vols]*. Saint-Petersburg: "Izd-vo Olega Abyshko", vol. 2, 3 (parts 1–2) (in Russian).
- Losskij V. N. (2012) *Očerok mističeskogo bogoslovija Vostočnoj Cerkvi. Dogmatičeskoe bogoslovie [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]*. Serĭev Posad: STSL (in Russian).
- Marcos N. F., Saenz-Badillos A. (eds.) (1979) *Theodreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*. Madrid: Poliglota Matritense (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros"; 17).
- Matsoúkak N. A. (1994) *H' Istoria tĭc Byzantinĭc Filosofiac [The history of Byzantine Philosophy]*. Thessaloniki: Bóniac (in Greek).
- Mihajlov P. B. (1997) "Svt. Vasilij Velikij (Bogoslovie)" ["Saint Basil The Great (Theology)"], in *Pravoslavnaja enciklopedia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 7, pp. 161–165 (in Russian).
- Munitiz J. A., Richard M. (eds.) (2006) *Anastasius Sinaita. Questiones et Responsiones*. Turnhout: Brepols (CCSG; 59).
- Morani M. (ed.) (1987) *Nemesius Emesenus. De natura hominis*. Leipzig: Teubner (BT).
- Nachinkin E., Benevich G. I. (eds.) (2015) *Maksim Ispovednik, prp. Pis'ma [Maximus the Confessor, Saint. Letters]*. Saint-Petersburg: "Izd-vo Olega Abyshko" (Vizantijskaja filosofija; 17; Smaragdos Philocalias) (in Russian).
- Panayotis Ch. (1982) "Maximos Confessor on the Infinity of Man", in F. Heinzer, Chr. Scönborn (eds.) *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 5 septembre 1980*. Fribourg: Éditions Universitaires (Paradosis; 27), pp. 261–271.
- Pearson C. W. (2000) *Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria [Thesis]*. Harvard.
- Petit F. (ed.) (1986) *Catena graecae in Genesim et in Exodum. II. Collectio Coisliniana in Genesim*. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press (CCSG; 15).
- Pruche B. (ed.) (1968) *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 17).
- Rahlf's A., Hanhart R. (eds.) (2006) *Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rivaud A. (ed.) (1985) *Platon. Oeuvres complètes*. Paris: Les belles lettres, vol. 10.
- Rosset M.-C., Congourdeau M.-H. (eds.) (2004) *Jean Philopon. La création du monde*. Paris: Migne (Les Pères dans la Foi; 87–88).
- Sidorov A. I. (ed.) (2003) *Anastasij Sinait, saint. Izbrannye tvorenija [Anastasias of Sinai, saint. Selected creations]*. Moscow: Sibirskaĭa Blagozvonnica (in Russian).
- Sidorov A. I. (ed.) (2013) *Maksim Ispovednik, prp. Glavy o ljubvi [Maximus the Confessor, Saint. Chapters on love]*. Moscow: Sibirskaĭa Blagozvonnica (in Russian).
- Smets A., Van Esbroeck M. (ed.) (1970) *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 160).
- Sullivan F. (1956) *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Rome: Gregorian UP (Analecta Gregoriana; 82).
- Todd R. B. (1983) "Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotles De Anima". *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 38, pp. 103–110.

- Triantárh-Marã S. (2001) *H Gnōsh kai ἡ písth stón Iwánnh Filópono [The Knowledge and the Faith in Ioanni Philoponos]*. Athens: Epéktash (in Greek).
- Uthemann K.-H. (ed.) (1981) *Anastasii Sinaitae Viae dux*. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press (CCSG; 8).
- Uthemann K.-H. (ed.) (1985) *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem necnon opuscula adversus monotheletas*. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press (CCSG; 12).
- Verheijen L. (ed.) (1981) *Sancti Augustini Confessionum libri XIII*. Turnholti: Brepols, 1981. (CCSL; 27).
- Voobus A. (1964) "Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia". *Church History*, vol. 33, pp. 115–124.
- West M. L. (ed.) (2000) *Homerus. Ilias*. München; Leipzig: Saur, vol. 2: Rhapsodiae XIII–XXIV (BT).
- Westerink L. G. (ed.) (1986) *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Leipzig: Teubner, vol. 4. (BT).
- Wolska W. G. (ed.) (1970) *Cosmas Indicopleustès. La Topographie chrétienne*. Paris: Les Éditions du Cerf, vol. 2, book 5. (SC; 159).

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПЕРВОГО СОБРАНИЯ СВ. ИСААКА СИРИНА ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЦЕРКВИ ВОСТОКА

ЧАСТЬ I: ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ВОПРОСА¹

Алексей Дмитриевич Макаров

магистр востоковедения
соискатель учёной степени кандидата теологии ОЦАД им. свв.
Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
almakarov7@gmail.com

Для цитирования: Макаров А. Д. Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока. Часть I: История изучения вопроса // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 144–159. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.006

Аннотация

УДК 27-29 (27-36) (271) (930)

Статья посвящена проблеме рецепции Первого собрания сочинений известного аскетического писателя Церкви Востока Исаака, епископа Ниневийского, христианами других конфессий. Исследование разделено на три части, первая из которых представляет собой критический обзор этой проблемы в научной литературе. Автор исследования ставит целью подробно проанализировать проблему рецепции Первого собрания св. Исаака за пределами Церкви Востока и выявить малоизученные аспекты той трансформации, в результате которой подвижник Церкви Востока стал одним из наиболее авторитетных святых для Сиро-Халкидонской и Сиро-Яковитской Церквей.

- 1 Исследование в трёх частях подготовлено в рамках работы над кандидатской диссертацией по теме «Вероучительная идентичность св. Исаака Сирина и адаптация его сочинений за пределами Церкви Востока» в Общецерковной аспирантуре и докторантуре им. свв. Кирилла и Мефодия. Автор выражает глубокую признательность Г. М. Кесселю и священнику Сергию Киму, выступившим рецензентами настоящей работы, А. Г. Сиротину, О. В. Ольмезовой, А. В. Тамразову, Д. И. Макарову, Д. В. Смирнову, П. А. Пашкову, А. Грюнерт, Д. А. Косовой, А. В. Лаврентьеву, В. В. Мицку за консультации по вопросам, связанным с исследованием.

На основании проведённого исследования автор делает вывод о том, что в своем историческом развитии исследование вопроса о конфессиональной принадлежности св. Исаака прошло несколько этапов. Первый характеризуется безусловным доверием к интерполированному яковитскому житию. Переход ко второму этапу произошёл после нахождения и публикации в 1892 г. «Книги целомудрия» Ишо'днаха, епископа Басрского, и безоговорочном принятии аутентичности сообщаемых им сведений о св. Исааке. После этого события в науке утвердился консенсус о принадлежности св. Исаака к Церкви Востока, который нашёл дополнительное подтверждение в текстологическом и богословском анализе Первого собрания. Вслед за этим встал вопрос о том, кто стоит за созданием альтернативной редакции, в которой большая часть элементов, указывающих на несторианское происхождение автора, была нивелирована. П. Беджан и большинство исследователей вслед за ним считали, что за искажением стояли сиро-яковиты. Позиция же И. Осэрра, утверждавшего, что это могли сделать только мелькиты, оставалась без внимания вплоть до 2016 г., когда Г. М. Кессель, независимо от Осэрра, убедительно доказал истинность данного утверждения. После этого дискуссия по вопросу адаптации аскетических сочинений св. Исаака перешла на этап прояснения различных деталей трансформации первого собрания св. Исаака при пересечении конфессиональных границ.

Ключевые слова: Исаак Сирин, Исаак Ниневийский, Церковь Востока, агиография, несторианство, сирология, гетеродоксия, текстология, историография.

Фигура св. Исаака Сирина (сер. VII в. — 1-я пол. VIII в.) по сей день вызывает живой интерес исследователей и верующих христиан во всём мире. Известно, что Исаак, епископ Ниневийский, почитается в лике святых представителями трёх сирийских христианских конфессий, которые на протяжении истории считали друг друга еретическими²: восточносирийской (в традиционной историографии — несторианской), западносирийской (в традиционной историографии — яковитской) и сиро-халкидонской (в традиционной историографии — мелькитской³). Особенно актуальным в этой связи является исследование текстологических аспектов Первого собрания, известного в русской традиции, как «Слова подвижнические», поскольку уже в первые века после смерти преподобного оно распространилось среди всех трёх конфессий и до сих пор считается вершиной аскетической письменности для многих христиан⁴. Рукописная традиция «Слов подвижнических» достаточно богата, манускрипты отличаются друг от друга составом, порядком расположения трактатов, богословским содержанием, а также именами цитируемых автором аскетических писателей, богословов

- 2 Ввиду того, что св. Исаак жил уже после образования этих трёх конфессий, для их ортодоксальных представителей вопрос о его конфессиональной идентичности стоит особенно остро, поскольку установление его принадлежности к одной из них неизбежно ставит под сомнение истинность традиционного экклесиологического учения двух других.
- 3 От сирийского **ܡܠܟܐ** (*malkā*) — «царь». Я прибегаю к данному именованию для обозначения сирийцев, находившихся в общении с Византийской Церковью.
- 4 «Ни один мистический писатель не был восхвален так великолепно, как святой Исаак Сирин» (*Hausherr I. Dogme et spiritualité orientale // Hausherr I. Études de spiritualité orientale. Roma, 1969. (Orientalia christiana analecta; vol. 183). P. 154 и далее*). Примечательно также, что коптский пустынный, отшельник и отец современного монашества в Египте — Матта ал-Маскин сказал посетившему его общину выдающемуся коптологу и пастору Общинной церкви Маади Отто Майнاردусу о высоком почитании св. Исаака в коптской среде. Как передал его слова учёный, «главным их авторитетом в духовной жизни не был ни св. Антоний, ни св. Макарий, ни другие известные коптские отцы-пустынники, но Исаак Ниневийский, несторианский епископ и аскет VII в. По-видимому, игнорируя или проявляя безразличие к анафемам, высказанным против несториан, отцы коптской пустыни Вади аль-Райан искренне следуют духовному учению этого несторианского аскета» (*Meinardus O. The Nestorians in Egypt // Oriens Christianus. 1967. Bd. 51. S. 112*). Если монашество в Церкви Востока восстанавливалось Авраамом Кашкарским в VI в. по образцу египетских отцов, то в коптской Церкви XX в., напротив, оно восстанавливается по заветам несторианского отшельника. Этот пример показывает, что догматические различия между конфессиями могут не оказывать влияния на духовную жизнь.

и экзегетов. Несмотря на то, что творениям преподобного было посвящено множество монографий и научных публикаций⁵, текстологические разночтения сохранившихся сирийских манускриптов Первого собрания, касающиеся интерполяции имен авторов, к которым апеллирует св. Исаак, а также в местах, имеющих богословское значение, не получили полного и детального рассмотрения ни в одном из этих исследований. То же самое касается переводов Первого собрания на греческий и арабский языки, зависимость которых от сирийских источников изучена недостаточно хорошо⁶. Хотя об интерполяциях в Первом собрании св. Исаака писали уже многие авторы⁷, никто из них до сих пор не выстроил хотя бы относительно полную картину текстологических искажений. Более того, в текстах различных учёных содержатся противоречивые и взаимоисключающие друг друга сведения, что значительно затрудняет процесс понимания, о чём подробно будет сказано в дальнейшем.

Данное исследование ставит задачей объединить всё известное науке по теме искажения имён цитируемых св. Исааком авторитетов, а также богословских пассажей, а именно: 1) восполнить недостающие сведения путём анализа разночтений по сирийским манускриптам, а также греческому и арабскому переводам, 2) устранить возникшие между исследователями противоречия и 3) попытаться ответить на вопросы, которые остаются открытыми до настоящего времени. Данный труд будет актуален для всех интересующихся наследием св. Исаака Сирина, в частности, историей распространения рукописного текста Первого собрания за пределами Церкви Востока, членом которой он являлся, а также вопросами его вероучительной идентичности, а именно: соответствовали ли его богословские взгляды официальному вероучению Церкви Востока времени его жизни.

Первым изучал наследие св. Исаака Сирина итальянский востоковед, маронитский архиепископ Тира, хранитель и префект Ва-

5 См.: *Kessel G., Pinggera K. A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*. Leuven, 2011. P. 103–122; *Kessel G. Syriac Ascetic and Mystical Literature. An Update (2011–2017)* // *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. 2017. № 2. Vol. 20. P. 454–472.

6 Так, например, очевидным недостатком критического издания греческого текста Первого собрания, подготовленного М. Пираром (*Αββᾶ Ἰσαῆκ Σύρου Λόγοι ἁσκητικοί. Κριτικῆ ἔκδοσις* / ed. M. Pirard. Ἀγιον Ὅρος, 2012), является отсутствие перечисления всех расхождений между греческим текстом и сирийским оригиналом (см.: *Кессель Г. М. Два издания творений прп. Исаака Сирина* // БТ. 2015. № 46. С. 317).

7 Подробнее об этом см. во второй части настоящего исследования.

тиканской библиотеки Иосиф Симон Ассемани (1687–1768). Он поместил сирийского святого в своей классификации в ряду сиро-халкидонских авторов⁸. К данному выводу Ассемани пришёл, опираясь на манускрипт Vat. sir. 198, содержащий записанный на гаршуни⁹ арабский перевод творений св. Исаака, в который вошло множество псевдоэпиграфов¹⁰, а также яковитская версия его жизнеописания¹¹. Работая со сделанным миафизитами арабским переводом текста, Ассемани отметил, но никак не прокомментировал употребление в корпусе св. Исаака имени Евагрия¹². В арсенале работы Ассемани были также сирийские и греческие рукописи Ватиканской библиотеки, однако именно арабская традиция определила структуру его описания¹³.

Более чем через полтора века после Ассемани проблема вновь была затронута немецким востоковедом и богословом Густавом Биккелем (1838–1906), который также отнес св. Исаака к сиро-халкидонским авторам. Биккель заметил, что в восточносирийских манускриптах Первого собрания св. Исаак цитирует и восхваляет Феодора Мопсуестийского. Тем не менее главную роль в определении профессиональной принадлежности св. Исаака сыграла следующая пометка на полях восточносирийской рукописи BL Add. 14 632, которую сделал яковитский читатель письмом серто¹⁴: *ܟܝܘܢ ܡܪܝܩܐ ܟܝܘܢ ܡܡܝܪܐ ܝܗܘ ܡܪܝܩܐ ܟܠܐ ܡܢ ܗܘܢܝܩܐ ܡܘܨܘܥܝܬܝܟܐ ܟܝܘܢ* («Несториане, а никак не господин Исаак, поместили сюда этого Феодора и его писание»)¹⁵. Немецкий исследователь в данном случае совершил методологическую ошибку, оказав некритическое доверие заметке яковита, сделанной на несколько столетий позже основного текста. Биккель также нашёл в греческом переводе Первого собрания цитату,

8 *Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Roma, 1719. Vol. 1. P. 444–462.*

9 Запись арабского текста сирийской графикой.

10 См.: *Кьяла С.* Арабский перевод творений св. Исаака Сирина: канал трансляции сирийской христианской литературы // *Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие.* М., 2014. С. 92–95.

11 Там же. С. 445. Текст жития находится в рукописях Vat. sir. 198,2^v; Jerusalem, St. Mark's Monastery 182,1^v–2ⁱ. Рус. пер. см.: *Муравьев А. В.* Биографические источники // *Мар Исхак Ниневийский (Исаак Сирин, прп.).* Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI). М., 2016. С. 46.

12 *Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Vol. 1. P. 448.*

13 *Ibid.* P. 444–463.

14 Яковитский шрифт, известный в рукописной книжной традиции с конца VIII в.

15 BL Add. 14 632,43^r.

приписываемую свт. Кириллу Александрийскому, и решил, что она «безоговорочно доказывает, что во время написания своей работы он [Исаак] не мог быть несторианином, но был либо монофизитом, либо католиком»¹⁶. Немецкий учёный не принял во внимание тот факт, что греческий перевод мог содержать искажённую версию творений св. Исаака. Он поверил в его аутентичность, не сравнив это место по доступным ему рукописям восточносирийского происхождения, в которых авторство этой цитаты усваивается Феодору Мопсуестийскому¹⁷.

После выхода работы Биккеля французский сиролог Жан-Батист Шабо указывал, что частое цитирование Феодора Мопсуестийского «может навести на подозрения относительно веры Исаака [т. е. его несторианства — А. М.]»¹⁸. Основываясь на изданной Ассемани яковитской версии «Жития св. Исаака», Шабо заключил, что он жил до осуждения Феодора Мопсуестийского, и, несмотря на воспитание в несторианской среде, вероятно изменил свои взгляды после оставления епископского служения и переселения в Скитскую пустыню. Помимо миафизитской версии «Жития св. Исаака», на Шабо повлиял также аргумент Биккеля, связанный с цитатой, которая приписывается свт. Кириллу Александрийскому. Стремясь найти компромиссную позицию, Шабо искажил вывод немецкого богослова, вложив в его уста следующие слова: «Судя по свидетельствам в трудах [Исаака], как католики, так с не меньшим правом и несториане, могут причислять его к сторонникам своей веры»¹⁹, хотя сам Биккель однозначно считал, что св. Исаак *не* мог быть несторианином.

Признавая несомненные заслуги вышеуказанных исследователей в области изучения наследия св. Исаака, следует отметить несовершенство их подходов в решении вопроса о его конфессиональной принадлежности. Прежде всего, ни один из них не провёл система-

16 *Bickell G. Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter. Kempten, 1874. S. 280.* Под словом «католик» Биккель понимал сирийцев, признававших Халкидонский Собор и находившихся в каноническом общении с Римским престолом, т. е. мелькитов.

17 «Теми [свойствами], которыми обладает Бог, Он обладает вечно и без конца», — как сказал блаженный Толкователь (в мелькитской версии: «блаженный Кирилл») в толковании на книгу Бытия. Бойся из-за любви Его, а не от приданного Ему жестокого имени» (*Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1909. P. 358.* См.: *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lipsiae, 1869. P. 13–15.*)

18 *Chabot J.-B. De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina. Paris, 1892. P. 23–24.*

19 *Ibid. P. 24–25.*

тического исследования рукописного наследия преподобного. Кроме того, не были проанализированы места, имеющие богословское значение, в манускриптах, переписанных представителями разных конфессий. Признание подлинности сведений, содержащихся в мифизитской версии жития, привели Ассемани, Биккеля и Шабо к выводу о том, что св. Исаак не был несторианином. Тем не менее уже через несколько лет после публикации своей диссертации в 1892 г. Шабо кардинально изменил позицию. Это произошло благодаря его находке жизнеописания св. Исаака в «Книге целомудрия» восточно-сирийского историка IX в. Ишо́днаха, епископа Басры, согласно которой св. Исаак принадлежал к Церкви Востока и жил во второй половине VII в.²⁰ Шабо признал подлинность этих сведений, а также ошибочность сделанных им ранее выводов:

«В своей диссертации “Жизнь, писания и учение св. Исаака Ниневийского” (Париж, 1892) я поместил сведения о жизни автора, исходя из единственного знакомого мне документа [sc. яковитского жития, записанного на арабском языке — А. М.], и это повлияло на мои выводы касательно его отношения к ортодоксальной традиции. Сведения об Исааке, содержащиеся в “Книге целомудрия”, позволяют категорически утверждать, что этот автор должен быть поставлен в ряд писателей-несториан. Более того, они дают точную дату его жизни. Поэтому я рад возможности пересмотреть [свои взгляды] и дополнить то, что писал об этом»²¹.

После публикации «Книги целомудрия» Ишо́днаха вопрос о профессиональной принадлежности св. Исаака в науке был полностью закрыт. Ни один известный нам учёный не пытался оспорить факт принадлежности св. Исаака к Церкви Востока. Данные восточно-сирийского жития нашли дополнительное подтверждение в западно-сирийской традиции, когда патриарх Сирийской Католической церкви Игнатий Ефрем II Рахмани (1848–1929 гг.) опубликовал текст «Жития св. Исаака», написанный анонимным яковитским автором (так называемый «аноним Рахмани»), в котором содержались те же сведения, что и в «Книге целомудрия», но с некоторыми дополнениями²². Новоопубликованные источники быстро получили всеобщее

20 См.: *Муравьев А. В.* Биографические источники. С. 41.

21 См.: *Chabot J.-B.* Notes sur quelques points de l'histoire de la littérature syriacque // *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne.* 1896. Vol. 4. P. 254–255.

22 См.: *Rahmani I. E.* *Studia Syriaca.* Beirut, 1904. Vol. 1. P. 32–33. Рус. пер. см.: *Муравьев А. В.* Биографические источники. С. 43–44.

признание в научной среде. Так, французский востоковед Рубенс Дюваль (1839–1911), следуя примеру Шабо, дополняет в третьем издании «Сирийской литературы» (изд. 1907 г.) раздел о св. Исааке материалом из «анонима Рахмани» (изд. 1904 г.), тогда как анонимное житие, изданное Ассемани, получает в трудах различных исследователей статус «наглой лживой биографии»²³, «байки» (anecdote)²⁴ и «неисторической яковитской традиции» (ungeschichtliche jakobistische Tradition)²⁵.

Качественно новое исследование в сравнении с предшествующими работами было проведено священником Халдейской церкви Полем Беджаном (1838–1920 гг.). Он первым сравнил манускрипты Первого собрания, относящиеся к различным традициям, и сделал выводы о конфессиональной и вероучительной идентичности св. Исаака на основе текстологического анализа. Этот вопрос затрагивается в послесловии к изданному им в 1909 г. сирийскому тексту Первого собрания:

«Очевидно, что Исаак Ниневийский был несторианином: об этом свидетельствует предание и настроение (букв. “атмосфера”) его писаний. Почему же тогда монофизиты считали его одним из своих, а католики — одним из отцов Церкви? Господин Дюваль в вышеупомянутой работе считает причиной этой путаницы предисловие к арабскому переводу трудов Исаака [sc. анонимный текст жития, изданный Ассемани]. Это возможно. Однако я обнаружил ещё более удивительное свидетельство, заключающееся в том, что яковиты фальсифицировали некоторые отрывки книги, чтобы сделать её безвредной для читателей своего толка»²⁶.

В качестве примера Беджан перечисляет некоторые разночтения между мелькитскими, яковитскими и восточносирийскими списками в тех местах, где св. Исаак цитирует Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского или затрагивает вопросы христологии и мариологии. Тем не менее исследование Беджана нельзя назвать совершенным. Так, например, он считал, что рукопись Vat. sir. 125 имеет яковитское происхождение, в то время как сейчас она одноз-

23 *Duval R.* La littérature syriaque. Des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les arabes au XIII siècle. Paris, 1907. P. 226.

24 *Wensinck A. J.* Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Amsterdam, 1923. P. XIX.

25 *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922. S. 224.

26 *Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. IV–V.

начно определяется как мелькитская²⁷. Кроме того, Беджан привёл далеко не все текстологические разночтения в именах. Ко всему прочему, он никак не прокомментировал упоминания св. Исааком Евагрия Понтийского и разночтения вокруг его имени. Наконец, современному исследователю доступно гораздо большее число манускриптов, чем то, которым располагал Беджан, благодаря чему картина может быть воссоздана точнее.

Недостатки исследования Беджана были частично восполнены его младшим современником, молодым сирологом из Гарвардского университета Уильямом Томсоном, который в своей диссертации показал источник пяти цитат Евагрия Понтийского в Первом собрании св. Исаака²⁸. Цитаты из «Гностических глав», «Мыслей», «О [злых] помыслах» и «Слове об [аскетическом] делании, или Монах» были найдены Томсоном в критическом издании сирийского перевода сочинений Евагрия, подготовленного немецким сирологом Вильгельмом Франкенбергом²⁹. В диссертации Томсон однозначно утверждал, что св. Исаак был несторианином не только по конфессиональной принадлежности³⁰, но и по богословским взглядам, в частности, касающимся учения о Боге³¹ и о Христе³².

С начала XX в. и до нашего времени в науке прочно утвердился консенсус относительно конфессиональной принадлежности св. Исаака к Церкви Востока. Кроме того, все известные нам сирологи, изучавшие труды св. Исаака, согласны с тем, что восточносирийская традиция сохранила аутентичный текст его творений, тогда как *не*-несторианская редакция, осуществлённая яковитами или мелькитами, исказила его, убрав все недопустимые для неё элементы.

- 27 Первым на это указал С. Брок в статьях: *Brock S. Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St. Isaac the Syrian // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / ed. P. Joseph. Louvain, 2001. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 98). P. 206; Brock S. Crossing the Boundaries: an Ecumenical Role Played by Syriac Monastic Literature // Il monachesimo tra eredità e aperture / ed. M. Bielawski, D. R. Hombergen, 2004. P. 232. Мнение Брока основано на анализе количества имеющихся и пропущенных трактатов в рукописи и греческом переводе, а также на изменении в рукописи имени Евагрия.*
- 28 *Thomson W. Isaac of Nineveh. A Study in Syrian Mysticism [PhD thesis]. Harvard, 1924. P. XXXII. В настоящий момент рукопись диссертации готовится к изданию Г. М. Кеселем и автором настоящей работы.*
- 29 *Frankenberg W. Evagrius Ponticus. Berlin, 1912.*
- 30 *Thomson W. Isaac of Nineveh. A Study in Syrian Mysticism [PhD thesis]. P. XIV.*
- 31 *Ibid. P. 1.*
- 32 *Ibid. P. 7–15.*

Представление о том, что за искажением текста св. Исаака стояли миафизиты-яковиты, или «монофизиты», как их ошибочно называли учёные предыдущего поколения³³, господствовало в науке вплоть до недавнего времени. Так, в 1984 г. насельник Бостонского монастыря Святого Преображения монах Мамант (ныне Дана Миллер) опубликовал свой перевод греческих текстов св. Исаака на английский, в предисловии к которому выделил две редакции текста Первого собрания — западную и восточную, как это до него сделал Беджан. Вслед за Беджаном он утверждал аутентичность восточной редакции, полагая, что в западной редакции имена Феодора Мопсуестийского, Диодора Тарсийского и Евагрия Понтийского были заменены с целью очищения текста от недопустимых для читателя мест³⁴.

Очевидно, спорная точка зрения на этот вопрос была высказана в 1917 г. переводчиком Первого собрания на английский язык Арентом Яном Венсинком, который отнёс искажения имён авторитетных лиц, цитируемых Исааком, к особенностям греческого перевода³⁵. Разбор П. Беджана, с издания которого Венсинк делал свой перевод, был оставлен им без внимания. Хотя он и ссылается на предисловие к его изданию, в котором содержалась эта информация, но лишь в контексте упоминания разночтений сирийских рукописей — в местах, касающихся христологии³⁶. В 1947 г. французский священник, иезуит, профессор Папского восточного института Ирины Осэрт в своей статье «Догма и восточная духовность» заметил, что «у монофизитов не было причин удалять это [Евагрия] имя, которое было в большой чести у них»³⁷. Ссылаясь на Венсинка, он также возложил вину за искажение имён на греческих переводчиков. Эта неточность была повторена в 2011 г. митрополитом Волоколамским Иларионом (Алфеевым) в посвящённой св. Исааку Сирину ста-

33 См.: Брок С. Христология Церкви Востока // Вестник древней истории. 1995. Вып. 2. С. 42.

34 Кессель Г. М. Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневийского // *Мар Исхак Ниневийский*. Книга о восхождении инока. М., 2016. С. 67–68.

35 *Wensinck A. J. Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*. P. XVII.

36 *Ibid.*

37 *Hausherr I. Dogme et spiritualité orientale*. P. 165. Также см.: *Kessel G. Sinai Syr. 24 as an Important Witness to the Reception History of Some Syriac Ascetic Textes* // *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à A. Desreumeux / ed. F. Briquel-Chatonnet, M. Debié*. Paris, 2010. P. 195–207.

тье «Православной энциклопедии»³⁸. В докладе на организованной им научной конференции по наследию св. Исаака Сирина, митрополит Иларион дополнил эту информацию утверждением о том, что «цитаты Феодора, Диодора и Евагрия были приписаны другим авторам уже в западносирийской версии творений св. Исаака, которой пользовались при переводе [на греческий] Авраамий и Патрикий. Эта версия, — как отметил митрополит Иларион, — представляет собой своего рода “монофизитскую” переработку творений св. Исаака Сирина...»³⁹. Это утверждение содержит неточность, поскольку в действительности монахи лавры Святого Саввы осуществили перевод с мелькитской, а не яковитской рукописи⁴⁰.

Замечание Осэрра о том, что яковитам не было нужды удалять имя Евагрия, которого они почитали в лике святых, оставалось без внимания более шестидесяти лет, пока наконец синолог Григорий Михайлович Кессель вновь не указал на этот факт⁴¹, уточнив, что за этим удалением стояли сирийцы-мелькиты, поскольку замена имени Евагрия присутствует уже в сирийских списках мелькитского происхождения, с которых впоследствии был сделан греческий перевод. В исследовании, опубликованном в 2016 г., Г. М. Кессель подтвердил ранее высказанное им предположение о том, что убрать его могли только мелькиты, дополнив его следующими словами: «С другой стороны, указанное ответвление в истории текста Исхака (т. е. мелькитское — А. М.) не может быть признано единственным, поскольку трудно предположить, чтобы текст западной редакции, обширно представленный списками яковитского происхождения, зависел исключительно от мелькитских списков. Присутствие мелькитов на Ближнем Востоке было всегда минимальным, а восточносирийские общины довольно часто соседствовали с западносирийскими, особенно на территории современного северного Ирака и юго-восточной Турции»⁴². К сожалению, уже сейчас возникла терминологическая путаница, вызванная тем, что под термином «западная редакция» стала подразумеваться не только редакция, выполненная яковитами, как это было изначально, но и редакция,

38 *Иларион (Алфеев), митр. Исаак Сирин* // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 698.

39 *Он же.* В поисках духовного жемчуга. Преподобный Исаак Сирин и его творения // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. С. 34–35.

40 *Kessel G. Sinai Syr. 24 as an Important Witness.* P. 215–216.

41 *Ibid.*

42 *Кессель Г. М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневийского. С. 71.

в которой тем или иным образом поучаствовали мелькиты, причём не до конца ясно, какой вклад внесла каждая из сторон. Для того чтобы не допустить возникновения ещё большей путаницы, в настоящем исследовании используется термин «западная редакция» при разговоре о традиционной не-несторианской редакции, но подразумеваются под ним чтения, альтернативные восточной редакции, в которых совпадают мелькитские и яковитские списки.

Исходя из анализа посвящённых этой теме исследований, можно сделать вывод о том, что история формирования текста западной редакции остаётся неизученной. На сегодняшний день науке точно известно лишь то, что при её формировании аутентичный текст Первого собрания подвергся многочисленным искажениям, о чём подробнее будет сказано в следующих частях настоящего исследования. Со времён обретения восточносирийского текста «Жития св. Исаака» не было опубликовано ни одной научной работы, стремящейся показать аутентичность западной редакции. Несмотря на это, многие текстологические аспекты обеих редакций требуют тщательного изучения. Так, Г. М. Кессель в вышеупомянутой работе отмечает наличие элементов западной редакции в некоторых списках восточной редакции, объяснение чему «на сегодняшний день отсутствует»⁴³. Кроме того, он пишет о необходимости более подробного изучения рукописной традиции Первого собрания св. Исаака с целью «выявления истории текста и его филиаций». «Благодаря этому, — пишет он, — можно будет объяснить, когда произошло выделение западной редакции, прояснить её характеристики и выявить причину значительной вариативности внутри неё. Также можно будет ответить на вопрос, можно ли считать некоторые присущие западной редакции чтения, дополнения, отличия в порядке трактатов аутентичными, объяснить присутствие ряда элементов западной редакции в списках восточной. Всё это должно не только установить подлинный текст первого тома, но и проследить его рецепцию в трёх различных конфессиональных общностях сирийской традиции»⁴⁴.

Разрешение этих трудностей является целью настоящего исследования, состоящего из вводной части (данная публикация), и двух последующих частей. Таким образом, во второй части я постараюсь восстановить как можно более полную картину текстологических

43 Кессель Г. М. Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневийского. С. 78.

44 Там же. С. 78–79.

разночтений в именах духовных авторитетов, цитируемых св. Исааком, в ранних и поздних рукописях трёх христианских конфессий и сравнить их с текстами греческого и арабского переводов Первого собрания. В третьей же части я обращаю внимание на текстологические разночтения в местах, имеющих богословское значение.

Источники

Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.

Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lipsiae: Sumptibus Guilelmi Engelmann, 1869.

Литература

Брок С. Христология Церкви Востока // Вестник древней истории. 1995. Вып. 2. С. 39–53.

Иларион (Алфеев), митр. В поисках духовного жемчуга. Преподобный Исаак Сирий и его творения // Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. С. 16–43.

Иларион (Алфеев), митр. Исаак Сирий // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 695–731.

Кессель Г. М. Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневийского // *Мар Исхак Ниневийский*. Книга о восхождении инока. М.: ЯСК, 2016. С. 67–68.

Кессель Г. М. Два издания творений прп. Исаака Сирина // БТ. 2015. Вып. 46. С. 306–323.

Кьяла С. Арабский перевод творений св. Исаака Сирина: канал трансляции сирийской христианской литературы // Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. С. 89–99.

Муравьев А. В. Биографические источники // *Мар Исхак Ниневийский*. Книга о восхождении инока. М.: ЯСК, 2016. С. 40–51.

Ἀββᾶ Ἰσαὰκ Σύρου Λόγοι ἁσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσις / ed. M. Pirard. Ἐγὼν Ὅρος: Ἰ. Μ. Ἰβήρων, 2012.

Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719. Vol. 1.

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: Marcus Weber Verlag, 1922.

- Bickell G.* Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt. Kempten: Kösel, 1874. (Bibliothek der Kirchenväter; Bd. 63).
- Brock S.* Crossing the Boundaries: an Ecumenical Role Played by Syriac Monastic Literature // Il monachesimo tra eredità e aperture / ed. M. Bielawski, D. R. Hombergen. Roma: Pontifical University of St. Anselm, 2004. (Studia Anselmiana; vol. 140). P. 221–238.
- Brock S.* Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St. Isaac the Syrian // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / ed. P. Joseph. Louvain: Peeters, 2001. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 98). P. 201–208.
- Chabot J.-B.* De S. Isaaci Ninivite vita, scriptis et doctrina. Paris: Ernest Leroux, 1892.
- Chabot J.-B.* Notes sur quelques points de l'histoire de la littérature syriaque // Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne. 1896. Vol. 4. 252–257.
- Duval R.* La littérature syriaque. Des origines jusqu'à la fin de sette littérature après la conquête par les arabes au XIII siècle. Paris: Lecoffre, 1907.
- Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- Hausherr I.* Dogme et spiritualité orientale // *Hausherr I.* Études de spiritualité orientale. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969. (Orientalia christiana analecta; vol. 183). P. 145–179.
- Kessel G., Pinggera K.* A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature. Leuven: Peeters, 2011.
- Kessel G.* Sinai Syr. 24 as an Important Witness to the Reception History of Some Syriac Ascetic Textes // Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à A. Desreumaux / ed. F. Briquel-Chatonnet, M. Debié. Paris: Geuthner, 2010. P. 195–207.
- Kessel G.* Syriac Ascetic and Mystical Literature. An Update (2011–2017) // Hugoye: Journal of Syriac Studies. 2017. Vol. 20. № 2. P. 435–488.
- Meinardus O.* The Nestorians in Egypt // Oriens Christianus. 1967. Bd. 51. S. 112–129.
- Rahmani I. E.* Studia Syriaca. Beirut: Typis Patriarchalibus Syrorum in Seminario Scharfensi in Monte Libano, 1904. Vol. 1.
- Thomson W.* Isaac of Nineveh. A Study in Syrian Mysticism [PhD thesis]. Harvard, 1924.
- Wensinck A. J.* Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Amsterdam: Koninklijke Academie van Wetenschappen, 1923 [1969].

Circulation of Isaac of Nineveh's Ascetical Homilies outside the Church of the East. Part One: History of Scholarship

Alexey D. Makarov

MA in Oriental Studies

PhD-Student at Ss. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies

4/2, building 1 Pyatnitskaya, Moscow 115035, Russia

almakarov7@gmail.com

For citation: Makarov, Alexey D. "Circulation of Isaac of Nineveh's Ascetical Homilies outside the Church of the East. Part One: History of Scholarship". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 144–159 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.006

Abstract. Isaac, bishop of Nineveh, belongs to the Church of the East's most famous ascetic authors. This three-part study explores the way how the First Part of his writings was adopted in other Syriac Christian communities. The first part offers a review of the scholarship of the issue. Makarov offers a detailed study of how Isaac's First Part reached beyond his own church community. He identifies the issues that need exploration before one attempts to found out how the famous Nestorian ascetic became so greatly admired by both Byzantine and Syriac Jacobite Orthodox Churches, to which he had never belonged. Makarov concludes that historically there have been several positions regarding Isaac of Nineveh's actual church adherence. The first one was based on a totally uncritical approach to the interpolated Jacobite *Life of Isaac*. The second position was inaugurated after Bishop Isho'dnah of Basrah's *Book of Chastity* had been discovered. The new source, which was also treated rather uncritically, initiated the widespread consensus that Isaac of Nineveh belonged to the Church of the East. That view received additional support from more recent studies of the First Part. As a consequence, a question arose who created the alternative redaction, in which any evidence for Isaac's Nestorian connections was either erased or altered. According to Paul Bejan and other scholars who shared that view, it was the Jacobites who had altered the text. Irénée Hausherr's claim that the altering could have been done only by the Melkites received little notice until 2016 when Grigory Kessel, independently from Hausherr, proved it true. That however did not put the debate over the alterations in Isaac's ascetic writings to an end. The scholars still disagree on how exactly the First Part was changed as the texts crossed borders of different Christian communities.

Keywords: Isaac the Syrian, Church of the East, hagiology, nestorianism, Syriac studies, heterodoxy, textology, historiography.

References

- Baumstark A. (1922) *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag.
- Brock S. P. (2001) "Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St. Isaac the Syrian", in L. Patrich (ed.) *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Louvain: Peeters, pp. 201–208.
- Brock S. (2004) "Crossing the boundaries: an ecumenical role played by Syriac monastic literature", in M. Bielawski, D. R. Hombergen (eds.) *Il monachesimo tra eredità e aperture*. Roma: Pontifical University of St. Anselm (Studia Anselmiana; 140), pp. 221–238.
- Chialà S. (2014) "Arabskij perevod tvorenij sv. Isaaka Sirina: kanal translyacii sirijskoj hristianskoj literatury" ["Arabic Translation of the Works of St. Isaac the Syrian: a Channel of Transmission of Syriac Christian Literature"], in *Prepodobnyj Isaak Sirin i ego duhovnoe nasledie* [St. Isaac the Syrian and His Spiritual Legacy]. Moscow:

- Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiya, pp. 92–95 (in Russian).
- Hylarion (Alfeev) (2011) “Isaak Sirin, prp.” [“Isaac Syrian, the Saint”], in *Pravoslavnaja enciklopedia [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow: CNC, vol. 26, pp. 695–731 (in Russian).
- Hilarion (Alfeev) (2014) “V poiskah duhovnogo zhemchuga. Prepodobnyj Isaak Sirin i ego tvoreniya” [“In Search of a Spiritual Pearl: St Isaac the Syrian and His Works”], in *Prepodobnyj Isaak Sirin i ego duhovnoe nasledie [St. Isaac the Syrian and His Spiritual legacy]*. Moscow: Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura im. sv. Kirilla i Mefodiya, pp. 16–43 (in Russian).
- Kessel G. (2010) “Sinai Syr. 24 as an Important Witness to the Reception History of Some Syriac Ascetic Textes”, in F. Briquel-Chatonnet, M. Debié (eds.) *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à A. Desreumeux*. Paris: Geuthner, pp. 195–207.
- Kessel G. M. (2015) “Dva izdaniya tvorenij prp. Isaaka Sirina” [“Two Editions of the Works of St. Isaac the Syrian”]. *Bogoslovskie trudy*, vol. 46, pp. 306–323.
- Pirard M. (ed.) (2012) *Abbā Isaàk Sūroy Lógoi áskhtikoi. Kritikḗ êkdosh*. [Abba Isaac the Syrian, Ascetical Treatises]. Ἄγιον Ὄρος: Ἱ. Μ. Ἰβήρων (in Greek).
- Rahmani I. E. (1904) *Studia Syriaca*, Beirut: Typis Patriarchalibus Syrorum in Seminario Scharfensi in Monte Libano, vol. 1.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ:
ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

МЕСЯЦЕСЛОВНЫЕ ПАМЯТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Архимандрит Макарий (Веретенников)

доктор богословия, профессор МДА
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
macarius.v@yandex.ru

Для цитирования: Макарий (Веретенников), архим. Месяцесловные памяти Русской Православной Церкви // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 160–198. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.007

Аннотация

УДК 271.2-564.11/43

Статья посвящена содержанию, общим принципам построения и характерным особенностям календаря, или месяцеслова, Русской Православной Церкви. Автор использует методы анализа и синтеза. В итоге делаются нижеследующие обобщения. Месяцеслов был принесён на Русь из Византии в достаточно завершённом виде, однако в процессе исторического развития он дополнился особенными русскими праздниками. Календарь-месяцеслов — это грандиозный собор святых, подвизавшихся в разных местах на протяжении веков, единение Церкви Небесной и земной, история святости и история нашей Церкви. Месяцесловным памятям посвящены составленные гимнографами богослужебные тексты, которые поются и читаются в храмах. Традиционно почитается день кончины угодников Божиих, память открытия мощей святых, перенесения их святых мощей или же день канонизации угодников Божиих, реже — день их рождения. Фенологические наблюдения русского народа связаны с повседневной деятельностью и увязаны с месяцесловом, что свидетельствует о его проникновении в повседневную жизнь русского человека.

Ключевые слова: история РПЦ, церковный календарь, православный месяцеслов, православные праздники, православные посты.

Каждый день церковного календаря наполнен памятьми, посвящёнными Живоначальной Троице, Господу Спасителю, Пресвятой Богородице, Кресту Христову, бесплотным Силам, священным событиям, чудотворным иконам и святым угодникам Божиим. Месяцеслов сложился в Византии и был принесён на Русь, здесь в процессе исторического развития в нём появляются уже русские праздники.

Среди них имеются и Господские праздники. В 1164 г. благоверный князь Андрей Боголюбский († 1174; память 4 июля) совершил поход против волжских болгар. В его войске были икона Пресвятой Богородицы и Крест Господень. В день битвы «лучи от иконы Спасителя и Богоматери покрывали светом своим всё ополчение»¹. Русские ратники победили. В этот же день одержал победу над сарацинами византийский император, причём его войско также видело подобное чудесное знамение. В память о славной победе было учреждено празднование Спасу, получившее именование Происхождение честных древ Креста Господня. В этот день в Константинополе носили Крест Христов «для освящения города и предотвращения болезней»². В этот день на Руси совершалось освящение воды, это торжество творилось в память Крещения Руси при князе Владимире († 1015; память 15 июля)³.

В месяцеслове среди Господских праздников имеется такой, который появился на Руси при патриархе Филарете (1619–1633). В 1625 г. в Москву из Персии от шаха Аббаса I была принесена в дар риза Господня, взятая им в Грузии во время набега. «По освидетельствовании риза оказалась куском красноватой материи размером 1 × 1 пядь»⁴. В связи с принесением в Москву ризы Господней Святейший патриарх

- 1 Дебольский Г., *прот.* Дни Богослужения Православной Церкви. М., 1996. Т. 1. С. 97.
- 2 Там же. См. также: Лосева О. В. Русские Месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 108–109.
- 3 Настольная книга священнослужителя. Т. 3: Месяцеслов (Март–Август). М., 1979. С. 665. Об этом празднике см. также: Филипповский Г. Ю. «Слово» Андрея Боголюбского о празднике 1 августа по списку 1597 г. // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 230–237.
- 4 Бусева-Давыдова И. Л. Храмы Московского Кремля: святыни и древности. М., 1997. С. 76. Пядь — расстояние между концами растянутого большого и указательного пальцев руки (Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; редкол.: С. Г. Бархударов (отв. ред.) [и др.]. М., 1995. Вып. 21. С. 89). Не следует смешивать Ризу Господню с Его святым Хитоном, который и ныне, по преданию Грузинской Церкви, хранится в Мцхетской земле под колонной в кафедральном соборе Светицховели в Грузии.

Филарет благословил творить семидневный пост и особую молитву, а в неделю Крестопоклонную Великого поста повелел возлагать принесённую ризу на больных, которые стали получать исцеления. Это явилось неоспоримым свидетельством подлинности ризы Господней. Честная риза была торжественно положена в Успенском соборе Московского Кремля 27 марта, с тех пор этот день является праздником.

Современник писал об этом: «Видев же Господь Бог государя Царя благочестие, и велию веру, и о истине попечение, и государя Патриарха многое исправление⁵ и духовную кротость, и посла к ним Свое Божественное сокровище, честную Свою ризу, еже есть хитон, на утверждение православныя христианския веры, яко же древле Иоавгарю Свой Божественный же образ на исцеление»⁶. Глава Церкви благословил «Крутицкому митрополиту Киприяну сложити стихеры и канун и уставиша празднество, марта в 27 день»⁷. Однако при патриархе Иосифе (1642–1652) данная память была перенесена на 10 июля⁸ — канун празднования царского венчания первого государя из династии Романовых — Михаила Феодоровича († 1645). На 12 июля приходились царские именины — память преподобного Михаила (Малеина; † 962; память 12 июля). Так сформировался особый трёхдневный праздник. Священное же событие — положение ризы Господней в Успенском соборе — изображалось на иконах⁹.

5 Исправление — исполнение обязанностей, заповедей (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1979. Вып. 6. С. 291).

6 Повесть о победах Московского государства / издание подготовил Г. П. Енин. Л., 1982. С. 40. Подробнее см.: Белокуров С. А. Дело о присылке шахом Аббасом ризы Господней царю Михаилу Федоровичу в 1625 году. М., 1891. Об этом празднике см.: Пролог. Кн. 2: Март–Август. М., 2003. Л. 278 об. — 280; Дебольский Г., *прот.* Дни Богослужения Православной Церкви. Т. 1. С. 99–103.

7 ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. С. 152.

8 *Беляев С. А.* Богослужение в честь Ризы Господней в Успенском соборе Московского Кремля // ЖМП. 1996. № 7. С. 74. В «Святцах» 1646 года память Положения Ризы Господней указана 10 июля, в книге приведено краткое сообщение о принесении дара шаха Аббаса в Москву, а также напечатаны тропарь и кондак праздника (Святцы. М., 1646. Л. 294–294 об.).

9 *Антонова В. И.; Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв.: опыт историко-художественной классификации: в 2 т. Т. 2: XVI — начало XVIII века. М., 1963. С. 292, 487–488; *Антонова В. И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. С. 135. Табл. 131; Древние иконы старообрядческого кафедрального Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве: альбом / Старообрядческая архиепископия Московская и всяя Руси. М., 1956. С. 20. Табл. 36.

Об особом почитании Пресвятой Богородицы свидетельствует праздник Покрова, учреждённый на Руси в XII в. В его основе лежит историческое событие. Во время вражеского нашествия на Константинополь, столицу Византийской империи, во Влахернском храме блаженному Андрею († 936; память 2 октября) явилась Пресвятая Богородица, покрывавшая своим омофором молящихся. Заступничество Пресвятой Девы за род человеческий и лежит в основе этого Богородичного праздника¹⁰.

Месяцеслов наполняют праздники в честь Богородичных икон, которые прославились чудесами преимущественно на Руси. Их празднование — это вехи нашего исторического бытия. Так, память Владимирской иконы напоминает нам о спасении Руси в 1395 г. от нашествия Тамерлана (26 августа), о падении золотоордынского ига (23 июня) в 1480 г., о спасении Отечества от нашествия крымских татар (21 мая) в 1521 г.¹¹. Донская икона (память 19 августа) особенно почитается в связи с избавлением Москвы от нашествия Крымского хана Казы Гирея в 1591 г.¹².

Если торжеству христианского праздника послужило какое-либо лицо, то на следующий день творится его память, поэтому сразу после праздника Благовещения совершается память архангела Гавриила, возвестившего Деве Марии благовест¹³. Этот праздник называется Собор Архангела Гавриила, то есть вместе с ним прославляются также и ангельские лики. Собор Архангела Гавриила совершается также 13 июля, поскольку обычно праздник Благовещения и Собор Архангела Гавриила приходится на Великий пост и в день второго праздника возможно более торжественное прославление

- 10 О празднике Покрова см.: *Александров А.* Об установлении праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Русской Церкви // ЖМП. 1983. № 10. С. 74–78; №11. С. 69–72; *Воронин Н. Н.* Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // Византийский временник. 1965. Т. 26. С. 208–218; *Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI–XIV веков. С. 107–108.
- 11 *Щенникова Л. А.* Великая святыня России чудотворная икона Богоматерь Владимирская в русской культуре. М., 2010; *Она же.* Святыня земли Владимирской. Икона-список «Богоматерь Владимирская» из Успенского собора города Владимира. История и художественный образ. Владимир, 2013.
- 12 *Щенникова Л. А.* Донская икона Божией Матери. СПб., 2014; *Нерсеян Л.; Суховерков Д.* Богоматерь Донская. М., 2017.
- 13 *Болотов В. В.* Михайлов день: Почему Собор Св. Архистратига Михаила совершается 8 ноября? Эртологический этюд. СПб., 1892. С. 6. — Отдельный оттиск из журнала «Христианское чтение». Поэтому на следующий день после праздника Покрова читается память блаженного Андрея.

архангела Гавриила и святых бесплотных Сил. «В день второго Собора в честь св[ятого] архангела Гавриила воспоминаются и прославляются все чудесные его явления как благовестника тайны воплощения Сына Божия и служителя домостроительству спасения мира»¹⁴.

Могли переноситься и другие праздники¹⁵. В 1988 г. на Юбилейном Соборе, созванном по случаю празднования 1000-летия Крещения Руси, были канонизированы русские святые и среди них глава Русской Церкви митрополит Макарий. Он скончался 31 декабря 1563 г. и на следующий день был погребён в Успенском соборе Кремля¹⁶. Однако при канонизации его память была учреждена днём раньше — 30 декабря, ибо по уставу 31 декабря творится отдание праздника Рождества Христова. Такие случаи известны были и ранее. Московский святитель Иона († 1461) почил 31 марта. Обычно эта память приходится на время Великого поста, поэтому в 1673 г. последовало государево повеление Печатному двору: указывать его память в богослужебных книгах 15 июня¹⁷. Митрополит Филипп II (Колычев; † 1569) погиб в декабре¹⁸, но в 1669 г. последовало предписание Печатному двору указывать в месяцесловах празднование ему 9 января, а 3 июля предписывалось творить память перенесения его мощей с Соловков в Москву, которое было в 1652 г.¹⁹.

В годовом богослужебном круге имеется память архистратига Михаила и всех Небесных Сил (8 ноября), значит и наших ангелохранителей. Протоиерей Г. Дебольский так объясняет установление праздника в этот день: «Месяц ноябрь избран для праздника св[ятым] ангелам-богохвалителям и человекохранителям потому, что этот месяц есть девятый от марта, бывшего некогда началом года, и числом девятый соответствует девяти ангельским чинам; а [в]осьмой день месяца назначен в отношении ко второму Христову пришеств-

14 *Дебольский Г., прот.* Дни Богослужения Православной Церкви. Т. 1. С. 259.

15 См.: Сравнительное обозрение старинных Типиконов или церковных Уставов, употреблявшихся в Русской Церкви до Патриарха Никона // ПС. 1865. Ч. 1. С. 141–142.

16 ПСРЛ. М., 2000. Т. 13. С. 374–377.

17 *Поздеева И. В., Дадыкин А. В., Пушков В. П.* Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры. 1652–1700 годы: исследования и публикации: в 3 кн. М., 2011. С. 266.

18 В «Житии» святителя говорится, как опричник Малюта Скуратов «заять праведнаго уста подглавием» (*Лобакова И. А.* Житие Митрополита Филиппа. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 198).

19 *Поздеева И. В., Дадыкин А. В., Пушков В. П.* Московский печатный двор. С. 265; *Мансветов И. Д.* Как у нас правились церковные книги // ПрибТСО. 1883. Ч. 32. С. 529.

вию на землю, день коего от учителей церковных нарицается [в]осьмым. При конце сего мира, седмица дней обращающегося, наступит как бы [в]осьмой день “егда приидет Сын Человеческий в славе Своей, и вси ангели с Ним” (Мф. 25, 31)»²⁰. В песнопениях праздника Церковь взывает: «Округ Престола всех Царя присно ликующе, Ангелов чини, нас сохраняйте, верою вас призывающия, и мучения всех избавите»²¹. Народная мудрость отмечает совпадение дней недели: во что Михайла, в то и Никола²².

В месяцеслове имеются соборные памяти святых. В Византии сформировались такие памяти, как Собор Пресвятой Богородицы, уже названные Собор Архистратига Михаила, Собор Архистратига Гавриила, Собор пророка и Предтечи Иоанна, Собор двенадцати апостолов. Триодный период включает в себя две соборные памяти. Спустя две недели после праздника праздников Церковь чтит святых жён-мироносиц, которые окружали Спасителя, следовали за Ним, проповедовали Христа и страдали за Него. Почитая ныне святых мироносиц, мы вспоминаем всех, кто продолжал их служение в Церкви.

- 20 *Дебольский Г., прот.* Дни Богослужения Православной Церкви. Т. 1. С. 256. Таким образом, отец протоиерей отметил промыслительное значение памяти Архангела Михаил в годовом круге. В древности же в различных регионах христианского мира использовались разные календари. Историк В. В. Болотов, изучавший данный вопрос, пришёл к следующему выводу: «Праздник Архангела Михаила 8 ноября – александрийского происхождения и заменил собою древнейший праздник Крещения Господня, установленный Египетскою Церковию в противовес крониям и торжествам в честь Усири» (*Болотов В. В.* Михайлов день: Почему Собор Св. Архистратига Михаила совершается 8 ноября? С. 56). Историк отмечает определённую особенность учреждения христианских праздников: «Язычество, с которым ведёт борьбу Церковь, есть не только религия, но и сложившийся известным образом быт. Доказать язычнику несостоятельность его представлений о богах и убедить его верить в единого христианского Бога значило сделать много, но ещё не всё. Порвать свои житейские сношения с соседями-язычниками новообращённый не имел возможности. Нужно было охранить его от рецидива, и праздники занимали едва ли не главное место между теми оружиями, которыми отвергнутое язычество могло вести партизанскую войну с побеждающим его христианством» (Там же. С. 33). Подобным образом обстоит вопрос и с православным храмостроительством, освящающий характер которого особенно в ранней истории нашей Церкви отмечает историк-митрополит Макарий (*Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 34).
- 21 2 стихира на стиховне на малой вечерне // *Миняя служебная.* Ноябрь. М., 1980. Ч. 1. С. 214.
- 22 *Даль В.* Пословицы русского народа: в 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 525.

Ныне это церковный женский праздник. О них говорится: «Все бежали…» Даже дерзновенные

Устрашились терниев венца.
Только эти женщины смиренные
Верны до последнего конца.
И за то дана им радость лучшая,
Дан удел единый на земле —
Возвестить Воскресшего в полуночи
Всем сидящим в смертной мгле»²³.

Со святой мироносицей Марией Магдалиной (1 в.; память 22 июля) связано появление в Церкви пасхального обычая приветствовать друг друга красным яйцом²⁴. Она «первая показала верующим пример сего радостного даропринижения»²⁵. Цвет яйца также имеет значение, ибо «показывает искупление человеческого рода изливанием крови Богочеловека»²⁶.

Завершается триодный цикл в месяцеслове праздником в честь Всех святых. Каждый святой имеет свой день памяти, но единожды в год мы прославляем их вкуче, то есть соборно. Кроме того, имеется множество святых угодников, имена которых известны только Самому Богу. Празднуя же память всех святых, мы чтим и их вкуче со всеми²⁷. В службе говорится: «Приидите вернии, днесь лик совокупивше благочестно торжествуем, и всех святых преславную и честную память славно почтим»²⁸.

Благодаря усилиям митрополита Московского Макария на Руси в середине XVI века на двух Соборах был прославлен значительный лик русских святых²⁹. Суздальский инок Григорий составил службу³⁰

23 Жития святых в русской поэзии. М., 1999. С. 274.

24 *Макарий, архим.* Святая равноапостольная Мария Магдалина // АО. 2009. № 1 (54). С. 175–187.

25 *Икономос К.* О начале обыкновения употреблять красные яйца во время Пасхи. СПб., 1826. С. 14.

26 Там же. С. 22.

27 Об этом говорится в Синаксаре праздника (Триодь цветная. М., 1975. Л. 282 об. – 283 об.; Синаксари Постной и Цветной Триодей. М., 2009. С. 230–236). См. также: *Величко А. М.* История Византийских императоров: в 5 т. М., 2010. Т. 4. С. 87.

28 Триодь цветная. М., 1975. Л. 274 об.

29 *Макарий (Веретенников), архим.* Макарьевские Соборы 1547 и 1549 годов и их значение // Русская художественная культура XV–XVI веков. М., 1998. С. 5–22.

30 Служба опубликована под 16 июля: Служба на прославление святых чудотворцев Российских, прославленных святителем Макарием, Митрополитом Московским и всея

и Похвальное слово новым чудотворцам³¹. Так тогда назывались новоканонизованные и вообще все русские святые. Их память почиталась на следующий день после памяти князя Владимира, крестившего Русскую землю. Это был дар Богу Русской земли, произрастившей духовные плоды.

На Соборе 1917–1918 гг. учредили празднование в честь Святых в земле Российской просиявших. Но осмысление этого праздника имело другой характер. Празднование было установлено в следующее воскресенье после недели Всех святых, то есть спустя две недели после праздника Святой Троицы.

Затем во второй половине XX в. последовали учреждения епархиальных празднований — местным Соборам святых³². Память Соборам епархиальных святых учреждалась на следующую неделю после Всех святых в земле Российской просиявших либо привязывалась ко дню наиболее чтимого епархиального святого³³: Собор Сибирских святых³⁴ отмечается в день памяти святителя Тобольского Иоанна († 1715; память 10 июня)³⁵; Собор Владимирских святых отмечается одновременно с празднованием Владимирской иконе Богородицы (23 июня — падение золотоордынского ига)³⁶. В 1979 г.

Руси. Творение смиренного чернеца Григория, обители великаго Евфимия Суждальскаго // *Миней служебная*. Июль. М., 1988. Ч. 2. С. 209–226.

- 31 *Макарий, архим.* Эпоха новых чудотворцев. (Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского) // *АО*. 1997. № 2 (13). С. 128–144; *Макарий (Веретенников), архим.* Святой равноапостольный князь Владимир — Креститель земли Русской. Можайск, 2019. С. 189–206.
- 32 Русские соборные памяти, в отличие от византийских, носят преимущественно топографический характер (*Романенко Е. В.* «Соборы русских святых» как региональные и надрегиональные «места памяти» Московской Руси XV–XVIII вв. // *Места памяти Руси конца XV–XVIII в. М.*, 2019. С. 171).
- 33 Это явление стало формироваться уже в Древней Руси и выражалось преимущественно в памятниках иконографии (См.: *Романенко Е. В.* «Соборы русских святых» как региональные и надрегиональные «места памяти» Московской Руси XV–XVIII вв. // *Места памяти Руси конца XV–XVIII в. С.* 171–203).
- 34 *Максим (Кроха), еп. Омский и Тюменский.* Послание клиру и мирянам Омской епархии // *ЖМП*. 1984. № 12. С. 25–26; *Димитрий, игум., Пивоваров Б., прот.* Праздничное Богослужение в Тобольске и Томске // *ЖМП*. 1984. № 12. С. 26–27.
- 35 В Минее после службы Тобольскому митрополиту Иоанну (*Миней служебная*. Июнь. М., 1986. Ч. 1. С. 309–323) следует служба Собору Сибирских святых (Там же. С. 325–349). Канон службы содержит акростих: «Собор Сибирских святых любовью благочестно [в]осхваляем».
- 36 *Миней служебная*. Июнь. М., 1986. Ч. 2. С. 240–261.

в Твери впервые почтили Собор Тверских святых³⁷. Примером святых одного монастыря является Собор святых старцев Оптинских — 11/24 октября.

В 1595 г. при патриархе Иове был учреждена память трём Московским святителям: Петру, Алексию и Ионе. В этом была явная аналогия с византийским праздником в честь трёх святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого. В последующее время на Руси праздник трёх святителей дополнился именами последующих первоиерархов. С просьбой о внесении в их лик митрополита Филиппа обращался в Синод святитель Иннокентий († 1879; память 31 марта). Имя патриарха Ермогена также было включено в лик Московских чудотворцев после его канонизации в 1913 г. Синодальным решением в 1997 г. было упорядочено поминовение Московских чудотворцев³⁸ Петра († 1326; память 21 декабря), Алексия († 1378; память 12 февраля), Ионы († 1461; память 31 марта), Макария († 1563; память 30 декабря), Филиппа († 1569; память 9 января), Иова († 1607; память 19 июня), Ермогена († 1612; память 12 февраля) и Тихона († 1925; память 25 марта). К именам московских первосвятителей добавляются слова: «И всея России».

Киево-Печерский монастырь явил на начальном этапе свой истории многообразие аскетических подвигов, что отразилось в именовании угодников Божиих: преподобные Нестор Летописец († 1114; память 27 октября), Алипий Иконописец († 1114; память 17 августа), Леонтий канонарх (XIV в.; память 18 июня) и т.д. В 1643 г. при митрополите Петре (Могиле; † 1646; память 31 декабря) была учреждена память Киево-Печерских чудотворцев, и он благословил «написать общую им службу». Служба была написана критским иеромонахом Мелетием (Сиригом), прибывшим в Киев из Константинополя³⁹.

Двадцатый век дал множество святых, которые именуются новомучениками и исповедниками. На Соборе Русской Церкви 1917–1918 гг. была учреждена соборная память новомучеников и исповедников Российских, службы им содержатся в «Минее общей

37 Первое празднование Собору Тверских святых // ЖМП. 1979. № 11. С. 15–21.

38 Определения Священного Синода // ЖМП. 1997. № 8. С. 14.

39 Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 210. П. М. Строев называет написанное в июне 1643 года иеромонахом Мелетием (Сиригом) Похвальное слово «преподобных и богоносных отец наших иже в пещере Киевской подвизавшихся и всех иже в России просиявших» (Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 210), а также Канон молебный святым Печерским Киевским. Российским чудотворцам (Там же).

новомученикам и исповедникам Российским»⁴⁰. Данная книга – новое явление в богослужебной книжности нашего времени.

Новый год в Древней Руси начинался по византийской традиции 1 сентября⁴¹, в этот день в храмах творился чин новолетия, называвшийся также летопроводством⁴². Главная мысль Евангелия, читаемого в этот день в храмах — *проповедовать лето Господне благоприятно* (Лк. 4, 19). Иезуит Джованни Паоло, бывший в Москве в 1581–1582 гг., пишет о 1 сентября, Новом годе на Руси: «Этот день они отмечают всеобщим весельем и всяческими развлечениями. На площади воздвигается помост, на который поднимаются митрополит и великий князь и возвещают оттуда об окончании года. Митрополит по обычаю святит воду и этой водой кропит князя и стоящий вокруг народ, осеняя крестом как самого князя, так и его сыновей, молится об их долгой и счастливой жизни, а народ в это время громко кричит: “Великому государю нашему и детям его многая лета!” При этом все радостно поздравляют друг друга, желая каждому долгой жизни»⁴³. В «Росписи праздничным дням, в которые дни мастеровые люди становаго дела⁴⁴ не делают», на 1674 год первым указано 1 сентября — память Симеона Столпника († 459)⁴⁵. Поскольку в первый день нового года творится память преподобного Симеона Столпника, он получил именование Симеона Летопроводца. Русская поговорка гласит: «Семён лето провожает. Семён бабье лето наводит»⁴⁶.

40 См.: Минея общая новомучеником и исповедником российским. М., 2012 (слав. яз.).

41 См.: *Цыб С. В.* Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет». СПб., 2011. С. 208–209.

42 Древняя российская вивлиофика, содержащая в себе: собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российские касающихся; / изданная Николаем Новиковым, членом Вольного Российскаго собрания при Императорском Московском университете. М., 1788. Ч. 6. С. 163–168; *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного Богослужения. По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. М., 2011. С. 27–56; *Никольский К., прот.* О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных Богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 98–158.

43 Иностранцы о древней Москве. Москва XV–XVII вв.: [сборник / сост. М. М. Сухман]. М., 1991. С. 89. Главой Церкви в это время был Митрополит Дионисий II (1581–1586), см. о нём: *Макарий (Веретенников), архим.* Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). М., 2016. С. 1238–1244). Описание празднования Нового года в Москве см. также: *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. М., 1996. С. 64–65.

44 Становой — относящийся к печатному станку, связанный с печатным делом, книгопечатанием (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 2006. Вып. 27. С. 202).

45 *Поздеева И. В., Дадыкин А. В., Пушков В. П.* Московский печатный двор. Кн. 2. С. 386.

46 *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 3. С. 516.

Мы называем святых именами, которые были даны им при Крещении или при монашеском пострижении. Привычные же нам фамилии становятся массовым явлением на Руси относительно поздно. Их могли давать в семинариях ученикам в XVIII–XIX вв., отсюда у нас немалое число Покровских, Вознесенских, Преображенских, Никольских и т.д. Обычно фамилии в богослужебных текстах не используются, тем не менее встречаются исключения. Святитель Григорий Солунский († ок. 1360; память 14 ноября)⁴⁷ называется Паламой. Небесный покровитель первого царя из династии Романовых преподобный Михаил († ок. 962; память 12 июля) подвизался в Вифинии на Киминской горе, но известность получил по своей фамилии — Малеин⁴⁸. После канонизации святых в 1988 г. в храмах стали звучать фамилии, чаще всего на отпусках: преподобный Андрей иконописец именуется Рублёвым, святитель Кавказский — Брянчаниновым. Думается, что это нетрадиционно и не должно быть принято.

«В Византии было обыкновение, перешедшее и в нашу Церковь, праздновать ежегодно в качестве храмового праздника не день памяти святого или евангельского события, в честь которого освящён храм, как это делается теперь, а день его освящения»⁴⁹. Это явление пришло, несомненно, из Ветхого Завета. Проповедник XIX в. говорит: «Чувство радости, исполняющее сердца людей при освящении и обновлении храмов Божиих, так живо, так сильно в них напечатлевается, что и само время не изглаждает оно. Свидетели таковой радости издревле с торжеством воспоминали дни, бывшие источниками оной. От сего дни освящения и обновления храмов Божиих обращались во дни праздников Господских. Так, в Церкви иудейской день Обновления храма Иерусалимского, после осквернения оногo идолопоклонством при Антиохе Епифане, принадлежал к числу великих праздников. Так, в Церкви христианской дни освящения храмов сделались днями храмовых праздников»⁵⁰.

47 Имеется также и триодная память ему — во вторую неделю Великого поста.

48 Известен также преподобный Фома Малеин (X в.; память 7 июля), но он подвизался на горе Малея (в восточной части Афона) (Настольная книга священнослужителя. Т. 3: Месяцеслов (Март–Август). С. 532).

49 *Лисицын М., прот.* Первоначальный славяно-русский Типикон: историко-археологическое исследование. СПб., 1911. С. 106–107.

50 Слово на освящение обновленного храма // ХЧ. 1839. Ч. 3. С. 82–83.

Из древних подобных праздников известна память, совершаемая накануне праздника Воздвижения Креста Господня — Обновление храма Воскресения Христова в Иерусалиме. Он именуется также — Воскресение словущее (335 г.)⁵¹. В современном календаре встречается такая память: освящение храма Мученика Георгия в Киеве, который был построен князем Ярославом Мудрым († 1054), а освящён был митрополитом Иларионом (1051–1054)⁵². Этот праздник получил именование Юрьев день и был очень известен в Московской Руси. К этому времени года заканчивались все полевые работы, и крестьяне могли, получив расчёт, перейти к другому господину. В связи с отменой этого обычая появилась известная поговорка: «Вот тебе, бабушка, Юрьев день»⁵³. Крестьянский быт отражает такая поговорка: «Юрий починает полевые работы, Юрий и кончает»⁵⁴.

В наших древних месяцесловах встречаются и другие памяти, учреждённые в честь освящения того или иного храма. Древняя литургическая письменность хранит память об освящении Софийского храма 11 мая в 952 г., воздвигнутого в Киеве княгиней Ольгой († 969; память 11 июля)⁵⁵. «Выбор дней для освящения первых русских церквей имел символический смысл. 11 мая отмечался праздник “рождения” Царьграда — день освящения новой столицы империи, основанной Константином Великим... Владимир, следуя этой традиции, освятил Десятинную церковь 12 мая 996 года»⁵⁶.

Месяцеслов хранит дни заупокойного поминовения: Радоница, Троицкая родительская, поминовение усопших в субботние дни

- 51 См.: *Лосева О. В.* Храм Гроба Господня в русской календарной традиции // Исследование книжных памятников. История. Филология. источниковедение. Сборник научных статей. М., 2000. С. 36–43.
- 52 *Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI–XIV веков. С. 95–98.
- 53 *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 3. С. 526; *Он же.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1982. Т. 4. С. 669. О Юрьеве дне см.: *Назаров В. Д.* Юрьев день // Советская историческая энциклопедия. М., 1976. Т. 16. С. 828–829; *Греков Б. Д.* Юрьев день и заповедные годы // Известия Академии наук СССР. МШ серия. Л., 1926. Т. 20. С. 67–84.
- 54 *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 3. С. 490.
- 55 *Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI–XIV веков. С. 88–89. Критику утверждения об освящении Софийского храма при княгине Ольге см.: *Турилова А. А.* Два византийских историко-литературных сюжета // *Σοφία.* Сборник статей по искусству Византии и Древней Руси в честь А. И. Комеча. М., 2006. 455–462.
- 56 *Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI–XIV веков. С. 89. Известны и другие подобные памяти: освящение Софийского собора при князе Ярославе Мудром в Киеве (4 ноября) (Там же. С. 98–100).

Великого поста. К этим поминовениям примыкает также и русская память — Дмитровская родительская, в память русских воинов, павших на Куликовом поле в 1380 г. В эпической памяти русского народа сохранился текст, называющийся «Дмитровская родительская». В нём говорится, как герой Куликовской битвы князь Димитрий Донской († 1389; память 19 мая) молится в Успенском соборе после возвращения в Москву, а служит митрополит Киприан († 1406; память 16 сентября):

«Ко столбу князь прислонился,
Умом князь Димитрий изумился;
Открылись душевныя его очи,
Видит он дивное виденье:
Не горят свечи перед иконами,
Не сияют камни на золотых окладах,
Не слышит он пения святого,
А видит он чисто поле,
То ли чисто поле Куликово.
Изуслано поле мертвыми телами,
Христианами да татарами:
Христиане-то как свечи теплятся».

Заканчивается данный текст словами:

«А на память дивного видения
Уставил он Дмитровску субботу»⁵⁷.

В. Даль приводит следующую поговорку на этот день: «Дмитриева суббота — кутейникам работа» (поминки по Куликовской битве и общие)⁵⁸.

В 1547 г. святитель Макарий († 1563; память 30 декабря) венчал царским венцом Иоанна Грозного. Лето этого года было очень жарким, и 21 июня в Москве случился сильный пожар. В летописи говорится: «Прежде убо сих времен Памятныя книги времени пишут: таков пожар не бывал на Москве, как и Москва стала именоватися»⁵⁹. Во время пожара пострадал митрополит Макарий. Год спустя в день

57 Тысяча лет русской истории в преданиях, легендах, песнях / сост. С. Н. Азбелев. М., 1999. С. 151–152. Проповедь архимандрита Кирилла на Дмитровскую родительскую см.: Кирилл (Павлов), архим. Проповеди. Сергиев Посад, 2003. С. 175–178.

58 Даль В. Пословицы русского народа. Т. 3. С. 523.

59 Патриаршая или Никоновская летопись (г. 7055) [О великом пожаре] // ПСРЛ. М., 2000. Т. 13. С. 154. Макарий (Веретенников), архим. «Опалеста ему очи от огня».

пожара было учреждено творить панихиду обо всех православных христианах, почивших от «иноплеменных на бранех и на всех побоищах избивенных, и в плен сведенных, и гладом, и жаждою, и мором, и наготою, и мразом, и всякими нужными⁶⁰ смертьми умерших, и во всяких пожарах убиенных и сожженных, скончавшихся, и в водах утопших, и всех православных христиан, всячески умерших»⁶¹. В конце Указа говорится о царском повелении: «И отголе повелел тое общую память написать на Москве в соборные книги, чтобы та память незабвенна была во веки»⁶². Указ о её совершении сохранился в древнерусских синодиках, хотя в последующее время она не сохранилась в богослужебной практике нашей Церкви.

Церковь творит 29 августа память усекновения главы Иоанна Предтечи⁶³. При Екатерине II в 1769 г. во время войны с турками было предписано совершать в этот день заупокойное поминовение павших воинов. Как пророк Предтеча невинно пострадал «за истину», так и воины жизнь свою полагают за веру и Отечество⁶⁴.

Человек приходит в видимый сей мир телесно, а затем в таинстве Крещения происходит его *рождение свыше* (Ин. 3, 3). Земная жизнь предуготовляет нас к вечности, и смерть есть переход в жизнь вечную. День кончины является днём памяти святого, который вносится в календарь. В случае если дата кончины подвижника неизвестна, его память учреждается в предполагаемый день его именин⁶⁵.

Митрополит Макарий и московский пожар 1547 года // Московский журнал. М., 2011. №4 (244). С. 48–51.

60 Нужная смерть — насильственная, жестокая смерть (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1986. Вып. 11. С. 446).

61 *Дергачёва И. В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004. С. 159; Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской академии наук. Т. 1: 1294–1598. СПб., 1836. С. 208; Синодик Колясниковской церкви. [СПб.], 1896. Л. 157–159.

62 *Дергачёва И. В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. С. 160.

63 *Дебольский Г., прот.* Дни Богослужения Православной Церкви. Т. 1. С. 269–275.

64 *Антоний, игум.* Вечные загробные тайны: как живут наши умершие, их союз с живыми, их блаженство и муки: По учению Священного Писания, отцев и учителей Церкви. М., 1914. С. 187. В марте 1969 года был конфликт на острове Даманский. Проповедь Алма-Атинского митрополита Иосифа о погибших при этом воинах см.: *Макарий (Веретенников), архим.* Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов). М., 2013. С. 119–121.

65 Память преподобных Кирилла и Марии († ок. 337), родителей преподобного Сергия Радонежского, чтится в день памяти святителей Афанасия († 373) и Кирилла († 444) Александрийских (память 18 января).

В месяцеслове отмечаются также дни рождения: прежде всего — Христа Спасителя, Пресвятой Богородицы, пророка Иоанна Предтечи. На Вятке, наряду с двумя традиционными праздниками святителю Николаю (зимняя и летняя памяти), чтится 24 мая/6 июня: «Празднуем праздник явления чудотворного образа Великорецкого, иже во святых отца нашего Николая, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца»⁶⁶. В богослужебной Минее имеются также тропарь и кондак на праздник Рождества святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских (29 июля/11 августа)⁶⁷, и в этот же день творится память принесения в 1555 г. Великорецкой иконы святителя Николая из Вятки в Москву⁶⁸.

В XVI в. в Старице был построен Борисоглебский собор. Исследователь XIX в. так пишет о приделах в нём: «Хотя на планах Старицкого собора и показано девять престолов, числом своим означающих девять чинов ангельских и девять чинов святых, начиная со св. Предтечи Иоанна, тезоименитого царю Иоанну Васильевичу, но освящены были из них только три престола во втором ярусе: середний во имя святых благоверных князей Бориса и Глеба, с правой стороны в память святителя Николая Великорецкого, а с левой стороны, в честь Благовещения Пресвятыя Богородицы»⁶⁹. По пресуществлении Святых Даров на Божественной литургии священник читает молитву, в которой есть такие слова: «Еще приносим Ти словесную сию службу о еже в вере почивших праотцев, отцев, патриарсех, пророцех, апостолех, проповедницех, евангелистех, мученицех, исповедницех, воздержницех и о всяком душе в вере скончавшемся»⁷⁰. Так, святитель Иоанн Златоуст († 407; память 14 сентября) описал лики святых угодников Божиих. Некоторые указанные служения прекратились ещё в Ветхом Завете, но со временем в Церкви добавились другие: равноапостольные, святители, преподобные, блаженные, благоверные.

66 Текст службы см.: Служба святителю и чудотворцу Николаю в честь и память явления чудотворной его иконы Великорецкия. Вятка, 2004.

67 Миней служебная. Июль. М., 1988. Ч. 3. С. 297. В 1606 году было совершено прославление царевича Димитрия Угличского и при это было учреждено ему празднование «в день его рождения, кончины и перенесения мощей» (*Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6. С. 87*).

68 Миней служебная. Июль. М., 1988. Ч. 3. С. 298–299.

69 *Снегирёв И. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества. М., 1857. Год 5. С. 30–31.*

70 Девять чинов святых называются также в Синаксаре Недели Всех святых (Триодь цветная. М., 1975. Л. 283 об.).

Большой пласт памятей в месяцеслове посвящён святым угодникам Божиим. Если систематизировать случаи нашего обращения к ним, то таких случаев будет четыре: тезоименитое почитание Небесных покровителей; помощь от определённых святых в конкретных обстоятельствах; почитание святых, в день памяти которых произошло какое-то важное событие в жизни человека или общества; обращение к святым как начальникам того места, где они подвизались.

Месяцеслов содержит памяти целого ряда ветхозаветных святых. Прежде всего, следует назвать пророка Моисея († 1531 до Р. Х.; память 4 сентября), который принёс израильскому народу, спустившись с Синайской горы, десять заповедей, данные Богом. За своё общение с Богом на Синайской горе он именуется Боговидцем. Ветхозаветный праведник Иов (ок. 2000–1500 гг. до Р. Х.; 6 мая) и поныне являет нам пример терпения и мужественного перенесения страданий, поэтому он именуется Многострадальным⁷¹. Царь и пророк Давид, составивший Псалтирь, чтением которой спасались многие поколения христианских подвижников⁷². Псалтирь читается в храме на богослужении, на домашней молитве. В Древней Руси Псалтирь была также учебной книгой, по которой осваивали грамоту и постигали азы вероучения дети⁷³. Словами псалма мы молимся: *«Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей»* (Пс. 50, 1).

В Евангелиях называются святые, память которых включена в церковный календарь. Прежде всего следует назвать праведного Симеона Богоприимца (память 3 февраля), он участвовал в переводе книг Священного Писания с еврейского языка на греческий. Его смутило выражение из Книги пророка Исаии (Ис. 7, 14), и он хотел его исправить, но явившийся ему ангел воспретил делать это. Подошло время, и святой муж сподобился приять на свои руки Богомладенца Христа, рождённого Девой Марией и принесённого Ею

71 В день памяти праведного Иова в 1868 году родился император Николай II, претерпевший вместе со всей семьёй мученические страдания и смерть. В 2000 году они был прославлены Русской Церковью в лике страстотерпцев.

72 В подражание творению ветхозаветного пророка были созданы такие творения, как: Псалтирь, или Богомысленные размышления, извлеченные из творений святого отца нашего Ефрема Сириянина и расположенных по порядку псалмов Давидовых. М., 1913; Христианские песнопения Пресвятой Царице Небесной Приснодеве Марии Богородице. Составлено по подобию псалмов. М., 1883.

73 Употребление книги Псалтырь в древнем быту русского народа // ПС. 1857. Кн. 4. С. 814–856.

в Иерусалимский храм. Об этом событии напоминает нам праздник Сретения. На следующий день после Сретения читается память праведного Симеона.

Более всего о Пресвятой Деве говорится в Евангелии от Луки. Евангелист Лука был также иконописцем, он писал иконы Пречистой Девы. С Богородицею связаны двенадцатые праздники — Благовещения и Успения.

Накануне Своего входа в Иерусалим Христос Спаситель воскресил четверодневного Лазаря. О чуде Спасителя говорится:

«И сокрушён был мрак могилы,
И Лазарь ожил и восстал»⁷⁴.

Последующие века дали множество святых угодников Божиих. Удивительная память явления мученика Феодора Тирона († ок. 306; память 17 февраля). Слово «тирон» восходит к греческому языку и означает «новобранец»⁷⁵. Он явился в день своей памяти при императоре Юлиане Отступнике (361–363) и предупредил христиан, дабы они не покупали продукты на «торжищах», поскольку император повелел окропить их идоложертвенной кровью, чтобы тем самым кощунственно надругаться над христианами, которые в подвигах и молитвах полагали начало Великого поста. Его явление произошло в конце первой седмицы Великого поста, в последующее время это событие стало молитвенно вспоминаться в Церкви. Так наряду с месяцесловной памятью появилась и триодная память святого мученика Феодора Тирона⁷⁶. По этой памяти первая седмица Великого поста могла называться Фёдоровой⁷⁷. Поскольку дата Пасхи в календаре переменчива, то триодная память мученика Феодора и месяцесловная совпадают только иногда.

Встречающаяся в месяцеслове воинская терминология не ограничивается Тираном, известны также и Стратилаты: Андрей († 284–305; память 19 сентября), Феодор († 319; память 8 февраля), а также Георгий Победоносец († 303; память 23 апреля), сотники Лонгин

74 Жития святых в русской поэзии. С. 187.

75 Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 2011. Вып. 29. С. 350.

76 Макарий, архим. Триодная память мученика Феодора Тирона // АО. 2002. №3 (33). С. 103–108.

77 Дебольский Г., прот. Дни Богослужения Православной Церкви. Т. 2. С. 75. Великий князь Ярослав Мудрый († 1054; память 20 февраля) скончался в начале Великого поста, «в неделю мученика Феодора» (Рыбаков Б. А. Из истории культуры Древней Руси: исследования и заметки. М., 1984. С. 59).

(I в.; память 16 октября) и Корнилий (I в.; память 13 сентября), дом которого крестил апостол Пётр (Деян. 10, 17–48). Венчает этот лик святых имя нашего прославленного флотоводца — праведного Феодора (Ушакова; † 1817; память 2 октября).

Иногда святые называются в месяцесловах по национальности. Связанные с Византией святые и подвизавшиеся затем на Руси традиционно именовались у нас греками. Это преподобный Кассиан Грек Угличский († 1504; память 21 мая), прибывший на Русь в свите Софии Палеолог († 1503), ставшей супругой Московского князя Иоанна III († 1505). В 2018 г. исполнилось 500 лет со дня прибытия на Русь преподобного Максима Грека († 1556; память 21 января), который был канонизован на Юбилейном Соборе в год празднования 1000-летия Крещения Руси — в 1988 г.

Прибывавшие на Русь западные подвижники традиционно именовались Римлянами. Это преподобный Антоний Римлянин († 1147; память 3 августа), который, согласно преданию, прибыл на Русь по морю на камне⁷⁸, основал в тогдашнем пригороде Великого Новгорода монастырь во имя Рождества Пресвятой Богородицы⁷⁹. Святой Меркурий Смоленский († 1238; память 24 ноября), погибший во время Батыева нашествия, в летописи именуется как «родом римлянин»⁸⁰. Менее известен ученик преподобного Александра Свирского († 1533; память 30 августа) — преподобный Макарий Римлянин Новгородский (XVI; память 19 января). Это именование характерно также для святых, которые проживали в Вечном городе: например, мученица Анастасия Римлянка (III в.; память 29 октября)⁸¹.

78 См.: Макаров Н. А. Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. 1984. Сб. 2 (12). С. 203–210.

79 См. о нём: Секретарь Л. А. Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 240–277.

80 Святые русские Римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подгот. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб., 2005. С. 64.

81 Она была Небесной покровительницей первой русской царицы — Анастасии Романовны, первой супруги Иоанна Грозного. В Риме подвизался праведный Алексей Человек Божий († 411; память 17 марта) (Византийские легенды / сост. С. В. Полякова. Л., 1972. С. 156–161). Его имя принял в монашестве перед кончиной благоверный князь Александр Невский († 1263; память 23 ноября) (Мурынов М. Ф. Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 125; Он же. История книжной культуры России: очерки: в 2 т. СПб., 2007. Ч. 1. С. 29–52). Святой Алексей особо почитался на Руси при втором царе из династии Романовых — Алексии Михайловиче (Сазонова Л. И. Повесть об Алексее Римском в третьем — пятом

При персидском царе Варахране (420–438) пострадал мученик Иаков Персянин († 421; память 27 ноября). Первоначально он принёс жертву идолам, но затем раскаялся и принял жестокое мучение: его тело резали на части⁸². Его подвигам в летописи уподобляется рязанский князь Роман, подобным же образом жестоко замученный в Золотой Орде в 1270 г. (память 19 июля)⁸³.

В Киево-Печерском монастыре в древности подвизался преподобный Моисей Угрин († ок. 1043; память 28 июля), то есть венгр. Он, подобно библейскому Иосифу, противостоял женским козням и нападкам во время своего пребывания в польском плену⁸⁴.

Ростов Великий дал удивительное созвездие православных святых. Известен блаженный «Исидор Твердислов, Христа ради юродивый, Ростовский чудотворец. † 1474. Память его 14 мая»⁸⁵. Агиограф делает акцент на духовном аспекте его именовании: «Житие и подвизи... блаженного Сидора юродиваго Христа ради, Ростовскаго чудотворца... Твердислова в правду тезоименно наречеса, утверди бо ум и с словом вкупе»⁸⁶. Учитывая же западное происхождение святого, можно усмотреть в этом именовании и его речевую особенность, то есть родство со словом «немтырь», «немец», что, согласно Словарю В. Даля означает «немой» или же «не говорящий по-русски, всякий иностранец с Запада»⁸⁷.

изданиях Прόлога и политический смысл темы Алексея в литературе 1660–1670-х годов // Литературный сборник XVII века. Прόлог / под ред. А. С. Демина. М., 1978. С. 99–106).

- 82 Настольная книга священнослужителя. Т. 2: Месяцеслов (Сентябрь–Февраль). М., 1978. С. 337–338.
- 83 Патриаршая или Никоновская летопись (г. 6778) // ПСРЛ. М., 2000. Т. 10. С. 149–150; *Симон, архиеп. Рязанский и Касимовский*. Святой благоверный Роман, Рязанский страстотерпец // ЖМП. 1979. № 12. С. 64–69.
- 84 *Лепяхин В.* Преподобный Моисей Угрин – «второй», или «другой», Иосиф // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 370–389.
- 85 *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 231.
- 86 Цит. по: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 2011. Вып. 29. С. 238. Очевидно, этот аспект предполагает и священник Григорий Дьяченко, который приводит следующее: «Твердислов – (т.е. твердое и постоянное слово) = прозвание св. Исидору Христа ради юродивому, Ростовскому чудотворцу» (*Дьяченко Г., свящ.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 711).
- 87 *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. С. 562. В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» приведено только прилагательное «немецкий», означающее принадлежность к народам и лицам германского происхождения и в целом – западноевропейскую особенность (М., 1986. Вып. 11. С. 169).

Есть также русские святые, подвизавшиеся вне пределов нашей Родины. Таковы, например, праведный Иоанн Русский († 1730; память 27 мая), почитаемый ныне в Греции⁸⁸; Евфросиния Полоцкая († 1173; память 23 мая), почившая во Святой Земле, священные останки которой в 1187 г. были перенесены на Русь в Киево-Печерский монастырь, а в 1910 г. — в Полоцк, место её подвигов⁸⁹.

Русь пережила золотоордынское иго, и среди святых Русской Церкви имеются угодники Божии по национальности татары. В Ростове подвизался Пётр, царевич Ордынский († 1290; память 30 июня)⁹⁰. Потомком татарского баскака был преподобный Пафнутий Боровский († 1477; память 1 мая), основавший монастырь во имя Рождества Пресвятой Богородицы. После взятия Иоанном Грозным Казани в 1552 г. на Русь был приведён сын татарского мурзы, он был крещён и позднее подвизался в монашеском звании — преподобный Серапион Кожеезерский († 1611; память 27 июня)⁹¹.

Возможен перевод имени с греческого языка на русский. Так, Светлана — это Фотиния, Сусанна — Лилия. У болгар известно имя Злата, которое является переводом греческого имени Хриза; а также имя Неделя — перевод имени Кириакия.

Ещё святые именуются по виду или месту подвигов, указывая нам на разнообразие последних. Святитель Игнатий Богоносец († 107; память 20 декабря) — ученик апостола Иоанна Богослова (нач. II в.; память 26 сентября) — пострадал в Риме при императоре Траяне (98–117). По преданию, Христос Спаситель показал на него, когда он был ребёнком, и сказал: «Если не обратитесь и не будете как дети,

88 Макарий, архим. Небесного Иерусалима граждане. Русские святые, подвизавшиеся вне пределов Отечества // Православная беседа: журнал для семейного чтения. 1996. № 1. С. 24; Никитин В. А. Праведный Иоанн Русский. Исповедник (К 250-летию со времени преставления) // ЖМП. 1980. № 6. С. 67–72.

89 Когда мощи находились в Могилеве, юноша Иоанн Чернов, приложившись к ним, принял окончательное решение об уходе в монастырь. В монашестве ему было дано имя ветхозаветного Иосифа, скончался он в сане митрополита в 1975 году на Алма-Атинской кафедре (Макарий (Веретенников), архим. Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов). М., 2013. С. 373).

90 См.: Стрельников С. В. Потомки Петра Ордынского и Карашская слобода // Исследования по истории средневековой Руси. М.; СПб., 2006. С. 223–229; Кузьмин А. В. На пути в Москву. Очерки генеалогии военно-служилой знати Северо-Восточной Руси XIII — середины XV в. М., 2014. Т. 1. С. 204–209.

91 Макарий, архим. Серапион // БТ. 1996. Сб. 32. С. 5–14.

не войдёте в Царство Небесное» (Мф. 18, 3)⁹². Идя на казнь, Игнатий «непрестанно повторял имя Иисуса Христа. Когда его спросили, почему он это делает, святой Игнатий отвечал, что носит это имя в своём сердце, “а Кто запечатлён в моем сердце, Того я устами исповедую”»⁹³. Очевидно, можно говорить, что к этому деланию и горению восходит совершение Иисусовой молитвы.

В древности подвизался святой Иустин Философ († 166; память 1 июня), который явился апологетом и защитником христианства в языческой Римской империи. В последующее время так именовались выпускники Магнаврской школы в Константинополе. Такой смысл данного термина на Руси был неизвестен, поэтому «эпитет “философ” в применении к этим лицам стал восприниматься только в значении мудреца, учёного человека»⁹⁴. Из славянских святых с этим именованием известен святой Константин-Кирилл Философ († 869; память 14 февраля).

Мученица Анастасия Узорешительница († 304; память 22 декабря) при жизни помогала заключённым, и ныне ей молятся об избавлении от уз.

Есть ряд подвижников, прозванных Великими: преподобный Антоний († 356; память 17 января), преподобный Макарий Египетский († ок. 390–391; память 19 января), преподобный Сисой († 429; память 6 июля), преподобный Иоанникий († 846; память 4 ноября) и др.

Святитель Амвросий традиционно называется Медиоланским († 397; память 7 декабря), поскольку его кафедра находилась в итальянском городе Милане. Ему принадлежит гимн «Тебе Бога хвалим», исполняемый в особо торжественных случаях.

Православное богослужение прошло большой период развития с первых веков христианства. Так, в прошлом большое значение в богослужении имел кондак, он отличался от современных кондаков большим объёмом. Творцом этого жанра был святой Роман Сладкопевец⁹⁵ († ок. 556; память 1 октября). Новым явлением в православной гимнографии, сменившим кондак, стал канон⁹⁶. Творцом канонов

92 Настольная книга священнослужителя. Т. 2: Месяцеслов (Сентябрь–Февраль). М., 1978. С. 404.

93 Там же. С. 405–406.

94 Гранстрем Е. Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли Философом // ТОДРЛ. 1970. Т. 25. С. 26.

95 См.: Успенский Н. Д. Кондаки св. Романа Сладкопевца // БТ. 1968. Сб. 4. С. 191–201.

96 Об этом жанре гимнографии см.: Игнатия, мон. Преподобный Косма Маиумский и его каноны (духовные размышления) // БТ. 1981. Сб. 22. С. 116–138.

явился прежде всего преподобный Иоанн Дамаскин⁹⁷ († ок. 780; память 4 декабря), который традиционно считается составителем Октоиха⁹⁸.

В иконоборческое время пострадали подвизавшиеся в Византии преподобноисповедники Феофан и Феодор Начертанные († ок. 847; † ок. 840; память 27 декабря)⁹⁹. На их лицах раскалённым железом сделали позорящие их надписи, поэтому они стали называться Начертанными. Святые братья писали каноны угодникам Божиим, стихиры и похвальные слова¹⁰⁰.

Хронологически последним названным в месяцеслове гимнографом является почти что наш современник святитель Афанасий Ковровский (Сахаров; † 1962; память 15 октября). Он продолжительное время работал над службой Всем святым в земле Русской просиявшим. В составленной им службе имеются знаменитые слова: «Русь святая, храни веру православную, в нейже тебе утверждение»¹⁰¹. В русской поэзии они воспеваются такими словами:

«Вы — Святой Руси созидатели
И за правду её борцы,
Перед Богом в ней предстатели,
Её Церкви земной отцы»¹⁰².

Именование подвижников могло определяться особым отношением к одежде. Так, прозвание преподобного Феодора Трихины означает «власяничник», ведь его одежда была изготовлена из волоса¹⁰³. Преподобный Серапион Синдонит († V в.; память 14 мая) из одежды носил только плащаницу — синдон.

Иоанн Кущник († V в.; память 15 января) именуется так потому, что жил в шалаше. В «Житии» он также называется «каливитом»¹⁰⁴. Преподобный Феодор Сикеот († 613; память 22 апреля) был прозван

97 *Игнатия, мон.* Преподобный Иоанн Дамаскин в его церковно-гимнографическом творчестве // БТ. 1982. Сб. 23. С. 59–93.

98 См.: Крашенинникова О. А. К истории формирования памятей Октоиха // БТ. 1996. Сб. 32. С. 260–268.

99 *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский.* Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. Сергиев Посад, 1995. С. 263–272.

100 Там же. С. 262–272.

101 Данные слова были положены на ноты архимандритом Матфеем.

102 Жития святых в русской поэзии. С. 277.

103 Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-миней св. Димитрия Ростовского. М., 2010. Кн. 8. С. 287.

104 Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 154.

по месту рождения — селения Сикей Анкирской области Византии¹⁰⁵, а подвизался он в сане епископа на Анастасиупольской кафедре.

Подвигом некоторых святых являлось их особое милостивое отношение к нуждающимся. Таковы святые Филарет († 792; память 1 декабря) и Иоанн Милостивые († 620; память 12 ноября). В. Даль приводит такую поговорку: «Если дождь на Иоанна Милостивого, то оттепели до Введенья»¹⁰⁶.

Великомученик и целитель Пантелеимон († 305; память 27 июля) при жизни был врачом и претерпел страдания за Христа. Ныне мы, впадая в недуги, молим его о помощи и исцелении. В акафисте ему говорится: «Радуйся, болящих туне врачуяй: радуйся, обильно исцеления источая» (икос 4); «радуйся, благосострадательный врачу, исцеления благодатныя подаваяй» (икос 12).

Подвиг целительства несли и другие подвижники. Первым таким врачом на Руси стал преподобный Агапит (XI в.; память 1 июня), врач безмездный в Ближних Пещерах¹⁰⁷. Уроженец Киева, Агапит явился сподвижником преподобного Антония Киево-Печерского († 1073; память 10 июля). Врачевателями на Руси были иноки, подвизавшиеся в монастырях. «Построенная ещё при Сергии в XIV веке больница (в 71 км к северу от Москвы) впоследствии приобрела значение “образца” монастырского больничного уклада для всех монастырских больниц»¹⁰⁸.

В XVI в. в Переславле-Залесском преподобный Даниил († 1540; память 7 апреля) погребал безродных, странных, скончавшихся в пути. Затем на этом месте был устроен монастырь во имя Всех святых. Подвижник также лечил больных, которых приносили и оставляли «у монастыря тайно... Данил же с радостью сих в манастырь взимае, и печашеся ими, и упокоивающе их всячески, и сладостными

105 Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-миней. Кн. 8. С. 298.

106 *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 3. С. 525.

107 См.: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. Київ, 1991. С. 128–133; Художественная проза Киевской Руси XI–XIII веков / [сост., переводы и примеч. И. П. Еремина и Д. С. Лихачева]. М., 1957. С. 187–190; Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 398–407.

108 *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI–XVII вв.: источники для изучения истории русской медицины. М., 1960. С. 31.

словесы утешаше и врачеванием промышляше о них, дондеже овии от них оздравеша»¹⁰⁹.

В XX в. подвизался святитель Лука Симферопольский (Войно-Ясенецкий; † 1961: память 29 мая), сочетавший архипастырское служение с хирургической практикой.

Конону градарю († III в.; память 5 марта), то есть садовнику¹¹⁰ или огороднику, молятся о ниспослании урожая. Садовник — самая древняя профессия в мире. Господь повелел Адаму в раю *делати его и хранити* (Быт. 2, 15). Мария Магдалина приняла воскресшего Христа за *вертоградаря*¹¹¹ (Ин. 20, 15), то есть за садовника. Фенологические наблюдения русского народа расширяют перечень святых, связанных с огородничеством. Под 18 апреля В. Даль приводит поговорку: «Сей морковь и свёклу на Козьму (москов.)»¹¹²; «На Егорья роса — будут добрые проса́ (орлов.)»¹¹³, «Юрий починает полевые работы, Юрий и кончает»¹¹⁴.

Памяти святых являют нам семейную святость. Прежде всего, следует назвать благоверных-преподобных Петра (в монашестве Давида) и Февронию (в монашестве Евфросинию) Муромских († 1228; память 25 июня). В год празднования 1000-летия Крещения Руси был канонизован благоверный князь Димитрий Донской († 1389; память 19 мая), герой Куликовской битвы. Его супруга благоверная Евдокия/преподобная Евфросиния Московская († 1407; память 17 мая) почиталась и ранее. Три поколения святости даёт нам род преподобного Сергия Радонежского († 1392; память 25 сентября): его родители — преподобные Кирилл и Мария († ок. 337; память 28 сентября), сам Радонежский угодник, а также внук родителей и племянник преподобного Сергия — архиепископ Феодор Ростовский († 1394; память 28 ноября).

109 Житие преподобного Даниила, Переславского чудотворца, Повесть о обретении мощей и чудеса его: к 400-летию Троицкого Данилова монастыря в Переславле-Залеском (15 июля 1508 г. — 16 июля 1908 г.) / изд. [и предисл.] проф. С.И. Смирнова. М., 1908. С. 49–50. Интересно отметить, что учеником подвижника был инок Нил, «родом немецкия области; навикновение име лекарскаго художества» (Там же. С. 46).

110 Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 114. В Древней Руси сады воспринимались как отражение рая на земле, поэтому к ним было особое отношение. Например, женщина не во всякий день могла входить в сад (*Чёрный В. Д.* Русские средневековые сады. Опыт классификации. М., 2010. С. 38).

111 Слово «град» в Древней Руси также могло употребляться в значении «сад» (там же).

112 *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 3. С. 487.

113 Там же. С. 489.

114 Там же. С. 490.

Менее известен ещё один сродник преподобного Сергия — преподобный Никита Костромской, постригший в монашество преподобного Пафнутия Боровского († 1477; память 1 мая).

Подвиг святых апостолов продолжали святые, именуемые равноапостольными, проповедуя Евангелие различным народам. Это святитель Григорий Просветитель Армении († ок. 335; память 30 сентября), святая равноапостольная Нина Просветительница Иверии († 335; память 14 января). Просветителями славян являются святые братья Кирилл († 869; память 14 февраля), о котором было упомянуто выше, и Мефодий († 885; память 6 апреля). Они создали славянскую азбуку, положили начало славянской письменности, создали славянскую культуру. На Руси к лику равноапостольных причислены княгиня Ольга († 969; память 11 июля), как провозвестница христианства, и её внук — князь Владимир, Креститель земли Русской († 1015; память 15 июля). После его кончины в результате происков его старшего сына Святополка Окаянного в 1015 г. погибли святые братья Борис и Глеб, которые получили именование страстотерпцев, ибо претерпели «страсть»¹¹⁵. Это первые канонизованные русские святые¹¹⁶, их подвиг «непротivления есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещёного русского народа»¹¹⁷. Г. Федотов пишет о святых Борисе и Глебе: «...“святии непротivленцы” по смерти становятся во главе Небесных Сил, обороняющих землю Русскую от врагов»¹¹⁸.

115 Поппэ А. Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 304–336.

116 Хронологически же первыми святыми на Руси являются святые варяги Феодор и Иоанн (память 12 июля), которые пострадали в 983 году в Киеве ещё до Крещения Руси, см. о них: Пуцко В. Г. Киевские мученики-варяги // Вестник русского христианского движения. 1984. № 141. С. 178–196.

117 Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 49.

118 Там же. С. 51. Из «Жития благоверного князя Александра Невского» († 1263; память 23 ноября) узнаём, что дозорный ижорянин Пелгусий перед Невской битвой видел спешащих святых страстотерпцев на помощь князю Александру (Мансикка В. П. Житие Александра Невского: разбор редакций и текст. СПб., 1913. С. 3–4). В 1572 году святые Борис и Глеб вместе с другими князьями спешат на помощь русским воинам, которые в битве при Молодах разбили Крымского хана Девлет Гирея (Там же. С. 113–116). Это событие нашло отражение в одном из клейм житийной иконы князя Александра Невского (Преображенский А. С. Ранние изображения владимирский святых: становление иконографической традиции // «Хвалам достойный...». Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Международная научная конференции (Владимир, 5–6 июня 2011 года). Владимир, 2013. С. 114–115).

Расцвет подвига юродства на Руси «приходится на XV — первую половину XVII столетия»¹¹⁹. Блаженного Василия († 1557; память 2 августа) современники-москвичи называли «нагоходцем». Блаженный Николай († 1576; память 28 февраля) своим мудрым словом укротил ярость царя Иоанна Грозного, поэтому Псков не постигла участь разгромленного перед этим Великого Новгорода¹²⁰. Блаженный Иоанн Власатый подвизался († 1580; память 3 сентября) подвигом юродства в Ростове. «Он имел “власы на главе велики”, почему и назывался Власатым. Именован Милостивый блаженный Иоанн получил за многие исцеления, совершившиеся при его гробнице, а также в память святого патриарха Александрийского Иоанна Милостивого... имя которого носил»¹²¹.

Для греческих календарей характерно наличие памятей, посвящённых природным катаклизмам. Чаще всего «встречаются памяти землетрясений, ежегодные воспоминания которых сопровождались крестными ходами и торжественными литиями в городах, испытавших разрушительную силу стихии. Сообщения о землетрясениях в Константинополе и других городах империи из греческих календарей попали на страницы русских месяцесловов»¹²². В Холмском и Лаврашевском Евангелиях XIII–XIV вв. указана память землетрясения, бывшего на Руси 5 февраля 1107 г., отмеченного в летописях. В месяцеслове указано точное время бедствия — «в 3 час ночи», то есть примерно спустя три нынешних часа после захода солнца. «Землетрясение 5 февраля 1107 г. остаётся единственным событием нецерковного характера, внесённым в месяцесловы наряду с праздниками первым русским святым»¹²³.

В календаре указываются также православные посты. Русская поговорка перечисляет их: «Пост холодный (Рождественский), пост

119 Лихачёв Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 93.

120 Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. СПб., 2008. С. 118–119.

121 Настольная книга священнослужителя. Т. 2: Месяцеслов (Сентябрь–Февраль). М., 1978. С. 19.

122 Лосева О. В. Русские Месяцесловы XI–XIV веков. С. 104.

123 Лосева О. В. Русские Месяцесловы XI–XIV веков. С. 105. О том, как измерялось время в древности см.: Макарий (Веретенников), архим. Древнее «часомерие» // Макариевские чтения: «Воинство земное — воинство небесное». Материалы XVIII Всероссийской научной конференции, памяти святителя Макария. Посвящается 65-летию Великой победы. Можайск, 20011. Вып. 18. С. 152–158; Он же. Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). М., 2016. С. 1238–1244.

голодный (Петровский), пост Великий да пост лакомка (Успенский)»¹²⁴. «Кто все четыре поста постится, за того все четыре евангелиста»¹²⁵. Великий пост — это наша духовная десятина Господу. В русском народе существовало убеждение: поскольку апостол Пётр изображается с ключами, то необходимо усердно поститься в пост, именуемый Петровским, ведь именно он встречает почившего с ключами от дверей рая. «Крапивное заговенье — последнее воскресенье перед Петровками»¹²⁶.

В честь памятней, помещённых в месяцеслове, освящаются храмы, соборы, монастыри. Их день памяти является престольным для данного храма. В этот день, можно сказать, храм является именинником. В прошлом могли быть особые трапезы в этот день. В ноябре 2018 г. на выставке в московском Манеже экспонировалась картина И. М. Прянишникова из Саратовского музея «Общий жертвенный котёл в престольный праздник» (1888 г.)¹²⁷.

За каждой строкой месяцеслова стоит церковно-историческое событие или труды и подвиги угодников Божиих во всём их многообразии. Календарь-месяцеслов — это грандиозный собор святых, подвизавшихся в разных местах на протяжении веков. Это единение Церкви Небесной и земной, наше духовное сокровище, хранилище нашей духовно-исторической памяти, история святости и история нашей Церкви. Месяцесловным памятям посвящены составленные гимнографами богослужебные тексты, которые поются и читаются в храмах. Традиционно почитается день кончины угодников Божиих, память открытия мощей святых, перенесения их святых мощей или же день канонизации угодников Божиих, реже — день их рождения. Фенологические наблюдения русского народа связаны с повседневной деятельностью и увязаны с месяцесловом, что свидетельствует о его проникновении в повседневную жизнь русского человека.

124 *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 3. С. 532.

125 Там же. С. 536.

126 Там же. С. 533. Встречается также традиция соблюдать пост в понедельник в честь бесплотных Сил (*Макарий (Веретенников), архим.* Христианское благочестие: история и традиции. М., 2019. С. 231–237).

127 Сокровища музеев России в рамках XVII церковно-общественной выставки-форума «Православная Русь — ко Дню народного единства». М., 2018. С. 161.

Источники

- Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. Київ: Час, 1991.
- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской академии наук. Т. 1: 1294–1598. СПб.: в Тип. 2-го отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, 1836.
- Белокуров С. А.* Дело о присылке шахом Аббасом ризы Господней царю Михаилу Федоровичу в 1625 году. М.: тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1891.
- Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под ред. Д. С. Лихачёва и др. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 1997.
- Древняя российская вивлиофика, содержащая в себе: собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российских касающихся; / изданная Николаем Новиковым, членом Вольнаго Российскаго собрания при Императорском Московском университете. М.: В типографии Компании типографической, 1788. Ч. 6.
- Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца, Повесть о обретении мощей и чудеса его: к 400-летию Троицкого Данилова монастыря в Переяславле-Залесском (15 июля 1508 г. — 16 июля 1908 г.) / изд. [и предисл.] проф. С.И. Смирнова. М.: Синод. тип., 1908. С. 49–50.
- Жития святых в русской поэзии. М.: Лодья, 1999.
- Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-миней св. Дмитрия Ростовского: в 12 кн. М.: Ковчег, 2010. Кн. 8. [напечатано по изд.: М.: Синод. Тип., 1904–1911].
- Иностранцы о древней Москве. Москва XV–XVII вв.: [сборник / сост. М. М. Сухман]. М.: Столица, 1991.
- Кирилл (Павлов) архим.* Проповеди. Сергиев Посад: СТСЛ, 2003.
- Лобакова И. А.* Житие Митрополита Филиппа. Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI–XIV веков. М.: Памятники ист. мысли, 2001.
- Макарий, архим.* Эпоха новых чудотворцев. (Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского) // АО. 1997. № 2 (13). С. 128–144.
- Максим (Кроха), еп.* Омский и Тюменский. Послание клиру и мирянам Омской епархии // ЖМП. 1984. № 12. С. 25–26.
- Мансика В. П.* Житие Александра Невского: разбор редакций и текст. СПб.: [Б. и.], 1913.
- Миняя общая новомучеником и исповедником Российским. М.: изд. МП, 2012 (слав. яз.).
- Миняя служебная. Июнь. М.: изд. МП, 1986. Ч. 1; Ч. 2; Июль. 1988. Ч. 3.
- Миняя служебная. Ноябрь. М.: изд. МП, 1980. Ч. 1.
- Настольная книга священнослужителя. Т. 2: Месяцеслов (Сентябрь–Февраль). М.: изд. МП, 1978; Т. 3: Месяцеслов (Март–Август). М., 1979.
- Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. М.: НПФ «Рос. семена», 1996.
- Определения Священного Синода // ЖМП. 1997. № 8. С. 14.

- Первое празднование Собору Тверских святых // ЖМП. 1979. № 11. С. 15–21.
- Повесть о победах Московского государства / издание подготовил Г. П. Енин. Л.: Наука: Ленингр. отделение, 1982.
- Пролог: в 2 кн. Кн. 2: Март–Август. М.: изд. Сретенского монастыря, 2003 [Репринтное воспроизведение изд.: М.: Синодальная тип., 1895–1896].
- Псалтирь, или Богомысленные размышления, извлеченные из творений святого отца нашего Ефрема Сириянина и расположенных по порядку псалмов Давидовых. М.: Афонск. Пантелеймонов монастырь, 1913.
- ПСРЛ. М.: Яз. славян. культуры, 2000. Т. 10; Т. 13; СПб.: изд. Археографической комиссии, 1910. Т. 14.
- Святцы. М.: Печатный двор, 1646. Л. 294–294 об.
- Святые русские Римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подгот. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.
- Синаксари Постной и Цветной Триодей. М.: ПСТГУ, 2009.
- Синодик Колясниковской церкви / печатан иждивением потомственного почетного гражданина Г. В. Юдина. [СПб.], 1896. Л. 157–159.
- Слово на освящение обновленного храма // ХЧ. 1839. Ч. 3. С. 82–83.
- Служба на прославление святых чудотворцев Российских, прославленных святителем Макарием, Митрополитом Московским и всея Руси. Творение смиренного чернеца Григория, обители великаго Евфимия Суждальскаго // Минея служебная. Июль. М.: изд. МП, 1988. Ч. 2. С. 209–226.
- Служба святителю и чудотворцу Николаю в честь и память явления чудотворной его иконы Великорецкия. Вятка: [Б. и.], 2004.
- Триодь цветная. М.: изд. МП РПЦ, 1975.
- Художественная проза Киевской Руси XI–XIII веков / [сост., переводы и примеч. И. П. Еремина и Д. С. Лихачева]. М.: Гослитиздат (Ленингр. отделение), 1957.
- Тысяча лет русской истории в преданиях, легендах, песнях / сост. С. Н. Азбелев. М.: Рус. кн.: Полиграфресурсы, 1999.
- Филипповский Г. Ю. «Слово» Андрея Боголюбского о празднике 1 августа по списку 1597 г. // Культура славян и Русь. М.: Наука, 1998. С. 230–237.
- Христианские песнопения Пресвятой Царице Небесной Приснодеве Марии Богородице. Составлено по подобию псалмов. М.: тип. И. Ефимова, 1883.

Литература

- Александров А. Об установлении праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Русской Церкви // ЖМП. 1983. № 10. С. 74–78; № 11. С. 69–72.
- Антоний, игум. Вечные загробные тайны: как живут наши умершие, их союз с живыми, их блаженство и муки: По учению Священного Писания, отцев и учителей Церкви. М.: Афонский русский Пантелеймонов монастырь, 1914.

- Антонова В. И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М.: Искусство, 1966.
- Антонова В. И.; Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв.: опыт историко-художественной классификации: в 2 т. Т. 2: XVI — начало XVIII века. М.: Искусство, 1963.
- Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1882.
- Беляев С. А.* Богослужение в честь Ризы Господней в Успенском соборе Московского Кремля // ЖМП. 1996. №7. С. 75–78.
- Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI–XVII вв.: источники для изучения истории русской медицины. М.: Медгиз, 1960.
- Болотов В. В.* Михайлов день: Почему Собор Св. Архистратига Михаила совершается 8 ноября? Эртологический этюд. СПб.: тип. А. Катанского и К°, 1892.
- Бусева-Давыдова И. Л.* Храмы Московского Кремля: святыни и древности. М.: Наука, 1997.
- Величко А. М.* История Византийских императоров: в 5 т. М.: ФИВ, 2010. Т. 4.
- Византийские легенды / сост. С. В. Полякова. Л.: Наука, 1972.
- Воронин Н. Н.* Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // Византийский временник. М., 1965. Т. 26. С. 208–218.
- Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Имп. Общество истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1903.
- Гранстрем Е. Э.* Почему Митрополита Климента Смолятича называли Философом // ТОДРЛ. 1970. Т. 25. С. 20–28.
- Греков Б. Д.* Юрьев день и заповедные годы // Известия Академии наук СССР. Серия VI. Т. 20. № 1–2. Л., 1926. Т. 20. С. 67–84.
- Даль В.* Пословицы русского народа: в 3 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3.
- Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М.: М. О. Вольф, 1880–1882.
- Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1982. Т. 4.
- Дебольский Г., прот.* Дни богослужения Православной Церкви: в 2 т. М.: Отчий дом, 1996 [Репринтное воспроизведение изд.: Дни богослужения Православной Кафолической Восточной Церкви протоиерея Г. С. Дебольского. СПб.: И. Л. Тузов, 1901].
- Дергачёва И. В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М.: Круг, 2004.
- Димитрий, игум., Пивоваров Б., прот.* Праздничное Богослужение в Тобольске и Томске // ЖМП. 1984. № 12. С. 26–27.
- Древние иконы старообрядческого кафедрального Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве: альбом / Старообрядческая архиепископия Московская и всея Руси. М.: Изогиз, 1956.

- Дьяченко Г., свящ.* Полный церковно-славянский словарь. М.: изд. МП РПЦ, 1993.
- Игнатия, мон.* Преподобный Иоанн Дамаскин в его церковно-гимнографическом творчестве // БТ. 1982. Сб. 23. С. 59–93.
- Игнатия, мон.* Преподобный Косма Маиумский и его каноны (духовные размышления) // БТ. М., 1981. Сб. 22. С. 116–138.
- Икономос К.* О начале обыкновения употреблять красные яйца во время Пасхи. СПб.: Мор. тип., 1826.
- Красносельцев Н. Ф.* К истории православного Богослужения. По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. М.: Либроком, 2011 [Репринтное воспроизведение изд.: Казань: тип. Имп. ун-та, 1889].
- Крашенинникова О. А.* К истории формирования памяти Октоиха // БТ. 1996. Сб. 32. С. 260–268.
- Кузьмин А. В.* На пути в Москву. Очерки генеалогии военно-служащей знати Северо-Восточной Руси XIII — середины XV в. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. Т. 1.
- Лепяхин В.* Преподобный Моисей Угрин — «второй», или «другой», Иосиф // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 370–389.
- Лисицын М., прот.* Первоначальный славяно-русский Типикон: историко-археологическое исследование. СПб.: тип. В. Д. Смирнова, 1911.
- Лихачёв Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л.: Наука, 1976.
- Лосева О. В.* Храм Гроба Господня в русской календарной традиции // Исследование книжных памятников. История. Филология. Источниковедение. Сборник научных статей. М.: Пашков дом, 2000. С. 36–45.
- Макарий (Булгаков), митр.* Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М.: изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Кн. 2; 1996. Кн. 6.
- Макарий (Веретенников), архим.* «Опалеста ему очи от огня» Митрополит Макарий и московский пожар 1547 года // Московский журнал. 2011. № 4 (244). С. 48–51.
- Макарий (Веретенников), архим.* Древнее «часомерие» // Макариевские чтения: «Воинство земное — воинство небесное»: Материалы XVIII Всероссийской научной конференции, памяти святителя Макария. Посвящается 65-летию Великой победы. Можайск, 2011. Вып. 18. С. 152–158.
- Макарий (Веретенников), архим.* Макарьевские Соборы 1547 и 1549 годов и их значение // Русская художественная культура XV–XVI веков. М.: Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Моск. Кремль», 1998. С. 5–22.
- Макарий (Веретенников), архим.* Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов). М.: Московский журнал «История государства Российского», 2013. С. 119–121.
- Макарий (Веретенников), архим.* Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). М.: изд. Сретенского монастыря, 2016.
- Макарий (Веретенников), архим.* Святой равноапостольный князь Владимир — Креститель земли Русской. Можайск; Барнаул: ИП Колмогоров И. А., 2019.

- Макарий (Веретенников), архим.* Христианское благочестие: история и традиции. М.: изд. Московского подворья СТСЛ, 2019.
- Макарий, архим.* Небесного Иерусалима граждане. Русские святые, подвизавшиеся вне пределов Отечества // Православная беседа: журнал для семейного чтения. 1996. №1. С. 24.
- Макарий, архим.* Святая равноапостольная Мария Магдалина // АО. 2009. № 1 (54). С. 175–187.
- Макарий (Веретенников), архим.* Преподобный Серапион Кожеезерский // БТ. 1996. Сб. 32. С. 5–14.
- Макарий, архим.* Троидная память мученика Феодора Тирона // АО. 2002. № 3 (33). С. 103–108.
- Макаров Н. А.* Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. 1984. Сб. 2 (12). С. 203–210.
- Мансветов И. Д.* Как у нас правилась церковные книги // ПрибТСО. 1883. Ч. 32. С. 514–574.
- Мурьянов М. Ф.* Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 109–126.
- Мурьянов М. Ф.* История книжной культуры России: очерки: в 2 ч. СПб.: Мир, 2007. Ч. 1.
- Назаров В. Д.* Юрьев день // Советская историческая энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1976. Т. 16. С. 828–829.
- Нерсесян Л.; Суховерков Д.* Богоматерь Донская. М.: Гос. Третьяковская галерея, 2017.
- Никитин В. А.* Праведный Иоанн Русский, Исповедник (К 250-летию со времени представления) // ЖМП. 1980. № 6. С. 67–72.
- Никольский К., прот.* О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных Богослужебных книгах. СПб.: тип. т-ва «Обществ. польза», 1885.
- Поздеева И. В., Дадькин А. В., Пушков В. П.* Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры. 1652–1700 годы: исследования и публикации: в 3 кн. М.: Наука, 2011. Кн. 2.
- Поппэ А.* Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 304–336.
- Преображенский А. С.* Ранние изображения владимирских святых: становление иконографической традиции // «Хвалам достойный...». Андрей Боголюбский в русской истории и культуре: международная научная конференции (Владимир, 5–6 июня 2011 года). Владимир: [Б. и.], 2013. С. 114–115.
- Пуцко В. Г.* Киевские мученики-варяги // Вестник русского христианского движения. 1984. № 141. С. 178–196.
- Романенко Е. В.* «Соборы русских святых» как региональные и надрегиональные «места памяти» Московской Руси XV–XVIII вв. // Места памяти Руси конца XV–XVIII в. М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 169–203.

- Рыбаков Б. А.* Из истории культуры Древней Руси: исследования и заметки. М.: изд. Московского университета, 1984. С. 59.
- Сазонова Л. И.* Повесть об Алексее Римском в третьем — пятом изданиях Пролога и политический смысл темы Алексея в литературе 1660–1670-х годов // Литературный сборник XVII века «Пролог» / подгот. О. А. Державина, А. С. Демин, А. С. Елеонская и др.; под ред. А. С. Демина. М.: Наука, 1978. С. 99–106.
- Секретарь Л. А.* Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М.: Северный паломник, 2011.
- Симон, архиеп. Рязанский и Касимовский.* Святой благоверный Роман, Рязанский страстотерпец // ЖМП. 1979. №12. С. 64–69.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. яз. ; редкол.: С. Г. Бархударов (отв. ред.) [и др.]. М.: Наука, 1977. Вып. 4; 1979. Вып. 6; 1981. Вып. 8; 1986. Вып. 11; 1995. Вып. 21; 2000. Вып. 24; 2006. Вып. 27; 2011. Вып. 29.
- Снегирёв И. М.* Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества. М.: тип. Введом. Моск. гор. полиции, 1857.
- Скровища музеев России: в рамках XVII церковно-общественной выставки-форума «Православная Русь — ко Дню народного единства». М.: Парадиз, 2018.
- Сравнительное обозрение старинных Типиконов или церковных Уставов, употреблявшихся в Русской Церкви до Патриарха Никона // ПС. 1865. Ч. 1. С. 141–142.
- Стрельников С. В.* Потомки Петра Ордынского и Карашская слобода // Исследования по истории средневековой Руси. М.: Альянс-Архео; СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2006. С. 223–229.
- Строев П. М.* Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб.: тип. Императорской Академии наук, 1882.
- Турилова А. А.* Два византийских историко-литературных сюжета // София. Сборник статей по искусству Византии и Древней Руси в честь А. И. Комеча. М.: Северный паломник, 2006. С. 455–462.
- Употребление книги Псалтырь в древнем быту русского народа // ПС. 1857. Кн. 4. С. 814–856.
- Успенский Н. Д.* Кондаки св. Романа Сладкопевца // БТ. 1968. Сб. 4. С. 191–201.
- Федотов Г.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.
- Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский.* Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. Сергиев Посад: СТСЛ, 1995.
- Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский.* Русские святые, чтимые всю Церковью или местно / ред. С. В. Харитонова. СПб.: Русская симфония, 2008.
- Цыб С. В.* Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет». СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.
- Чёрный В. Д.* Русские средневековые сады. Опыт классификации. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
- Щенникова Л. А.* Великая святыня России чудотворная икона Богоматерь Владимирская в русской культуре. М.: ООО «Союз Дизайн», 2010.

Шенникова Л. А. Донская икона Божией Матери. СПб.: Метропресс, 2014. (Русская икона: образы и символы; 23).

Шенникова Л. А. Святыня земли Владимирской. Икона-список «Богоматерь Владимирская» из Успенского собора города Владимира. История и художественный образ. Владимир: Вит-принт, 2013.

Mesyatseslovs Memory of the Russian Orthodox Church

Archimandrite Macarius (Veretennikov)

Doctor of theology

Professor of Moscow Theological Academy

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

macarius.v@yandex.ru

For citation: Macarius (Veretennikov), archimandrite “Mesyatseslovs Memory of the Russian Orthodox Church”. *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 160–198 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.007

Abstract. The article is devoted to the content, General principles of construction and characteristic features of the calendar, or mesyatseslov, of the Russian Orthodox Church. The author uses methods of analysis and synthesis. As a result, the following generalizations are made. The mesyatseslov was brought to Russia from Byzantium in a fairly complete form, but in the course of historical development it was supplemented with special Russian holidays. The calendar-mesyatseslov is a grandiose council of saints who have labored in different places over the centuries, the unity of the Church of Heaven and earth, the history of holiness and the history of our Church. Liturgical texts composed by hymnographers, which are sung and read in churches, are dedicated to the mesyatseslovs memory. Traditionally, the day of the death of saints, the memory of the discovery of the relics of saints, the transfer of their Holy relics, or the day of the canonization of saints, less often – the day of their birth are honored. Russian people’s phenomenological observations are related to their daily activities and are linked to mesyatseslov, which indicates its penetration into the daily life of the Russian people.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, Church calendar, Orthodox mesyatseslov, Orthodox holidays, Orthodox fasts.

References

- Abramovich D. I. (1991) *Kievo-Pecherskij paterik [Kiev-Pechersk Paterik]*. Kiev: Chas (in Russian).
- Aleksandrov A. (1983) “Ob ustanovlenii prazdnika Pokrova Presvjatoj Bogorodicy v Russkoj Cerkvi” [“On the Establishment of the Feast of the Intercession of the Most Holy Theotokos in the Russian Church”]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, no. 10, pp. 74–78; no. 11. pp. 69–72 (in Russian).

- Antonova V. I. (1966) *Drevnerusskoe iskusstvo v sobranii Pavla Korina [Old Russian Art in the Collection of Pavel Korin]*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).
- Antonova V. I., Mneva N. E. (1963) *Katalog drevnerusskoj zhivopisi XI — nachala XVIII vv.: opyt istoriko-hudozhestvennoj klassifikacii: v 2 t. [Catalog of old Russian painting of the XI–early XVIII centuries: experience of historical and artistic classification: in 2 vols.]*. Moscow: Iskusstvo, vol. 2 (in Russian).
- Azbelev S. N. (1999) *Tysjacha let russkoj istorii v predanijah, legendah, pesnjah [A Thousand Years of Russian History in Legends, Fables, Songs]*. Moscow: Russkaja kniga; Poligrafresursy, 1999 (in Russian).
- Barhudarov S. G. (ed.) (1977, 1979, 1981, 1986, 1995, 2000, 2006, 2011) *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv. [Dictionary of the Russian language of the XI–XVII centuries]*. Moscow: Nauka, issues 4, 6, 8, 11, 21, 24, 27, 29 (in Russian).
- Beljaev S. A. (1996) “Bogosluzhenie v chest' Rیزی Gospodnej v Uspenskom sobore Moskovskogo Kremlja” [“Divine Service in Honor of the Lord’s Robe in the Dormition Cathedral of the Moscow Kremlin”]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarii*, no. 7, pp. 75–78 (in Russian).
- Bogojavlenskij N. A. (1969) *Drevnerusskoe vrachevanie v XI–XVII vv.: istochniki dlja izucheni-ja istorii russkoj mediciny [Old Russian Healing in the XI–XVII Centuries: Sources for Studying the History of Russian Medicine]*. Moscow: Medgiz (in Russian).
- Buseva-Davydova I. L. (1997) *Hramy Moskovskogo Kremlja: svjatyni i drevnosti [Temples of the Moscow Kremlin: Shrines and Antiquities]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Chjornyj V. D. (2010) *Russkie srednevekove sady. Opyt klassifikacii [Russian Medieval Gardens. Classification Experience]*. Moscow: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi (in Russian).
- Dergachjova I. V. (2004) *Posmertnaja sud’ba i “inoj mir” v drevnerusskoj knizhnosti [Posthumous Fate and the “Other World” in Old Russian Literature]*. Moscow: Krug (in Russian).
- Enin G. P. (1982) *Povest' o pobedah Moskovskogo gosudarstva [The Story of the Victories of the Moscow State]*. Leningrad: Nauka (Leningradskoe otdelenie) (in Russian).
- Eremin I. P., Lihachev D. S. (1957) *Hudozhestvennaja proza Kievskoj Rusi XI–XIII vekov [Artistic Prose of Kievan Rus of the XI–XIII Centuries]*. Moscow: Goslitzda (in Russian).
- Filippovskij G. Ju. (1998) “Slovo' Andreja Bogoljubskogo o prazdnike 1 avgusta po spisku 1597 g.” [“Word' of Andrey Bogolyubsky on the Holiday of August 1 according to the List of 1597 ”], in *Kul'tura slavjan i Rus' [Culture of Slavs and Rus]*. Moscow: Nauka, pp. 230–237 (in Russian).
- Granstrom E. Je. (1970) “Pochemu Mitropolita Klimenta Smoljaticha nazyvali Filosofom” [“Why Metropolitan Kliment Smolyatich was Called a Philosopher”], in *TODRL [Proceedings Of the Department of Ancient Russian Literature of the Institute of Russian Literature]*. Leningrad: Nauka (Leningradskoje otdelenie), vol. 25, pp. 20–28 (in Russian).
- Grekov B. D. (1926) “Jur'ev den' i zapovednye gody” [“Yuriev day and the Reserved Years”]. *Izvestija Akademii nauk SSSR*, issue 6, vol. 20, no. 1–2, pp. 67–84 (in Russian).

- Ignatija (Puzik) (1981) "Prepodobnyj Kosma Maiumskij i ego kanony (duhovnye razмышlenija)" ["St. Cosmas of Maium and His Canons (Spiritual Reflections)"]. *Bogoslovskie trudy*, col. 22, pp. 116–138 (in Russian).
- Ignatija (Puzik) (1982) "Prepodobnyj Ioann Damaskin v ego cerkovno-gimnograficheskom tvorčestve" ["St. John of Damascus in His Church-Hymnographic Work"]. *Bogoslovskie trudy*, col. 23, pp. 59–93 (in Russian).
- Kirill (Pavlov) (2003). *Propovedi [Sermons]*. Sergiev Posad: STSL (in Russian).
- Krashennikova O. A. (1996) "K istorii formirovanija pamjatej Oktoiha" ["On the History of the Formation of Oktoikhos Memories"]. *Bogoslovskie trudy*, col. 32, pp. 260–268 (in Russian).
- Kuz'min A. V. (2014) *Na puti v Moskvu. Očerki genealogii voennosluzhashhej znati Severo-Vostočnoj Rusi XIII — serediny XV v.* [On the Way to Moscow. Essays on the Genealogy of the Military Nobility of North-Eastern Russia in the XIII–mid-XV Century]. Moscow: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi, vol. 1 (in Russian).
- Lepahin V. (2003) "Prepodobnyj Mošej Ugrin — 'vtoroj', ili 'drugoj', Iosif" ["The Monk Moses Ugrin — 'the Second', or 'the Other', Joseph"], *TODRL [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]*. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin, vol. 54, pp. 370–389 (in Russian).
- Lihachjov D. S., Panchenko A. M. (1976) "Smehovoj mir" Drevnej Rusi ["The Laughing World of Ancient Russia]. Leningrad: Nauka (Leningradskoe otdelenie) (in Russian).
- Lihachjov D. S., et al. (eds.) (1997) *Biblioteka literatury Drevnej Rusi [Library of Literature of Ancient Russia]*. Saint-Petersburg: Nauka, vol. 4 (in Russian).
- Lobakova I. A. (2006) *Zhitie Mitropolita Filippa. Issledovanie i teksty [The Life of Metropolitan Philip. Research and Texts]*. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin (in Russian).
- Loseva O. V. (2000) "Hram Groba Gospodnja v ruskoj kalendarnoj tradicii" ["The Church of the Holy Sepulchre in the Russian Calendar Tradition"], in *Issledovanie knižnyh pamjatnikov. Istorija. Filologija. Istočnikovedenie. Sbornik nauchnyh statej [Study of Book Monuments. History. Philology. Source Study. Collection of Scientific Articles]*. Moscow: Pashkov dom, pp. 36–43 (in Russian).
- Loseva O. V. (2001) *Russkie Mesjaceclovy XI–XIV vekov [Russian Mesyatseslovs of the XI–XIV Centuries]*. Moscow: Pamjatniki istoričeskoj mysli (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (1996) "Nebesnogo Ierusalima graždane. Russkie svjatyje, podvizavšiesja vne predelov Otečestva" ["Citizens of the Heavenly Jerusalem. Russian Saints Who Asceticized Outside the Borders of the Fatherland"]. *Pravoslavnaja beseda*, no. 1, pp. 24 (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (1996) "Prepodobnyj Serapion Kozheezerskij" ["The Monk Serapion of Kozheezerskij"]. *Bogoslovskie trudy*, col. 32, pp. 5–14 (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (1997) "Epoha novyh chudotvorcev. Pohval'noe slovo novym russkim svjatym inoka Grigorija Suzdal'skogo" ["The Era of New Miracle Workers. A Word of Praise to the New Russian Saints of the Monk Gregory of Suzdal"]. *Al'fa i Omega*, no. 2 (13), pp. 128–144 (in Russian).

- Makarij (Veretennikov) (1998) "Makar'evskie Sobory 1547 i 1549 godov i ih znachenie" ["Makariev Councils of 1547 and 1549 and Their Significance"], in *Russkaja hudozhestvennaja kul'tura XV–XVI vekov* [Russian art Culture of the XV–XVI Centuries]. Moscow: Gos. muzej-zapovednik "Mosk. Kreml'", pp. 5–22 (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (2002) "Triodnaja pamjat' muchenika Feodora Tirona" ["Triodic Memory of the Martyr Theodore Tyron"]. *Al'fa i Omega*, no. 3 (33), pp. 103–108 (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (2009) "Svjataja ravnoapostol'naja Marija Magdalina" ["Saint Mary Magdalene Equal to the Apostles"]. *Al'fa i Omega*, no. 1 (54), pp. 175–187 (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (2011) "Drevnee 'chasomerie'" ["Ancient 'chasomerie'"], in *Makarievskie chtenija: "Voinstvo zemnoe — voinstvo nebesnoe". Materialy XVIII Vserossijskoj nauchnoj konferencii, pamjati svjatitelja Makarija. Posvjashaetsja 65-letiju Velikoj pobedy* [Makariev Readings: "The Army of the Earth — the Army of Heaven" Materials of the XVIII All-Russian Scientific Conference in Memory of St. Macarius. Dedicated to the 65th Anniversary of the Great Victory]. Mozhajsk: B. i., issue 18, pp. 152–158 (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (2011) "Opalesta emu ochi ot ognja". Mitropolit Makarij i moskovskij pozhar 1547 goda ["Scorch His Eyes from the Fire". Metropolitan Makarii and the Moscow Fire of 1547"]. *Moskovskij zhurnal*, no. 4 (244), pp. 48–51 (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (2013) *Mitropolit Alma-Atinskij i Kazahstanskij Iosif (Chernov) [Metropolitan Joseph (Chernov) of Alma-Ata and Kazakhstan]*. Moscow: Moskovskij zhurnal; "Istorija gosudarstva Rossijskogo" (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (2016) *Mitropolity Drevnej Rusi (X–XVI veka) [Metropolitans of Ancient Russia (X–XVI centuries)]*. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyrja (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (2019) *Svjatoj ravnoapostol'nyj knjaz' Vladimir — Krestitel' zemli Russkoj [Saint Vladimir, Equal-to-the-Apostles, is the Baptist of the Russian Land]*. Mozhajsk; Barnaul: IP Kolmogorov I. A (in Russian).
- Makarij (Veretennikov) (2019) *Hristianskoe blagochestie: istorija i tradicii [Christian Piety: History and Traditions]*. Moscow: Izd-vo Moskovskogo podvor'ja STSL (in Russian).
- Makarov N. A. (1984) "Kamen' Antonija Rimljanina" ["The Stone of Anthony the Roman"], in *Novgorodskij istoričeskij sbornik* [Novgorod Historical Collection], col. 2 (12), pp. 203–210 (in Russian).
- Maksim (Kroha) (1984) "Poslanie kliru i mirjanam Omskoj eparhii" [Message to the Clergy and Laity of the Omsk Diocese]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii (ZhMP)*, no. 12, pp. 25–26 (in Russian).
- Mur'janov M. F. (1968) "Aleksej Chelovek Bozhij v slavjanskoj recepcii vizantijskoj kul'tury" ["Alexey the Man of God in the Slavic Reception of Byzantine Culture"], in *TODRL [Proceedings Of the Department of Ancient Russian Literature of the Institute of Russian Literature]*. Leningrad: Nauka (Leningradskoje otdelenie), vol. 23, pp. 109–126 (in Russian).
- Mur'janov M. F. (2007) *Istorija knizhnoj kul'tury Rossii. Očerki: v 2 ch. [History of Russian Book Culture. Essays: in 2 Parts]*. Saint-Petersburg: Mir, part 1 (in Russian).

- Nazarov V. D. (1976) “Jur’ev den” [“Yuriev day”], in *Sovetskaja istoričeskaja jenciklopedija [Soviet Historical Encyclopedia]*. Moscow: Sovetskaja jenciklopedija, vol. 16, pp. 828–829 (in Russian).
- Nersesjan L.; Suhoverkov D. (2017) *Bogomater’ Donskaja [Mother of God Donskaja]*. Moscow: Gos. Tret’jakovskaja galereja (in Russian).
- Nikitin V. A. (1980) “Pravednyj Ioann Russkij, Ispovednik (K 250-letiju so vremeni prestavlenija)” [“Saint John Russian, Confessor (On the 250th Anniversary of His Repose)”]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, no. 6, pp. 67–72 (in Russian).
- Olearij A. (1996) *Opisanie puteshestvija v Moskoviju [Description of a trip to Muscovy]*. Moscow: NPF “Ros. Semena” (in Russian).
- Pivovarov B. (1984) “Prazdnichnoe Bogoslužhenie v Tobol’ske i Tjumeni” [“The Festive Divine Service in Tobolsk and Tyumen”]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, no. 12, pp. 26–27 (in Russian).
- Poljakova S. V. (ed.) *Vizantijskie legendy [Byzantine Legends]*. Leningrad: Nauka (Leningradskoe otdelenie) (in Russian).
- Poppje A. (2003) “Zemnaja gibel’ i nebesnoe torzhestvo Borisa i Gleba” [“The Earthly Death and Heavenly Triumph of Boris and Gleb”], in *TODRL [Proceedings Of the Department of Ancient Russian Literature]*. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin, vol. 54, pp. 304–336 (in Russian).
- Pozdeeva I. V., Dadykin A. V., Pushkov V. P. (2011) *Moskovskij pečatnyj dvor — fakt i faktor russkoj kul’tury. 1652–1700 gody: issledovanija i publikacii: v 3 kn. [Moscow Printing Yard — a Fact and Factor of Russian Culture. 1652–1700 Years: Research and Publications: in 3 Books]*. Moscow: Nauka, book 2 (in Russian).
- Preobrazhenskij A. S. (2013) “Rannie izobrazhenija vladimirskij svjatyh: stanovlenie ikonografičeskoj tradicii” [“Early Images of Vladimir Saints: the Formation of the Iconographic Tradition”], in “Hvalam dostojnyj...”. *Andrej Bogoljubskij v russkoj istorii i kul’ture: meždunarodnaja nauchnaja konferencii (Vladimir, 5–6 ijunja 2011 goda) [“Praiseworthy...”. Andrey Bogolyubsky in Russian History and Culture: International Scientific Conferences (Vladimir, June 5-6, 2011)]*. Vladimir: B. i., pp. 114–115 (in Russian).
- Pucko V. G. (1984) “Kievskie mučeniki-varjagi” [“The Martyrs of Kiev — the Vikings”]. *Vestnik russkogo hristianskogo dvizhenija*, no. 141, pp. 178–196 (in Russian).
- Ramazanova N. V. (2005) *Svjatye russkie Rimljane: Antonij Rimljanin i Merkurij Smolenskij [Holy Russian Romans: Anthony the Roman and Mercury of Smolensk]*. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin (in Russian).
- Romanenko E. V. (2019) “‘Sobory russkih svjatyh’ kak regional’nye i nadregional’nye ‘mesta pamjati’ Moskovskoj Rusi XV–XVIII vv.” [“‘Cathedrals of Russian Saints’ as Regional and Supra-Regional ‘Places of Memory’ of Moscow Russia of the XV–XVIII Centuries”], in *Mesta pamjati Rusi konca XV–XVIII v. [Places of Memory of Russia at the End of the XV–XVIII Century]*. Moscow: Političeskaja jenciklopedija, pp. 169–203 (in Russian).
- Rybakov B. A. (1984) *Iz istorii kul’tury Drevnej Rusi: issledovanija i zametki [From the Cultural History of Ancient Russia: Research and Notes]*. Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta.

- Sazonova L. I. (1978) "Povest' ob Aleksee Rimskom v tret'em — pjatom izdanih Prologa i političeskij smysl temy Alekseja v literature 1660–1670-h godov" ["The Story about Alexei Rome in the Third — Fifth Editions of the Prologue and the Political Meaning of the Topic Alexei in the Literature 1660–1670 years"], in *Literaturnyj sbornik XVII veka «Prolog» [Literary Collection of the XVII Century "Prologue"]*. Moscow: Nauka, pp. 99–106 (in Russian).
- Sekretar' L. A. (2011) *Monastyri Velikogo Novgoroda i okrestnostej [Monasteries of Veliky Novgorod and the Surrounding Area]*. Moscow: Severnyj palomnik (in Russian).
- Shhennikova L. A. (2010) *Velikaja svjatynja Rossii chudotvornaja ikona Bogomater' Vladimirskaja v ruskoj kul'ture [The Great Shrine of Russia is the Wonderworking Icon of the Mother of God Vladimirskaya in Russian Culture]*. Moscow: OOO "Sojuz Dizajn" (in Russian).
- Shhennikova L. A. (2013) *Svjatynja zemli Vladimirskoj. Ikona-spisok "Bogomater' Vladimirskaja" iz Uspenskogo sobora goroda Vladimira. Istorija i hudozhestvennyj obraz [Shrine of the Land of Vladimir. Icon-List "Mother of God of Vladimir" from the Assumption Cathedral in Vladimir. History and Artistic Image]*. Vladimir: Vit-print (in Russian).
- Shhennikova L. A. (2014) *Donskaja ikona Bozhiej Materi [Donskaya icon of the Mother of God]*. Saint-Petersburg: Metropress (Russkaja ikona: obrazy i simvolj; 23).
- Simon (Novikov) (1979) "Svjatoj blagovernij Roman, Rjazanskij strastoterpec" ["Holy Roman, Ryazan Passion-Bearer"]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, no. 12, pp. 64–69 (in Russian).
- Strel'nikov S. V. (2006) "Potomki Petra Ordynskogo i Karashskaja sloboda" ["Descendants of Peter the Horde and Karashskaya Sloboda"], in *Issledovanija po istorii srednevekovoj Rusi [Studies on the History of Medieval Russia]*. Moscow: Al'jans-Arheo; Saint-Petersburg: SPb. gos. universitet, pp. 223–229 (in Russian).
- Suhman M. M. (ed.) (1991) *Inostrancy o drevnej Moskve. Moskva XV–XVII vv. [Foreigners about Ancient Moscow. Moscow XV–XVII Centuries]*. Moscow: Stolica (in Russian).
- Cyb S. V. (2011) *Drevnerusskoe vremjaisčislenie v "Povesti vremennyh let" [Old Russian Time Reckoning in the "Tale of Bygone Years"]*. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin (in Russian).
- Turilova A. A. (2006) "Dva vizantijskih istoriko-literaturnyh szjuzhetca" ["Two Byzantine Historical and Literary Plots"], in *Σοφία. Sbornik statej po iskusstvu Vizantii i Drevnej Rusi v chest' A. I. Komecha [Σοφία. Collection of Articles on the Art of Byzantium and Ancient Russia in honor of A. I. Komech]*. Moscow: Severnyj palomnik, pp. 455–462 (in Russian).
- Velichko A. M. (2010) *Istorija Vizantijskih imperatorov: v 5 t. [History of the Byzantine Emperors: in 5 vols.]*. Moscow: FIV, vol. 4 (in Russian).
- Uspenskij N. D. (1968) "Kondaki sv. Romana Sladkopevca" ["Kondakions of Saint Roman Sladkopevets"]. *Bogoslovskie trudy*, col. 4, pp. 191–201 (in Russian).
- Voronin N. N. (1965) "Iz istorii rusko-vizantijskoj cerkovnoj bor'by XII v." ["From the History of the Russian-Byzantine Church Struggle of the XII Century"]. *Vizantijskij vremennik*, vol. 26, pp. 208–218 (in Russian).

ПРАКТИКА НАГРАЖДЕНИЯ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ БОГОСЛУЖЕБНЫМИ НАГРАДАМИ В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Алексей Андреевич Рудченко

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141310, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
a.rudchenko93@yandex.ru

Для цитирования: Рудченко А. А. Практика награждения священнослужителей Русской Православной Церкви богослужебными наградами в XIX — начале XX вв. // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 199–215. DOI: 10.31802/GV.2020.38.3.008

Аннотация

УДК 27-9 (271.22)

В данной статье рассматривается порядок поощрения священнослужителей Русской Православной Церкви иерархическими наградами в XIX — начале XX в. Цель исследования — проанализировать процесс установления и механизм развития наградной системы в обозначенный период. Для этого изучаются характеристики каждой из наград, официально установленных императором Павлом I и его последователями. Внимание читателя статьи обращается главным образом на обстоятельства появления отдельной богослужебной награды в практике Русской Православной Церкви и условия награждения ею заслуженных клириков. В качестве наглядного примера рассматриваются выразительные случаи награждения некоторых священнослужителей. Изучение устройства начальной системы богослужебных наград клириков Русской Православной Церкви позволило прийти к выводу, что появившаяся в конце XVIII в. наградная система на протяжении последующего столетия претерпевала различные изменения: дополнялась и структурировалась. За это время в наградной практике появлялись новые и упразднялись старые награды, был выработан междунаградной срок и установлен порядок награждения священников во время богослужения.

Ключевые слова: награждение монашествующих, иерархическое отличие, междунаградной срок, поднесённый прихожанами крест, наперсный крест из Кабинета Его Императорского Величества.

В декабре 1797 г. император Павел Петрович подписал указ о причислении наперсного креста, скуфьи, камилавки, папы и митры к наградам для белого духовенства¹. С момента издания этого указа в Русской Православной Церкви появилась определённая система награждения духовенства богослужебными наградами. Присутствуя в элементах облачения некоторых священнослужителей и ранее, данные богослужебные отличия не носили характер награды. В предыдущие столетия возведение в сан или возложение особой части богослужебного облачения на клирика сопровождалось его назначением на ответственную должность.

С официальным появлением системы награждения белого духовенства не прекращалось награждение и монашествующих. В том же императорском указе Павла I 1797 г. говорилось: «...по губернским и другим знатнейшим городам, где имеются монастыри третьего класса, позволить Синоду по усмотрению его, для благолепия церковного служения, вместо игуменов, посвящать архимандритов, с тем только, чтобы на положенных по штатам игуменских окладах оставались»². Это означает, что, помимо настоятелей первоклассных и второклассных монастырей, возможность награждения саном архимандрита получили и настоятели третьеклассных. Позднее награждаться саном архимандрита стали учёные-богословы, известные миссионеры, преподаватели духовных школ и другие образованные церковные деятели. Синодальные определения того времени гласят, что в сан архимандрита могли возводиться только имеющие «ряд заслуг»³ и получившие достойное богословское образование священнослужители⁴.

В связи с реальной угрозой исчезновения игуменского сана довольно прочно вошла в практику традиция награждать им отличившихся клириков — не настоятелей монастырей. В сан игумена стали возводиться обычные насельники обителей, а также иеромонахи, преподающие в учебных заведениях и несущие служение при синодальных учреждениях.

Наряду с саном игумена, к середине XIX в. награждение женатых священнослужителей протоиерейством приобретает массовый

1 Полное собрание законов Российской империи. Т. 24. СПб., 1830. С. 822.

2 Там же.

3 Определения Святейшего синода // ЦВес. 1876. № 22. С. 117.

4 Пролович А. И. Сборник законов о монашествующем духовенстве. М., 1897. С. 23.

характер. Помимо штатных настоятелей в соборах, в этот сан стали возводиться ректоры и инспекторы духовных семинарий по должности, а рядовые преподаватели, проповедники и миссионеры за отличные труды. Синодальным указом от 25 августа 1850 г. правящие архиереи могли принимать самостоятельное решение о возведении в сан протоиерея только тех священников, которые занимали штатные протоиерейские места, а все остальные возможные случаи награждения рассматривались на синодальных заседаниях⁵. По установившимся правилам, епархиальный архиерей направлял в Синод прошение с просьбой о награждении клирика саном протоиерея с приложением его биографии⁶. Так, например, во второй половине XIX в. Синод постановил «за истовое, благоговейное отправление богослужения»⁷ саном протоиерея наградить священника Василия Иовлевича Вадковского, отца митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского).

Чаще всего к моменту возведения в сан протоиерея священник уже имел среди наград набедренник, поэтому следующим иерархическим отличием для него была палица. Ею награждались протоиереи и игумены за особые труды, а на архимандритов она возлагалась при возведении в этот сан. Стоит заметить, что официальное вхождение набедренника в систему наград духовенства связано с именем Александра III. В 1881 г. император позволил Синоду награждать клириков набедренником, камилавкой, палицей, наперсным синодальным крестом, а также саном протоиерея и игумена⁸. Однако известны более ранние случаи награждения священнослужителей набедренником. К примеру, московский архиепископ, а впоследствии митрополит Платон (Левшин) в конце XVIII в. уже награждал клириков своей епархии набедренником⁹. В 1884 г. набедренник стал начальной наградой священнослужителей, тогда же Святейший Синод постановил, что епархиальные архиереи не должны представлять не имеющих набедренника священнослужителей к другим высшим наградам или знакам отличий, выдаваемых от Синода¹⁰.

5 Калашников С. В. Сборник законов и форм о наградах. Харьков, 1893. С. 8.

6 Чижевский И., прот. Устройство православной церкви российской. Харьков, 1898. С. 40.

7 Некролог. Протоиерей В. И. Вадковский // ПЦВ. 1897. № 11. С. 414.

8 Калашников С. В. Сборник законов и форм о наградах. С. 4.

9 Цыпин В., прот. Награды церковные // ПЭ. 2017. Т. 48. С. 260.

10 Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1884. № 13–14. С. 62.

Синодальным указом 1850 г. священнослужители, не имеющие ученой степени, не могли представляться к награждению скуфьей ранее тридцатипятилетнего возраста¹¹. Обычно скуфьёй награждали клириков за особые успехи в пастырской деятельности, в частности, за «примерно-усердное исполнение своих обязанностей»¹². С 1877 г. награждаемые скуфьёй и камилавкой пресвитеры самостоятельно изготавливали их по установленному Святейшим Синодом образцу¹³.

Указом Святейшего Синода от 2 февраля 1883 г. ношение чёрных скуфей при совершении богослужения на открытом воздухе предоставлялось разрешать правящему архиерею¹⁴, а с июня 1890 г. благословлялось пользоваться чёрными скуфьями при исполнении священнослужительских обязанностей на открытом воздухе и без разрешения правящего архиерея¹⁵. Синодальным определением от 22 марта 1896 г. постановлено скуфью исключить из списка наград, но предоставить императорскому духовнику и протопресвитеру военного и морского духовенства ходатайствовать о возложении скуфьи на тех священнослужителей, которые достойны такого знака отличия¹⁶. Определением Святейшего Синода от 7 апреля 1909 г. было разрешено «некоторым священникам, в особо уважительных случаях надевать черную скуфью во время совершения в храме богослужения»¹⁷. На практике с этого времени священнослужители использовали чёрную скуфью в храме с благословения правящего архиерея.

Изначально скуфья, а после неё и камилавка выдавались епархиальным архиереем тем священникам, которые уже имели набедренник, если после вручения им последней награды прошло не менее трёх лет¹⁸. С 1896 г. фиолетовая скуфья как награда была на время упразднена, однако междунаградной срок между получением набедренника и следующей богослужебной награды камилавки не был сокращён до трёх лет, а остался прежним, шестилетним¹⁹. С декабря

11 *Невоструев К. И.* О скуфье и камилавке. М., 1867. С. 17.

12 Награды // СВ. 1855. № 76. С. 970.

13 *Калашиников С. В.* Сборник законов и форм о наградах. С. 7.

14 Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1883. № 8. С. 199.

15 Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1890. № 25. С. 776.

16 *Чижевский И., прот.* Устройство православной церкви российской. С. 43.

17 Мнения и отзывы // ЦВес. 1909. № 18. С. 520.

18 *Малевинский А. А.* Инструкция благочинному приходских церквей. СПб., 1899. С. 283.

19 Высочайшее повеление // ЦВед. 1896. № 14. С. 198 .

1891 г. жалуемые духовным лицам знаки отличия чаще всего рассылались по почте без вызова в епархиальный город для личного вручения наград²⁰.

В царствование императора Александра I появляется ещё один вид награждения священнослужителей — наперсный крест с украшениями из Кабинета Его Императорского Величества. Святейший Синод 24 февраля 1820 г. постановил дать русским священникам, «определяемым к миссиям нашим в иностранных государствах»²¹, право на время пребывания в этих странах носить такой крест «для приличия по их сану и для отличия в одеянии от жидов там, где оные в большом числе живут»²². Впервые подобный крест в 1757 г. получил иеромонах Александро-Невского монастыря Петербурга Иоасаф (Шестаковский), когда был отправлен на церковное послушание во Францию²³. С тех пор все священники, служившие в этом месте, пользовались правом ношения наперсного креста. Однако не всегда заграничным пастырям разрешалось пользоваться данной богослужбной особенностью. В сентябре 1773 г. командированный в Польшу иеромонах Дорофей (Возмуйлов) просил благословения Синода на ношение наперсного креста. Предложение отца Дорофея было продиктовано обычаем иеромонахов иных Поместных Церквей, служащих в Варшаве, носить архимандричий крест в подражание уважаемым здесь польским ксёндзам «для единственного почтения от местных жителей»²⁴. Кроме того, эта практика позволяла отличать их от еврейских раввинов. В связи с тем, что ранее русские иеромонахи в этой стране крест никогда не носили, Синод постановил отказать отцу Дорофею, а также предупредил его о том, что монахи, надевающие самовольно крест, «оное чинят неправильно»²⁵.

Ставший со временем обязательной отличительной частью облачения заграникомандированных священнослужителей, золотой крест выдавался из кабинета императора, поэтому получил название «кабинетного». Спустя семь лет усердного и беспорочного

20 Определение Святейшего Синода // ЦВес. 1891. № 52. С. 1012.

21 *Дмитриевский А. А.* Ставленник. Киев, 1904. С. 123.

22 Там же.

23 К столетию учреждения наград для белого духовенства // СПбДВ. 1897. № 51–52. С. 1017.

24 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 2: Царствование государыни императрицы Екатерины Второй: 1773–1784. СПб., 1915. С. 41.

25 Там же.

служения клирика за границей, этот крест становился его личной наградой и разрешался для ношения на родине после окончания срока командировки. При самовольном ношении креста сверху рясы на территории Российской империи до положенного срока крест отбирался у клирика и передавался его заграничному преемнику²⁶. Таким образом, золотой наперсный кабинетный крест переходил в собственность заграничного священнослужителя только через семь лет достойного священнического служения и становился наградой для клирика.

Со временем «кабинетным крестом» стали награждаться не только командированные за границу священники, но и особо отличившиеся клирики. Известно, что в 1888 г. священник Трехсвятительской церкви села Светловского Павлоградского уезда Екатеринославской епархии Феодор Строцев, а также священник села Майбородки этого же уезда Стефан Штепенко по случаю чудесного спасения императорской семьи от опасности, угрожавшей при крушении железнодорожного поезда 17 октября 1888 г., императорским указом были награждены наперсными кабинетными крестами с драгоценными украшениями²⁷. В день крушения императорского поезда, следовавшего из Крыма в Петербург, на станции Лозовой этими священниками были отслужены благодарственный молебен о спасении императорской семьи и панихида о погибших. «Крест, пожалованный священнику Штепенко, имеет накладное изображение распятия Спасителя, украшен 5-ю огранёнными аметистами и вокруг них 32 мелкими бриллиантами, 33 жемчужинами, с золотой цепочкой, с двумя карабинчиками, с вырезанным вензелевым изображением имени Их Императорских Величеств “А. III” и “М. Ф.” под короной и надписью: “17 октября 1888 г. — Лозовая”»²⁸. Крест священника Строцева был немного легче и украшен пятью золотыми гранатами и двадцатью шестью небольшими бриллиантами и четырнадцатью жемчужинами.

Священнослужители могли награждаться подарочными наперсными крестами с украшениями, поднесенными от прихожан или общества офицеров в знак благодарности за различные пастырские

26 К столетию учреждения наград для белого духовенства // СПбДВ. 1897. № 51–52. С. 1016.

27 Высочайшее повеление // ЦВед. 1889. № 2. С. 15.

28 Награждение священников, служивших благодарственный молебен и панихиду на ст. Лозовой 17 октября // ПЦВ. 1889. № 3. С. 65.

заслуги. Такие кресты по своей форме были схожи с кабинетными императорскими крестами, поэтому изначально для награждения требовалось благоволение императора. Так, 29 ноября 1875 г. Александр II разрешил протоиерею Спасо-Преображенской церкви г. Смоленска Иоакиму Неклепаеву носить золотой наперсный крест с украшениями, поднесённый ему прихожанами, за «уважение свыше тридцатилетних пастырских трудов при означенной церкви»²⁹. 27 декабря этого же года был награждён поднесённым крестом с украшениями протоиерей петербургского Петропавловского собора Александр Братолюбов за 35-летние труды в должности настоятеля этой церкви³⁰.

Подарочные кресты чаще всего были украшены различными драгоценностями и внешне напоминали золотой наперсный крест, выдаваемый из императорского кабинета, поэтому часто их путали. Вопрос о правомерности предоставления клирикам права носить поднесённый прихожанами крест активно обсуждался. В связи с этим Святейший Синод указом № 147 от 14 февраля 1876 г. разрешил епархиальным архиереям ходатайствовать о предоставлении заслуженному клирику права носить данный крест в том случае, если он уже был награждён синодальным крестом: «Всемиловнейше жалуемому духовенству наперсные из Кабинета Его Императорского Величества кресты с драгоценными украшениями, составляют один из почётнейших знаков отличия для более заслуженных священнослужителей, и потому Высочайшее соизволение на представление священнослужителям права ношения подносимых им от прихожан, или от обществ офицеров и других лиц, наперсных крестов с украшениями, при совершенном сходстве их по виду с кабинетными крестами указываемого достоинства, наравне с теми последними крестами и другими, Всемиловнейше жалуемому духовенству, знаками отличий, должно быть принимаемо в смысле особого знака отличия более заслуженными священнослужителями и не иначе может быть испрашиваемо, как в общепостановленном порядке для представления к наградам. Посему Святейший Синод находит необходимым пояснить, для руководства по духовному ведомству, что ходатайства о предоставлении священнослужителям права ношения упомянутых крестов могут быть вносимы в Святейший Синод, при соблюдении других для наград условий, не прежде, как по выслуге такими

29 Высочайшее соизволение // ЦВес. 1876. № 6. С. 1.

30 Высочайшее соизволение // ЦВес. 1876. № 11. С. 1.

священнослужителями не менее трех лет со дня получения последней награды и если при том они имеют уже наперсный крест, от Святейшего Синода выдаваемый»³¹. Таким образом, подаренный прихожанами крест с украшениями также входил в систему богослужебных наград духовенства, и право его ношения давалось спустя три года после вручения клирику синодального креста.

В 1881 г. Синод определил новые правила ношения поднесённого креста. С этих пор поднесённые кресты благословлялось носить с дозволения епархиального архиерея без разрешения Синода и Высочайшего соизволения, но лишь только в том случае, если эти священнослужители уже награждены наперсным синодальным крестом³². Эти кресты могли жаловаться прихожанами или обществом офицеров и имели значение частных подарков, поэтому их получение не отмечалось в формулярных списках священнослужителей, согласно синодальному указу от 25 февраля 1881 г.³³

Синодальным определением от 13 февраля 1882 г., поднесённый крест не считался обязательным крестом для ношения, не заменял и не отменял синодального креста. Если священнослужитель имел несколько поднесённых крестов, ему разрешалось надевать на богослужении лишь один из них, вместе с синодальным крестом³⁴. Одновременное ношение в повседневной жизни двух наперсных крестов, синодального и подарочного, священнослужителям не благословлялось. Исключение допускалось лишь для наперсных крестов на георгиевской ленте, вручение которых было установлено за военные заслуги в память войны 1853–1856 гг.³⁵

20 апреля 1896 г., в день «всерадостного торжества коронования и миропомазания Их Величеств», вышел императорский указ о возложении наперсного креста на всех иереев белого и монашествующего духовенства. Был утверждён образец серебряного восьмиконечного креста для ношения на серебряной или металлической цепочке на груди. Также при пресвитерской хиротонии отныне стал возлагаться на ставленника наперсный восьмиконечный крест, который приобретался или изготавливался самостоятельно. Ношение

31 Определение Святейшего Синода // ЦВес. 1876. № 9. С. 71.

32 Определение Святейшего Синода // ЦВес. 1881. № 15. С. 99.

33 *Забелин П. П.* Права и обязанности пресвитеров по основным законам христианской Церкви по церковно-гражданским постановлениям Русской Церкви. Ч. 3. Киев, 1885. С. 44.

34 Определение Святейшего Синода // ЦВес. 1882. № 7. С. 57.

35 Определение Святейшего Синода // ЦВес. 1881. № 13. С. 99.

креста не позволялось тем священникам, которые запрещались в служении. Важно отметить, что данный крест являлся не наградой, а знаком отличия иерейского сана, поэтому в послужной список не вносился. По определению Священного Синода от 30 апреля 1896 г., в случае награждения синодальным наперсным крестом или поднесения креста с украшениями разрешалось ношение любого из имеющихся у пресвитера крестов³⁶. Награждаемые священнослужители приобретали знаки отличия за свой счёт. Согласно указу Святейшего Синода от 17–27 мая 1896 г., за каждый выдаваемый крест взималась сумма, не превышающая стоимости креста³⁷. Также священники имели право заказывать крест в частных мастерских или изготавливать самостоятельно по данному образцу. При самостоятельном изготовлении разрешалось заменять чеканное изображение Распятия гравированным, по примеру Распятия на синодальном³⁸.

В 1904 г. награждение духовенства поднесёнными крестами было запрещено. Во имя сохранения пастырского беспристрастия священнослужителям запрещалось принимать всякого рода подарков³⁹. Определением Святейшего Синода от 30 апреля 1904 г., на основании императорского распоряжения, пресекалось публичное поздравление подчинёнными начальствующих, а также вручение подарков и денежных средств по случаю дня рождения или по любому другому поводу. В том числе и клирикам запрещалось подносить наперсные кресты в качестве подарка и представлять их к наградам по случаю юбилеев⁴⁰.

Святейший Синод определил проводить награждение духовенства «при священнослужении»⁴¹. Тем не менее, в то время, когда возложение на священнослужителей наперсных крестов приобрело всеобщий характер, среди архиереев возникали споры, в какой именно форме правильно награждать духовенство. Митрополит Московский Филарет (Дроздов), который одновременно выступал категорически против введения различных наград духовенства, предложил поступать по его примеру. «На людей особенного достоинства, — пишет он, — возлагаю я на малом входе, а на прочих в домово́й церкви

36 Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1896. № 19–20. С. 717.

37 Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1896. № 22. С. 799.

38 Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1896. № 27. С. 285.

39 *Леонтьева Т. Г.* Вера и прогресс: Православное сельское духовенство в России во второй половине XIX – начале XX вв. М., 2002. С. 44.

40 Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1904. № 20. С. 332.

41 Полное собрание законов Российской империи. Т. 25. СПб., 1830. С. 504.

в алтаре, иногда и не во время службы, полагая крест на святой престол, заставляя удостоенного положить три поклона и произнося, при возложении что-либо из Священного Писания, например: «Мне же да не будет хвалиться, токмо о кресте Господа нашего Иисуса Христа, им же мне распяся и аз миру» (Гал. 6, 14)⁴². Далее святитель советовал обязательно обращаться с назидательной проповедью к награждаемому, главная мысль которой заключалась в том, что наличие награды не даёт ему право хвалиться и тщеславиться. Так установилась традиция награждать священнослужителей наперсными крестами и другими наградами за малым входом на Божественной Литургии для того, чтобы не только клирики, но и все прихожане были свидетелями награждения священнослужителей.

Первого августа 1898 г. вышли в свет «Правила об испрошении Высочайших наград»⁴³, однако они не относились к духовному ведомству, и порядок награждения священнослужителей богослужебными наградами продолжал оставаться особым. Трёхлетние сроки представления к наградам регламентированы общими правилами о наградах, изложенными в 663–704 пунктах «Устава о службе по определению от Правительства»⁴⁴. Согласно этому уставу, начальствующие были обязаны ходатайствовать о награждении подчинённых, отличившихся особой исполнительностью, воздерживаясь «от всяких пристрастных представлений»⁴⁵. Награды давались в строгой последовательности, с учётом трёхлетнего междунаградного срока, за исключением редких случаев за особые заслуги⁴⁶. Таким образом, священнослужители, не получившие очередную награду, не могли быть представлены к более высокой.

С получением наградного наперсного золотого синодального креста или золотого креста на георгиевской ленте священнику не рекомендовалось использовать серебряный восьмиконечный крест. Некоторые клирики пытались добиться синодального разрешения носить два креста — наградной и серебряный восьмиконечный — во время богослужений, однако церковным начальством такая

42 *Филарет (Дроздов), митр. Московский*. Письма к викарию Московской епархии епископу Дмитровскому Иннокентию (Сельнокривину-Коровину) // ПрибТСО. 1871. Ч. 24. Кн. 2. С. 435–436.

43 Правила об испрошении Высочайших наград // ЦВед. 1898. № 35. С. 332.

44 Свод законов Российской империи. Кн. 1. Т. 3. СПб., 1912. С. 121.

45 Там же.

46 *Забелин П. П.* Права и обязанности пресвитеров по основным законам христианской Церкви по церковно-гражданским постановлениям Русской Церкви. С. 46.

практика всячески пресекалась. Считалось, что возлагать на себя восьмиконечный крест при наличии золотого наградного, а тем более носить их одновременно, нет никаких оснований⁴⁷.

Междунаградной срок обычно соблюдался даже при поощрении духовенства небогослужебными наградами. Однако не каждый, прослуживший этот срок, обязательно представлялся к следующей награде. Ходатайство о награде со стороны епархиального начальства зависело от заслуг клирика⁴⁸. Один из случаев, когда на трёхлетний срок не обращали внимания, это вручение ордена Святой Анны третьей степени, который давался за 25-летие преподавательской деятельности и труды в области духовного просвещения⁴⁹. Этот орден мог вручаться даже одновременно с другими наградами. Согласно императорскому повелению от 9 мая 1881 г., к наградам мог представляться каждый двадцатый клирик епархиального духовенства. Награждение священнослужителей до 1890 г. совершалось ко дню Пасхи, а с этого года было решено проводить награждение в день рождения императора⁵⁰.

В некоторых случаях междунаградной срок мог быть сокращён в связи с выдающейся деятельностью клирика. К примеру, весной 1915 г. выпускник Московской духовной академии священник Феодор Делекторский получил в награду скуфью во внимание «к особым трудам его по прекрасной организации и пятилетнему искусному управлению левым академическим хором»⁵¹, а уже в июле 1916 г. был награждён камилавкой «за особые труды в Академии по обстоятельствам военного времени»⁵². Из послужного списка настоятеля церкви Рождества Пресвятой Богородицы на Кулишках протоиерея Сергея Толгского видно, что в 1916 г. он был награждён камилавкой, а уже в 1917 г. наперсным крестом⁵³. Клирик Введенской церкви в Барашах протоиерей Евгений Сердобольский в бытность молодым священнослужителем был награждён в 1903 г. скуфьёй, а в 1905 г. —

47 В области церковно-приходской практики // ЦВес. 1908. № 12. С. 371.

48 Определения Святейшего синода // ЦВес. 1908. № 15–16. С. 463.

49 Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1900. № 26. С. 222.

50 Калашников С. В. Сборник и форм о наградах. С. 11.

51 Цит. по: Дионисий (Шлёнов), игум. Священник Феодор Делекторский (в будущем епископ Никита) и его гимн Московской духовной академии // БВ. 2019. № 4 (35). С. 242.

52 Цит. по: Там же. С. 245.

53 Послужной список настоятеля церкви Рождества Богородицы на Солянке // ЦИАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 68. Л. 1.

камилавкой⁵⁴. Клирик этого же храма священник Пётр Архангельский в 1901 г. получил набедренник, а в 1902 г. — скуфью⁵⁵. Известный миссионер и проповедник протоиерей Иоанн Восторгов в мае 1900 г. «за усердную и полезную службу» был награждён Синодальным наперсным крестом⁵⁶, в январе 1901 г. возведён в сан протоиерея⁵⁷, в октябре 1901 г. получил разрешение носить поднесённый от прихожан крест с украшениями⁵⁸, в мае 1904 г. награждён палицей⁵⁹, а в декабре 1906 г. удостоен права ношения митры «во внимание к продолжительной, усердной и многополезной пастырско-миссионерской деятельности»⁶⁰.

С 1881 г. епархиальному ведомству запрещалось представлять клириков к награждению митрой, так как решение о таком награждении стал принимать лично государь. Ограничения подобного характера проявлялись и ранее, например: Высочайшим повелением от 6 марта 1859 г. митрой мог награждаться лишь настоятель Исаакиевского собора Санкт-Петербурга⁶¹. Однако случаи награждения митрой протоиереев все-таки встречались. Настоятель московской Благовещенский церкви на Тверской и благочинный Никитского сорока в Москве священник Николай Световидов-Платонов в 1881 г. был возведён в сан протоиерея, а после назначения протопресвитером кремлёвского Успенского собора получил в награду митру⁶². Протопресвитер Успенского собора московского кремля Александр Ильинский был награждён митрой 24 мая 1897 г. за 39-летнюю службу беспорочного служения⁶³. Синодальный указ от 17 июля 1904 г. подтвердил, что император соизволил пожаловать настоятелю русской посольской церкви в Вене протоиерею Александру Николаевскому митру «за продолжительную отлично-усердную службу при

54 Послужные списки священно-церковнослужителей Введенской церкви в Барашах // ЦИАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 73. Л. 3.

55 Там же. Л. 10 об.

56 Послужной список протоиерея Иоанна Восторгова // ГАРФ. Ф. 9452. Оп. 1. Д. 3. Л. 6.

57 Там же. Л. 7.

58 Там же. Л. 8.

59 Там же. Л. 9.

60 Справка о награждении митрой // ГАРФ. Ф. 9452. Оп. 1. Д. 2. Л. 12.

61 *Забелин П. П.* Права и обязанности пресвитеров по основным законам христианской Церкви по церковно-гражданским постановлениям Русской Церкви. С. 45.

62 Некролог. Протопресвитер Н. Н. Световидов-Платонов // ПЦВ. 1897. № 11. С. 413.

63 Высочайшая награда // ЦВед. 1897. № 25. С. 1.

этой церкви»⁶⁴. 12 декабря 1908 г. император повелел наградить митрой председателя «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви» настоятеля храма при Экспедиции заготовления государственных бумаг в Санкт-Петербурге протоиерея Философа Орнатского за особенно ревностные труды и заботы по построению храмов данного общества⁶⁵.

Указом Синода № 5575 от 7 июля 1909 г. и по императорскому разрешению были утверждены новые правила использования митры. С этого времени ею обязательно награждались в связи с «выдающимся служебным положением» протопресвитеры придворного, военного и морского духовенства, Успенского собора Кремля, настоятели кафедральных соборов Исаакиевского в Петербурге, Христа Спасителя в Москве и Софийского в Киеве, а также председатель Учебного комитета при Святейшем Синоде⁶⁶. Согласно этому указу, помимо ограниченного круга священнослужителей, митра также могла быть пожалована «знатнейшим из лиц белого духовенства с высшим образованием, за особенно выдающиеся заслуги их на пользу Святой Церкви, Отечества и науки»⁶⁷. Однако теперь священнослужитель мог получить митру только в том случае, если имел орден Святой Анны 1-й степени.

В этом же указе Синод упорядочил иерархичность наград священнослужителей. Последовательными наградами для клириков стали набедренник, камилавка, выдаваемый Святейшим Синодом наперсный крест, орден Святой Анны 3-й степени, сан протоиерея, орден Святой Анны 2-й степени, орден Святого Владимира 4-й степени, палица, орден Святого Владимира 3-й степени, крест из Кабинета Его Величества с украшениями, орден Святой Анны 1-й степени⁶⁸. Междунаградной срок представления к наградам оставался по-прежнему трёхлетним. Таким образом, митра являлась наивысшей наградой, для получения которой священнослужителю необходимо было иметь все обозначенные награды.

При рассмотрении общей практики и способов награждения священнослужителей в XIX — начале XX в. становится ясно, что в этот период существовала последовательная наградная система, которая

64 Награды // СВ. 1904. № 71. С. 887.

65 Награды // СВ. 1909. № 1. С. 2.

66 Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1909. № 29. С. 292.

67 Там же.

68 Там же.

претерпевала различные изменения и преобразования. С созданием системы награждения белого духовенства не прекращалось награждение и монашествующих. Почётными санами архимандритов, протоиереев и игуменов награждались не только церковные руководители, но и священники, проявившие себя в области науки, богословия, миссионерства, преподавания и других деятельных аспектах церковной жизни.

Архивные документы

- Послужной список настоятеля церкви Рождества Богородицы на Солянке // ЦИАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 68. Л. 1–1 об.
- Послужные списки священно-церковнослужителей Введенской церкви в Барашах // ЦИАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 73. Л. 1–11 об.
- Послужной список протоиерея Иоанна Восторгова // ГАРФ. Ф. 9452. Оп. 1. Д. 3. Л. 5–10.
- Справка о награждении митрой // ГАРФ. Ф. 9452. Оп. 1. Д. 2. Л. 12.

Источники

- В области церковно-приходской практики // ЦВес. 1908. № 12. С. 371–373.
- Высочайшая награда // ЦВед. 1897. № 25. С. 1.
- Высочайшее повеление // ЦВед. 1896. № 14. С. 198.
- Высочайшее повеление // ЦВед. 1889. № 2. С. 13–15.
- Высочайшее соизволение // ЦВес. 1876. № 6. С. 1.
- Высочайшее соизволение // ЦВес. 1876. № 11. С. 1.
- К столетию учреждения наград для белого духовенства // СПбДВ. 1897. № 51–52. С. 1014–1022.
- Мнения и отзывы // ЦВес. 1909. № 18. С. 520.
- Награды // СВ. 1855. № 76. С. 970–971.
- Награды // СВ. 1904. № 71. С. 887–888.
- Награды // СВ. 1909. № 1. С. 2–3.
- Награждение священников, служивших благодарственный молебен и панихиду на ст. Лозовой 17 октября // ПЦВ. 1889. № 3. С. 65.
- Некролог. Протопресвитер Н. Н. Световидов-Платонов // ПЦВ. 1897. № 11. С. 413.
- Некролог. Протоиерей В. И. Вадковский // ПЦВ. 1897. № 11. С. 414.
- Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1896. № 19–20. С. 208–209.
- Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1896. № 22. С. 799.

- Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1896. № 27. С. 283–287.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1891. № 52. С. 1012.
- Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1900. № 26. С. 222–228.
- Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1904. № 20. С. 332–352.
- Определения Святейшего Синода // ЦВед. 1909. № 29. С. 292.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1876. № 9. С. 71–73.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1876. № 22. С. 117.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1881. № 13. С. 88.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1881. № 15. С. 99.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1882. № 7. С. 57.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1883. № 8. С. 199.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1884. № 13–14. С. 62–65.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1890. № 25. С. 776.
- Определения Святейшего Синода // ЦВес. 1908. № 15–16. С. 463–464.
- Полное собрание законов Российской империи: в 45 т. Т. 24. СПб.: Императорская типография, 1830.
- Полное собрание законов Российской империи: в 45 т. Т. 25. СПб.: Императорская типография, 1830.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи: в 2-х т. Т. 2: Царствование государыни императрицы Екатерины Второй: 1773–1784. СПб.: [Б. и.], 1915.
- Правила об испрошении Высочайших наград // ЦВед. 1898. № 35. С. 332.
- Свод законов Российской империи: в 5 кн. Кн. 1. Т. 3. СПб.: Деятель, 1912.
- Филарет (Дроздов), митр. Московский.* Письма к викарию Московской епархии епископу Дмитровскому Иннокентию (Сельнокривину-Коровину) // ПрибТСО. 1871. Ч. 24. Кн. 2. С. 394–512.

Литература

- Дионисий (Шлёнов), игум.* Священник Феодор Делекторский (в будущем епископ Никита) и его гимн Московской духовной академии // БВ. 2019. № 4 (35). С. 222–256.
- Дмитриевский А. А.* Ставленник. Киев: тип. Императорского университета, 1904.
- Забелин П. П.* Права и обязанности пресвитеров по основным законам христианской Церкви по церковно-гражданским постановлениям Русской Церкви: в 3-х ч. Ч. 3. Киев: типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885.
- Калашников С. В.* Сборник законов и форм о наградах. Харьков: типография И. М. Варшавчика, 1893.

- Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс: Православное сельское духовенство в России во второй половине XIX–начале XX вв. М.: Новый хронограф, 2002.
- Малевинский А. А. Инструкция благочинному приходских церквей. СПб.: И. Л. Тузов, 1899.
- Невоструев К. И. О скуфье и камилавке. М.: Университетская типография, 1867.
- Прололович А. И. Сборник законов о монашествующем духовенстве. М.: тип. И. Ефимова, 1897.
- Чижевский И., прот. Устройство православной церкви российской. Харьков: тип. Губернского правления, 1898.
- Цыпин В., прот. Награды церковные // ПЭ. 2017. Т. 48. С. 259–265.

Practice of Awarding the Clergy of the Russian Orthodox Church with Liturgical Awards in the XIX-early XX Century

Alexey A. Rudchenko

MA in Theology, PhD student at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Academy, Sergiev Posad, 141300, Russia
a.rudchenko93@yandex.ru

For citation: Rudchenko, Alexey A. "Practice of awarding the clergy of the Russian Orthodox Church with liturgical awards in the XIX-early XX centuries". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 199–215 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.008

Abstract. This publication examines the procedure for encouraging the clergy of the Russian Orthodox Church with hierarchical awards in the XIX-early XX centuries. The purpose of the study is to analyze the process of establishing and developing the award system in this period. We study the characteristics of each of the awards officially established by Emperor Paul I and his followers. The reader's attention is mainly drawn to the circumstances of the appearance a separate liturgical award in the practice of the Russian Orthodox Church and the conditions for awarding it to distinguished clerics. As a clear example, we consider the expressive cases of awarding certain clergy. The study of the initial system of liturgical awards for clerics of the Russian Orthodox Church allowed us to conclude that the award system that appeared at the end of the XVIII century underwent various changes over the next century: it was supplemented and structured. During this time, new awards appeared in the award practice and old awards were abolished, an international award period was developed and the procedure for awarding priests during divine services was established.

Keywords: awarding of monks, hierarchical difference, between the award period, the cross presented by parishioners, the pectoral cross from the Cabinet of His Imperial Majesty.

References

- Супин В. (2017) “Nagrady cerkovnye” [Church Rewards], in *Pravoslavnaja enciklopedia [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow: CNC, vol. 48. pp. 259–265 (in Russian).
- Dionisij (Shljonov) (2019) “Svjashennik Feodor Delektorskij (v budushhem episkop Nikita) i ego gimn Moskovskoj duhovnoj akademii” [“Priest Theodore Delektorsky (later Bishop Nikita) and His Hymn of the Moscow Theological Academy”]. *Bogoslovskij vestnik*, vol. 35, pp. 222–256 (in Russian).
- Leont’eva T. G. (2002) *Vera i progress: Pravoslavnoe sel’skoe duhovenstvo v Rossii vo vtoroj polovine XIX — nachale XX vv. [Faith and Progress: Orthodox Rural Clergy in Russia in the Second Half of the XIX — Early XX Centuries]*. Moscow: Novyj hronograf (in Russian).

ЗАДАЧИ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА В ПЕРИОД БОЕВЫХ ДЕЙСТВИЙ В ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ И МЕТОДЫ ИХ РЕШЕНИЯ

Священник Георгий Безик

кандидат военных наук
храм Прп. Андрея Рублёва в Раменках
119607, г. Москва, ул. Раменки д. 2
докторант ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
bezikgeorgii@mail.ru

Для цитирования: *Безик Г. И., священник.* Задачи военного духовенства в период боевых действий в Первой мировой войне и методы их решения // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 216–228. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.009

Аннотация

УДК 27-662.3 (355.1)

Представленное исследование посвящено изучению задач, стоявших перед военным духовенством России в период Первой мировой войны, и методов их решения. Целью работы является оценка функционала военного духовенства в структуре армии императорской России в обозначенных хронологических и ситуационных рамках. Методология исследования выстроена путём комбинации структурного, системного и сравнительного анализа. Автор приходит к выводу, что с началом боевых действий перечень обязанностей военного духовенства существенным образом расширился. Священнослужители были вынуждены решать задачи, выходявшие за рамки устоявшегося регламента и требовавшие наличия особой подготовки, в том числе связанные с оказанием медицинской помощи и эвакуацией раненых. Накануне войны командование, вероятнее всего, не смогло адекватно оценить задачи, стоящие перед военным духовенством в рамках грядущего конфликта. В результате священнослужителям пришлось вырабатывать методику служения уже непосредственно в ходе боевых действий. В целом представители военного духовенства эффективно решали поставленные перед ними задачи. Однако результативность их работы снижали такие факторы, как наличие бюрократических барьеров, ограничение прав в пользу вышестоящих офицеров и военно-административное подчинение фронтовым снабженцам.

Ключевые слова: военное духовенство, Первая мировая война, боевые действия, задачи, методы решения, полковые священники, полевые священники, госпитальные священники.

Роль Русской Православной Церкви в событиях Первой мировой войны получила широкое освещение в научной литературе. Однако отдельные аспекты данной темы остаются сравнительно слабо изученными. Связанные с ними сюжеты раскрыты преимущественно в рамках мемуарной литературы, априори несущей на себе отпечаток субъективизма, и в публицистических произведениях, для которых чаще всего характерны бессистемность изложения и экстраполяция частного опыта на общесистемный уровень. Наличие пробелов в нашей системе знаний относительно участия духовенства в соответствующих событиях усугубляет наличие негативных стереотипов, построенных на идеологических клише и широко растиражированных в научной и научно-популярной литературе, изданной в советский период.

Задачи военного духовенства во время Первой мировой войны, равно как и методы их решения, относятся к числу сюжетов, степень изученности которых в равной степени страдает от перечисленных выше проблем. Это не умаляет заслуг авторов, которые ранее косвенно или напрямую освещали данную тему. Однако в большинстве случаев они затрагивали её либо в контексте более широких вопросов, либо сквозь призму изучения смежных сюжетов¹.

При этом без должного внимания осталась весьма значимая проблема. Исследователи так и не сформулировали ответ на вопрос о том, почему военному духовенству в период боевых действий придали целый ряд новых функций, таких как оказание помощи медицинскому персоналу, участие в эвакуации раненых с поля боя и т.д., ведь выполнение этих задач не было предусмотрено планами, составленными накануне конфликта. Естественным следствием явилась объективная потребность ликвидировать пробелы, касающиеся роли военного духовенства в обеспечении нужд русской императорской армии во время боевых действий в Первой мировой войне.

Таким образом, целью нашего исследования является оценка эффективности деятельности военного духовенства Русской императорской армии в период Первой мировой войны. Методология исследования представляет собой сочетание структурного, системного и сравнительного анализа в рамках сопоставления задач военного духовенства в предвоенный период и последующие годы

1 *Иванов В. П.* Становление и развитие системы религиозного воспитания военнослужащих русской армии (XVIII – начало XX века). М., 2013. С. 10.

и рассмотрение работы священнослужителей во взаимосвязи с функционированием прочих элементов «военной машины». В круг исследования входят описание функционала военного духовенства, анализ условий работы священнослужителей в период войны, определение факторов, снижавших эффективность их работы, освещение и оценку методов работы пастырей

Основными нормативно-правовыми актами, которые определяли круг рассматриваемых задач военного духовенства, являлись руководящие документы протопресвитера Г. И. Шавельского. Наиболее важными из них являлись: инструкция о работе в боевой обстановке, инструкция полковым священникам, инструкция духовенству действующей армии (о богослужении и проповеди) и инструкция духовенству действующей армии (о перевязочных отрядах, отпусках, приходно-расходных книгах, продаже свечей, сообщениях о подвигах, об отношении к местным епископам и духовенству в завоёванных областях). В соответствии с инструкциями протопресвитера, на представителей духовенства в частях действующей армии был возложен весьма широкий круг обязанностей.

Базовой задачей для них оставалось обеспечение религиозных потребностей армейских подразделений, находящихся как непосредственно в зоне боевых действий, так и в резерве либо на переформировании, в запасных батальонах, в составе маршевых рот и на этапах. Ключевым направлением для духовенства стала работа по созданию полевых (передвижных) церквей и обеспечению стационарных храмов всем необходимым для совершения богослужения. Священнослужителям пришлось взять на себя функции логистов и активно взаимодействовать с хозяйственными службами, поскольку в условиях дефицита транспортных мощностей и сбоях в снабжении армии получение затребованных грузов превращалось в крайне сложную задачу. Ситуацию усугубляло то, что, хотя военное духовенство приравнивалось к офицерскому составу (например, полковой или госпитальный священник в армейской иерархии находился на одной позиции с капитаном, а бригадный — с полковником), в условиях крупномасштабных военных операций их нуждами и законными требованиями иногда пренебрегали, рассматривая скорее как гражданских лиц, не имеющих отношения к вооружённым силам. Борьба с подобным отношением затруднялась тем, что представители военного духовенства находились в двойном подчинении. С одной стороны, они подчинялись протопресвитеру армии и фло-

та, а с другой, были подконтрольны в военно-административном плане канцелярии главного начальника снабжений конкретного фронта или аналогичного по функционалу подразделения в структуре флота. И если протопресвитер добросовестно и последовательно отстаивал интересы своих подчинённых перед высшим командованием², то представители армейского и флотского руководства в период активных боевых действий зачастую удовлетворяли запросы военного духовенства по остаточному принципу. Просьбы о выдаче и транспортировке необходимых священнослужителям грузов удовлетворялись лишь после решения других вопросов, связанных с обеспечением подразделения. В условиях наметившегося с 1915 г. дефицита вагонов и подвижного состава, а также общего роста нагрузки на систему логистики Вооружённых сил, росло число отказов в предоставлении военному духовенству соответствующих услуг.

Попытки пресечь такого рода поведение со стороны военных администраторов, как правило, не давали ощутимого эффекта: ещё в довоенный период была сформирована управленческая традиция, в соответствии с которой священнослужитель действовал в строгом соответствии с распоряжениями вышестоящих офицеров, а любые попытки нарушить данный порядок вызывали неприятие со стороны командования. В качестве формального обоснования в данном случае использовались резолюция Синода от 1841 г. Согласно ей, священнослужители должны неукоснительно соблюдать предписания командования о порядке несения воинской службы, а также положения уставных документов, требовавших от военного духовенства строго воздерживаться от любых действий, не прописанных напрямую в перечне их служебных обязанностей³.

Помимо того, священнослужителям вменялось в обязанности вести воспитательную работу с военнослужащими⁴. Это направле-

2 Соответствующую информацию можно найти, в частности, в мемуарах Г. И. Шавельского и документах Фонда управления протопресвитера, хранящихся в Российском государственном историческом архиве и недавно введённых в научный оборот.

3 *Абрамов А. П., Емельянов С. Н.* Взаимоотношения военного духовенства и офицеров русской армии и флота в XIX – начале XX веков // *Известия Юго-Западного государственного университета.* 2012. № 5 (44). Ч. 1. С. 205, 206; *Шавельский Г. И.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Нью-Йорк, 1954. С. 94, 95, 112, 123; *Котков В. М.* Материалы РГИА (Санкт-Петербург) об участии военного духовенства Российской империи в Первой мировой войне // *Общество. Среда. Развитие.* 2018. № 4 (49). С. 93.

4 Руководственные указания духовенству действующей армии. Петроград, 1916. С. 12.

ние включало в себя широчайший спектр задач. Духовенству было поручено бороться с распространением алкоголизма и иных вредных привычек среди солдат⁵, способствовать скорейшему усвоению ими основ службы в боевых условиях, заниматься пресечением и профилактикой бытового насилия, ободрять личный состав, поддерживать в нём веру в победу России и её союзников, утешать раненых и т. д.⁶ В большинстве случаев священнослужители использовали дифференцированный подход. Воспитательная работа проводилась и в богослужебной форме (освящение техники, инженерных сооружений, знамён; молитвы, литургии, молебны, проповеди, организация крестных ходов; надзор над паствой в плане контроля за регулярным участием в таинствах Исповеди и святого Причастия), и вне богослужения⁷.

В последнем случае подходы к её организации также менялись в зависимости от категории военнослужащих, наличия у них боевого опыта, от их социального происхождения и положения, уровня образования, состояния здоровья и ситуации на фронте. Священнослужители решали задачи, связанные со сбором и анализом информации о настроениях во вверенных их попечению подразделениях⁸.

Предписывалось⁹ поддерживать высокий боевой дух и удовлетворительное моральное состояние боевых частей с помощью коллективных наставлений либо личных бесед с солдатами и офицерами, занятий по словесности в воскресных школах и школах грамотности, организации разного рода благотворительных акций и через ведение пропаганды против алкоголизма и иных пагубных привычек, включая азартные игры¹⁰.

5 Катехизис русского солдата. М., 1913. С. 65.

6 Байдаков А. В. История становления и развития организационной структуры православного духовенства в Вооружённых силах Российского государства // ЖМП. 2003. № 6. С. 70.

7 Котков В. М. Материалы РГИА (Санкт-Петербург) об участии военного духовенства Российской империи в Первой мировой войне. С. 91.

8 Емельянов С. Н. Новые вызовы и задачи: военное духовенство в годы Первой мировой и гражданской войн // Вестник ЛГУ. 2015. Т. 4. № 2. С. 54.

9 Старостенко Э. В. Мобилизация и деятельность православного военного духовенства на территории Беларуси в годы Первой мировой войны (август 1914 – февраль 1917 гг.) // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А: Гуманитарные науки. 2018. № 9. С. 61.

10 Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. С. 75.

При этом священники были вынуждены вести строгую отчётность о проделанной богослужебной и воспитательной работе¹¹. В их обязанности входило составление описей церковного имущества, приходно-расходной документации, исповедных росписей, клировых ведомостей, метрических книг, отчётов о моральном состоянии и настроениях личного состава и пр.¹²

Также на военное духовенство был возложен ряд обязанностей, не связанных напрямую с богослужебной деятельностью или воспитательной работой. Во-первых, перед ними была поставлена задача оказывать помощь медикам. Главным полевым и полковым священникам вменялось в обязанность помогать врачам и санитарам при перевязке раненых. Для овладения соответствующими навыками они должны были пройти 10-дневные медицинские курсы при прибытии в действующую армию. Полковые священники тоже включались в состав особых команд, занимавшихся эвакуацией раненых с поля боя. В Российском государственном военно-историческом архиве сохранился экземпляр обращения протопресвитера Г. Шавельского на имя Ю. Н. Данилова, начальника штаба главнокомандующего армиями Северного фронта, в котором, помимо прочего, обозначалось: «На обязанности духовно-санитарных отрядов должны лежать: уборка с поля сражения раненых и убитых, перевязка раненых, вырытие могил, погребение убитых и умерших, напутствие умирающих»¹³. Во-вторых, в сферу задач духовенства входило обеспечение достойных похорон погибших и извещение их родственников о смерти военнослужащего. Священнослужители участвовали в вывозе тел убитых с поля боя, отпевали погибших, устраивали их погребение, заботились о содержании в должном состоянии могил и кладбищ, осуществляли связь с семьями убитых и организовывали сбор средств в помощь лишившимся кормильца. В-третьих, представители военного духовенства занимались организацией благотворительных акций, направленных на оказание помощи раненым, утратившим трудоспособность и т. д. В-четвёртых, священнослужители должны были замещать вакансии педагогов в воскресных

11 Котков В. М. Георгий Шавельский – протопресвитер армии и флота Российской империи // Военно-исторический журнал. 2015. № 5. С. 54.

12 Циндренко Ю. П., Зеленина Т. Р. Военное духовенство на фронтах первой мировой // Общество, государство, право. 2014. № 4. С. 14.

13 Обращение протопресвитера Г. Шавельского на имя Ю. Н. Данилова // РГВИА. Ф. 2044. Оп. 1. Д. 26. Л. 2–2 об.

школах и школах грамотности. Широкое использование в войсках сложной техники способствовало резкому росту спроса на солдат, обладающих хотя бы начальным образованием. В итоге командование было вынуждено обучать уже призванных солдат. В условиях дефицита педагогических кадров именно представители военного духовенства стали их основным источником¹⁴.

Наконец, на православных священнослужителей была возложена крайне сложная задача — обеспечить межконфессиональное согласие в рядах армии. С этой целью они должны были контролировать содержание проповедей, походных, полковых и госпитальных библиотек, а также участвовать в предотвращении и урегулировании бытовых конфликтов между представителями различных религий. Чтобы всё это выполнить, священники должны были владеть развитыми навыками коммуникации и искусством достижения компромиссов едва ли не на уровне профессиональных дипломатов, поскольку политическое руководство требовало сочетать поддержание межконфессионального мира с обращением иноверцев в православие¹⁵.

Особенно высокой сложностью для духовенства в период Первой мировой войны отличалась именно воспитательная работа. Зачастую её проведение наталкивалось на серьёзный барьер в виде низкого уровня богословской грамотности основной массы военнослужащих. На момент призыва солдаты чаще всего хорошо знали правила поведения прихожан на богослужении, могли воспроизвести по памяти основные молитвы, владели отрывочными сведениями, почерпнутыми из пересказов житий святых и отрывков Священного Писания. При этом нередко их познания в области духовной были перемешаны с народными суевериями либо заблуждениями, порождёнными попытками самостоятельно истолковать смысл молитв или проповедей. Сравнительно низкий уровень грамотности, высокая стоимость и малая тиражность церковной литературы объективно затрудняли для большинства подданных империи ознакомление с трудами святых отцов. Сельским же священникам из-за их высокой загруженности было весьма трудно истолковывать прихожанам подробно основы христианского вероучения. Как результат, многие крестьяне (составлявшие подавляющее большинство в структуре

14 Руководственные указания духовенству действующей армии. С. 35.

15 *Сенин А. С.* Армейское духовенство в России в Первую мировую войну // *ВИ.* 1989. № 10. С. 165.

населения Российской империи) на момент призыва имели во многом эклектичное и фрагментарное представление о ряде важных аспектов православия. В итоге к числу обязанностей военного духовенства добавлялась ликвидация неграмотности паствы в вероучительных вопросах¹⁶.

Ещё один деструктивный фактор, с которым столкнулись священнослужители во время Первой мировой войны, — это распространение неверия среди офицерства. У дворянства, служащих и интеллигенции (выступавших в качестве основного источника рекрутирования кадров для офицерского корпуса) в ту эпоху усиливалось обмирщение сознания. В отдельных случаях это проявлялось даже в форме воинственного безбожия, скрываемого от широкой общественности, но периодически проявлявшегося через попытки тайно либо под формальным предлогом саботировать работу военного духовенства. Не менее опасным было распространение «умеренных» форм атеизма среди старших офицеров: в этом случае командование части зачастую относилось к работе священнослужителей как к малозначимой формальности и не оказывало военному духовенству никакой поддержки в решении поставленных перед ним задач¹⁷.

Значимым фактором, затруднявшим работу военного духовенства, закономерно стала деформация психики военнослужащих в ходе долговременных боевых действий. Солдаты и офицеры регулярно наблюдали за убийством других людей, сами лишали врагов жизни, сталкивались с угрозой собственной смерти в бою. Наблюдение за жизнью переполненных ранеными госпиталей и страданиями мирного населения также налагали отпечаток на их души. Происходил слом привычной системы ценностей и связанных с ними моделей поведения. Его формы, однозначно осуждавшиеся в период мирной жизни (например, готовность без раздумий причинить боль другому человеку или убить его), на войне лишь приветствовались. Более того, зачастую пренебрежение нормами морали являлось гарантией выживания. Одних военнослужащих высокая вероятность смерти подталкивала к более тесному общению с церковью, а другие делали выбор в пользу разрыва с христианской традицией. В ре-

16 *Котков В. М.* Георгий Шавельский — протопресвитер армии и флота Российской империи. С. 55.

17 *Емельянов С. Н.* Новые вызовы и задачи: военное духовенство в годы Первой мировой и гражданской войн. С. 53.

зультате священнослужители сталкивались либо с «очерствлением» душ, признанием аморальных, греховных форм поведения нормой, либо с перманентными муками представителей паствы, для которых было невыносимо постоянно наблюдать, как нарушаются основные заповеди. При этом сами представители военного духовенства находились под серьёзным давлением (в их обязанности входили эвакуация с поля боя и утешение раненых, отпевание и захоронение погибших, общение с их семьями и т.д.) и в силу своей относительно малочисленности не могли оказать помощь каждому из нуждающихся в ней¹⁸.

Достаточно тяжёлое положение военного духовенства затрудняло стремление светских властей сохранить даже в условиях военного времени жёсткий контроль над церковью. Это проявлялось в первую очередь в появлении новых форм отчётности для священнослужителей и в достаточно жёсткой реакции на попытки духовенства из практических соображений выйти за рамки устаревших регламентов¹⁹.

В целом становится очевидным, что с началом Первой мировой войны круг обязанностей военного духовенства существенным образом расширился. Священнослужителям пришлось решать задачи, напрямую не связанные с богослужением и ведением воспитательной работы с солдатами и офицерами. Часть новых функций требовала наличия у представителей духовенства узкоспециальных навыков, которыми они чаще всего не обладали. Священнослужители участвовали в оказании первой помощи раненым, эвакуации раненых и убитых с поля боя, фактически оказывая на основе интуиции и жизненного опыта помощь военнослужащим, страдающим от посттравматического расстройства и т.д. Несмотря на это, священнослужители достаточно эффективно реагировали на вставшие перед ними вызовы. Участие клириков в работе медицинских учреждений и санитарных команд позволило поднять их авторитет среди личного состава и «военной интеллигенции», одновременно инкорпорируя военное духовенство в общность фронтовиков (его представителей перестали рассматривать как гражданских лиц или тыловиков). Большую роль в укреплении авторитета церкви на фронте

18 Циндренко Ю. П., Зеленина Т. Р. Военное духовенство на фронтах Первой мировой. С. 17, 18.

19 Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. С. 117.

сыграло также широкое вовлечение священства в организации сбора помощи для жертв войны и членов их семей. Широкое привлечение священников к реализации дидактических проектов открыло новые возможности для ведения воспитательной работы. Представители военного духовенства решали поставленные перед ними задачи как напрямую, посредством осуществления богослужебных практик, так и косвенно, в рамках ведения воспитательной и просветительской работы, организации благотворительной деятельности и помощи медицинскому персоналу. Их практика включала в себя не только проведение личных бесед и коллективных лекций и наставлений, но также контроль над содержимым библиотек, активное вовлечение «проблемных» военнослужащих в богослужебный процесс и т.д.

Эффективность работы военного духовенства снижало не методическое несовершенство используемых священниками практик, а, скорее, жёсткий контроль со стороны военной бюрократии, дефицит кадров, проблемы с материальным обеспечением и отсутствие у командования в предвоенные годы адекватного понимания роли духовенства в рамках грядущего конфликта.

Вероятнее всего, рассчитывая на скоротечность войны между Антантой и центральными державами, военное руководство России недооценивало масштабы задач, которые предстояло решать в ходе боевых действий военному духовенству.

Источники

Катехизис русского солдата. М.: типография К. Муратова, 1913.

Обращение протопресвитера Г. Шавельского на имя Ю. Н. Данилова // РГВИА. Ф. 2044. Оп. 1. Д. 26. Л. 2–2 об.

Руководственные указания духовенству действующей армии. 2-е изд. Петроград: Электро-типография Б. Рабиновича, 1916.

Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Нью-Йорк: изд. им. Чехова, 1954.

Литература

Абрамов А. П., Емельянов С. Н. Взаимоотношения военного духовенства и офицеров русской армии и флота в XIX — начале XX веков // Известия Юго-Западного государственного университета. 2012. № 5 (44). Ч. 1. С. 204–207.

- Байдаков А. В.* История становления и развития организационной структуры православного духовенства в Вооруженных Силах Российского государства // ЖМП. 2005. № 6. С. 66–81.
- Емельянов С. Н.* Новые вызовы и задачи: военное духовенство в годы Первой мировой и гражданской войн // Вестник ЛГУ. 2015. Т. 4. № 2. С. 51–60.
- Иванов В. П.* Становление и развитие системы религиозного воспитания военнослужащих русской армии (XVIII — начало XX века). М.: Институт экономики и культуры, 2013.
- Котков В. М.* Георгий Шавельский — протопресвитер армии и флота Российской империи // Военно-исторический журнал. 2015. № 5. С. 53–57.
- Котков В. М.* Материалы РГИА (Санкт-Петербург) об участии военного духовенства Российской империи в Первой мировой войне // Общество. Среда. Развитие. 2018. № 4 (49). С. 88–98.
- Сенин А. С.* Армейское духовенство в России в Первую мировую войну // ВИ. 1989. № 10. С. 163–170.
- Старостенко Э. В.* Мобилизация и деятельность православного военного духовенства на территории Беларуси в годы Первой мировой войны (август 1914 — февраль 1917 гг.) // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А: Гуманитарные науки. 2018. № 9. С. 59–63.
- Циндренко Ю. П., Зеленина Т. Р.* Военное духовенство на фронтах первой мировой // Общество, государство, право. 2014. № 4. С. 1–24.

The Tasks of the Military Clergy during the Period of Hostilities in the First World War and Methods for Solving them

Priest Georgiy Bezik

PhD of Military Sciences

Church of St. Andrey Rublyov, Priest

2, Ramenki str., Moscow, 119607, Russia

Ss. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies, Doctoral Student

4/2-1, Pyatnitskaya str., Moscow, 115035, Russia

bezikgeorgii@mail.ru

For citation: Bezik Georgiy, priest. "The Tasks of the Military Clergy during the Period of Hostilities in the First World War and Methods for Solving them". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 216–228 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.009

Abstract. The presented research is devoted to the study of the problems faced by the military clergy of Russia during the First World War, and methods for solving them. The purpose of the work is to assess the functionality of the military clergy in the structure of the army of im-

perial Russia in the designated chronological and situational framework. The research methodology is based on a combination of structural, system and comparative analysis. The author comes to the conclusion that with the beginning of hostilities, the list of duties of the military clergy has significantly expanded. The clergy were forced to solve tasks that went beyond the established regulations and required special training, including those related to providing medical care and evacuating the wounded. On the eve of the war, the command most likely failed to adequately assess the tasks facing the military clergy in the upcoming conflict. As a result, the clergy had to develop a method of service directly during the fighting. In general, representatives of the military clergy effectively solved the tasks assigned to them. However, the effectiveness of their work was reduced by such factors as the presence of bureaucratic barriers, restriction of rights in favor of higher-ranking officers, and military-administrative subordination to front-line supplies.

Keywords: military clergy, World War I, combat operations, tasks, methods of solution, regimental priests, field priests, hospital priests.

References

- Abramov A. P., Emel'janov S. N.* (2012) "Vzaimootnosheniya voennogo duhovenstva i oficerov russkoj armii i flota v XIX — nachale XX vekov" ["Relations between the Military Clergy and Officers of the Russian Army and Navy in the 19th — Early 20th Centuries"]. *Izvestija Jugo-Zapadnogo gosudarstvennogo universiteta*, no 5 (44), part 1, pp. 204–207 (in Russian).
- Bajdakov A. V.* (2003) "Istorija stanovlenija i razvitija organizacionnoj struktury pravoslavnogo duhovenstva v Vooruzhennyh Silah Rossijskogo gosudarstva" ["The History of the Formation and Development of the Organizational Structure of the Orthodox Clergy in the Armed Forces of the Russian State"]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, no 6, pp. 66–81 (in Russian).
- Cindrenko Ju. P., Zelenina T. R.* (2014) "Voennoe duhovenstvo na frontah pervoj mirovoj" ["Military Clergy on the Fronts of the First World War"]. *Obshchestvo, gosudarstvo, parvo*, no 4, pp. 1–24 (in Russian).
- Emel'janov S. N.* (2015) "Novye vyzovy i zadachi: voennoe duhovenstvo v gody Pervoj mirovoj i grazhdanskoj vojn" ["New Challenges and Tasks: the Military Clergy during the First World War and the Civil War"]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina*, Vol. 4, no 2, pp. 51–60 (in Russian).
- Ivanov V. P.* (2013) "Stanovlenie i razvitie sistemy religioznogo vospitanija voennosluzhashchih russkoj armii (XVIII — nachalo XX veka)" ["Formation and Development of the System of Religious Education of Servicemen of the Russian Army (XVIII — Early XX Centuries)"]. Moscow: Institut jekonomiki i kul'tury (in Russian).
- Kotkov V. M.* (2015) "Georgij Shavel'skij — protopresviter armii i flota Rossijskoj imperii" ["Georgy Shavel'sky — Protopresbyter of the Army and Navy of the Russian Empire"]. *Voенно-istoricheskij zhurnal*, no 5, pp. 53–57 (in Russian).
- Kotkov V. M.* (2018) "Materialy RGIA (Sankt-Peterburg) ob uchastii voennogo duhovenstva Rossijskoj imperii v Pervoj mirovoj vojne" ["Materials RGIA (St. Petersburg) on the

- Participation of the Military Clergy of the Russian Empire in the First World War”]. *Obshhestvo. Sreda. Razvitie*, no 4 (49), pp. 88–98 (in Russian).
- Senin A. S. (1989) “Armejskoe duhovenstvo v Rossii v Pervuju mirovuju vojnu” [“Army Clergy in Russia during the First World War”]. *Voprosy istorii*, no 10, pp. 163–170 (in Russian).
- Shavel’skij G. I. (1954) *Vospominanija poslednego protopresvitera russskoj armii i flota [Memoirs of the Last Protopresbyter of the Russian Army and Navy]*. New York: Izdatel’stvo im. Chehova (in Russian).
- Starostenko Je. V. (2018) “Mobilizacija i dejatel’nost’ pravoslavnogo voennogo duhovenstva na territorii Belarusi v gody Pervoj mirovoj vojny (avgust 1914 — fevral’ 1917 gg.)” [“The Mobilization and Activities of the Orthodox Military Clergy in Belarus during the First World War (August 1914 — February 1917)”]. *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. A: Gumanitarnye nauki*, no 9, pp. 59–63 (in Russian).

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ: НОВЕЙШИЙ ПЕРИОД

КАДРОВЫЙ СОСТАВ МОСКОВСКОЙ ЕПАРХИИ С 1945 ПО 1961 ГОД

Артём Александрович Копылов

магистр истории
аспирант ОЦАД им. св. равноап. Кирилла и Мефодия
115035, Москва, Пятницкая улица, 4/2
copyartyom@yandex.ru

Для цитирования: *Копылов А. А.* Кадровый состав Московской епархии с 1945 по 1961 год // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 229–244. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.010

Аннотация

УДК 281.93 (261.7) (316.354.2)

В статье изучается духовенство как социальная группа в условиях советского общества в середине XX в. На основе делопроизводства уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Москве и Московской области А. А. Трушина, документов личного происхождения, исторической литературы дана характеристика священнослужителей по таким критериям, как возраст к моменту хиротонии, образование, национальность и др. Для исследования произведены сбор и анализ сведений по максимально возможному количеству клириков епархии. В составленной автором статьи базе данных содержатся сведения о 356 священнослужителях, которые несли послушание в Московской епархии. Показана передача богослужебных традиций от священников, рукоположенных до революции 1917 г., новому поколению.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, патриарх Алексий I (Симанский), Московская епархия, духовенство, социальная группа.

Введение

Изучению истории религиозной жизни в СССР уделено немало исследований. В настоящее время большой интерес представляет анализ положения и деятельности Русской Православной Церкви на региональном уровне. В середине XX в. происходит смена поколений священнослужителей: на смену клирикам, которые начинали служение до революции, приходит новое поколение, воспитанное в условиях советского государства. В настоящей статье даны обобщённые сведения по священнослужителям, которые несли послушание в Московской епархии в 1945–1961 гг., и дана их характеристика как социальной группы.

Большинство монографий и статей о середине XX в. посвящено церковно-государственным отношениям на высшем уровне (Совет по делам Русской Православной Церкви — Московская Патриархия)¹. Изучение истории таких взаимоотношений на микроуровне представлено на примере взаимодействия по линии «уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви — приходы»². Существуют исследования по истории отдельно взятых храмов и биографиям известных священнослужителей³ столичной епархии. В них

- 1 *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001; *Марченко А. Н., прот.* Религиозная политика советского государства в годы правления Н. С. Хрущёва и её влияние на церковную жизнь в СССР. М., 2010; *Одинцов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК (СМ) СССР и Московская Патриархия: эпоха взаимодействия и противодействия. 1943–1965 гг. СПб., 2013; *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995; *Роккуччи А.* Сталин и Патриарх: Православная церковь и советская власть, 1917–1958. М., 2016; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999.
- 2 *Гераськин Ю. В.* Взаимоотношения Русской Православной Церкви, общества и власти в конце 30-х — 1991 гг. (на материалах областей Центральной России). Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. М., 2008; *Он же.* Приходское управление Русской православной церкви в XX в. // ВИ. 2009. № 2. С.147–155; *Елсуков А.В.* Приходские организации РПЦ в 1945–1964 гг.: религиозная и гражданская деятельность (на материалах г. Москвы и Московской области): диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. Шуя, 2012; *Федоренко С. А.* Религиозная жизнь послевоенного Ленинграда в 1945–1982 гг. URL: <http://ext.spb.ru/2011-03-29-09-03-14/122-raznoe/2916--1945-1982-.html>.
- 3 *Голубцов С., протодиак.* Протопресвитер Николай Федорович Колчицкий, настоятель Московского Богоявленского собора в Елохове. Жизнь, деятельность проповеди,

показаны основные вехи истории храмов, приходов, биографических сведениях о клириках, однако отсутствуют обобщения относительно всех клириков конкретной епархии.

В настоящей статье предпринимается попытка на основе делопроизводства уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви по Москве и Московской области А. А. Трушина воссоздать коллективный портрет духовенства Московской епархии в 1945–1961 гг.

Источниками для исследования послужили материалы делопроизводства уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви по Москве и Московской области А. А. Трушина, которые хранятся Центральном государственном архиве Московской области⁴. Копии данных дел есть в Государственном архиве Российской Федерации. Отчёты направлялись уполномоченным ежеквартально с 1945 по 1953 г., затем до 1958 г. периодизация шла по полугодиям, а с 1959 г. отчёты стали ежегодными.

Для составления характеристики духовенства как социальной группы были привлечены документы, хранящиеся в ЦГАМО, в фонде 7383, в описи 6 «Личные дела священнослужителей»⁵. В них содержатся регистрационные карточки, автобиографии и другие данные по священнослужителям. В каждом конкретном случае можно получить частичные сведения о времени и месте рождения, социальном происхождении, образовании, семейном положении и иных особенностях служивших клириков.

В воспоминаниях священнослужителей и мирян, которые жили в то время, представлены различные сведения о Церкви⁶, священ-

и богослужение при нем. М., 2004; *Он же*. Храм преподобного Пимена Великого в Москве. М., 1997; *Он же*. Церковная Московия в 1935–1965 годах // Церковно-исторический вестник. 2004. № 11. С. 4–71; *Любартович В. А., Юхименко Е. М.* Собор Богоявления в Елохове: История храма и прихода. М., 2004; *Моисеев А., прот.* Казанский храм в Коломенском. История и современность. М., 2015.

4 ЦГАМО. Ф. 7383 (Уполномоченный Совета по делам религий при СНК/СМ СССР). Оп. 1. Д. 1–71. (Информационные отчеты, справки, переписка Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви).

5 ЦГАМО. Ф. 7383 (Уполномоченный Совета по делам религий при СНК/СМ СССР). Оп. 1. Д. 6 (Личные дела священнослужителей).

6 *Винников В., прот.* Я поверил от рожденья в Богородицын покров. М., 2000; *Краснов-Левитин А.Э.* Воспоминания. Тель-Авив, 1979–1980; *Мень А., прот.* О себе... (Воспоминания, интервью, беседы, письма). М., 2007; *Питирим (Нечаев), митр.* Русь уходящая: рассказы митрополита Питирима. М., 2007; *Соколова Н. Н.* Под кровом Всевышнего. М., 2012.

никах и диаконах эпохи, положение Церкви в советском государстве, особенности взаимоотношений внутри церковного организма.

При обработке данных были задействованы все характеристики, которые можно почерпнуть из имеющегося материала, а также максимально возможные сведения о духовенстве. В основе подсчетов лежит составленная автором статьи база данных по имеющемуся в его распоряжении источниковому материалу.

1. Духовенство согласно марксистской стратификации общества

Духовенство как социальная группа занимало определённое место внутри общества. До революции 1917 г. оно было, по мнению Б. Н. Миронова, юридически оформленной стратой. В течение XVIII в. оно представляло сословие, которое к концу XIX века «превратилось во второе свободное»⁷ наравне с дворянством. Историк, описывая положение социальной группы, считает, что в начале XX в. происходит «постепенное превращение белого духовенства из сословия в профессию»⁸. Однозначно этого утверждать нельзя, поскольку юридически духовенство продолжало оставаться сословием до революции 1917 г.

В советском обществе начинает использоваться марксистское понимание социальной стратификации. В основе подхода лежала классовая структура деления. Общество, согласно этому подходу, состояло из рабочих, колхозного крестьянства и социальной прослойки — интеллигенции⁹. Данный тезис был закреплён в кратком курсе ЦК ВКП(б) и использовался большинством советских исследователей для выделения особенностей страны Советов¹⁰. До 1936 г. духовенство находилось на правах лишенцев, то есть лиц, которые не имели избирательных прав (это название было неофициальным, однако имело хождение в обществе). Священнослужители являлись классово чуждой социальной группой для советской власти¹¹.

7 *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX века). СПб., 2003. С. 103.

8 Там же. С. 107.

9 *Голенкова З. Т., Игитханян Е. Д.* Социология в России. М., 1996. С. 266.

10 Там же.

11 *Фицпатрик Ш.* «Приписывание к классу» как система социальной идентификации // Американская русистика: веки историографии последних лет Советского периода: антология. Самара, 2001. С. 134.

Согласно государственной идеологии, служители Церкви как эксплуататорский класс ставились как бы вне общества и должны были со временем исчезнуть. При этом клирики продолжали оставаться частью общества как обычные граждане. По Конституции 1936 г. клирики и их дети *de jure* уравнивались в правах с другими гражданами СССР и имели права и обязанности, оформленные законодательно¹². Данное изменение, однако, носило формальный характер. «Оттенок сословности просматривался и в “генеалогическом” подходе, обуславливавшем “истинную” классовую принадлежность человека его происхождением, а не классовым положением»¹³, — отмечает Ш. Фицпатрик. По её мнению, сложившиеся в 1920–1930-е гг. и существовавшие в дальнейшем социальные группы советского общества необходимо называть «советскими сословиями»¹⁴.

В российской историографии данный тезис не был детально изучен. Говорить о том, каким было социальное деление, можно в условиях определённой парадигмы или теории, поэтому делить общество Советского Союза на «советские» сословия неверно. С. Г. Кордонский в своей монографии со ссылкой на С. А. Красильникова относит священнослужителей рассматриваемой эпохи к маргинальной социальной группе советского социума¹⁵. Для марксистского общества духовенство являлось классовым врагом и социальной группой, хотя и состоящей из лиц «свободных профессий», но идеологически обречённой на исчезновение.

2. Количественный аспект

Обратимся к рассмотрению духовенства в середине XX в. На начало второго квартала 1945 г. в Московской епархии было 4 епископа, 252 священника и 42 диакона. Максимальное количество священнослужителей за один год было зафиксировано А. А. Трушиным в начале

12 Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (1936) // История советской Конституции (в документах). 1917–1956. М., 1957. С. 726.

13 Фицпатрик Ш. «Приписывание к классу» как система социальной идентификации. С. 133–151.

14 Фицпатрик Ш. Срывайте маски! Идентичность и самозванство в России XX века. М., 2011. С. 88.

15 Там же. С. 47.

1958 г.: 503 человека (4 епископа, 390 священников, 109 диаконов)¹⁶. Среднее число зарегистрированных священнослужителей в год за период с 1945 по 1961 г. составило по подсчётам автора статьи 418 человек.

По состоянию на 1959 г., когда была проведена всесоюзная перепись населения, духовенство составляло не более 0,006%¹⁷ от всего населения СССР. На начало 1959 г. в Московской епархии служило 499 человек (4 епископа, 388 священников и 107 диаконов)¹⁸, то есть 3,8% всех клириков, зарегистрированных в СССР. К сожалению, проследить количество православных верующих на одного священника не представляется возможным, поскольку данной графы в переписи не существовало, ибо формально страна Советов считалась атеистическим государством.

Смены и переводы священнослужителей, которые происходили в советское время, непростые отношения с Советом по делам Русской Православной Церкви в лице уполномоченного А. А. Трушина — вот малая толика фактов, которые влияли на кадровый состав Московской епархии и её численность.

Рост числа священнослужителей наблюдается с 1945 по 1949 г. и с 1952 по 1958 г. Если в начале 1945 г. было 300 зарегистрированных священнослужителей¹², то в 1949 г. количество составило 453 человека¹³. Несмотря на увеличение числа священнослужителей во второй половине 1940-х гг., прирост происходил, по большей части, за счёт перевода клириков из других епархий и назначений из заштатного положения. Максимальное количество клириков в середине XX в. было зафиксировано Трушиным в начале 1958 г.: 503 человека (включая четырёх архиереев)¹⁴.

Причины этих изменений были различны. Естественными из них являются смерть престарелых священнослужителей и рукоположение новых. Косвенными можно назвать перевод клириков на новые места внутри епархии (что не влекло изменений) и в пределах всей Церкви, переводы за границу в качестве командированного от Патриархии духовенства. Снятие с регистрации уполномоченным Советом по делам Русской Православной Церкви являлось одним

16 Информационный отчет А. А. Трушина за 1 полугодие 1958 года // ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 44. Л. 96.

17 Подсчёты автора статьи.

18 Информационный отчет А. А. Трушина за 1 квартал 1945 года // ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 47. Л. 66.

из главных инструментов давления советского чиновника на Церковь.

Уход священнослужителей за штат был весьма противоречивым явлением: с одной стороны, он мог быть связан со старостью клириков, служивших в епархии, снятием с регистрации, трудностями обложения подоходным налогом¹⁹ или иными причинами. С другой стороны, данная мера применялась высшей церковной властью к клирикам, нарушавшим элементарные канонические правила и предписания. Уполномоченный Совета А. А. Трушин в числе причин увольнения клириков за штат называет «... пьянство, сожительствование с посторонними женщинами и т.п.»²⁰. Священник Иоанн Крестьянкин был снят с должности в связи с нежеланием сотрудничать с НКВД–МГБ и из-за своей активной проповеднической деятельности²¹, хотя официально ему было предъявлено обвинение по статье 58 Уголовного Кодекса РСФСР «контрреволюционная деятельность».

При составлении общей базы данных священнослужителей Московской епархии была найдена информация о 356 служивших клириках. Материалов о количестве незарегистрированных клириков найти невозможно, поскольку уполномоченный вёл учёт только зарегистрированных священнослужителей. Современники упоминают о том, что в церквях Москвы, в том числе кафедральном соборе Богоявления в Елохове, служили лишённые регистрации священники и диаконы²², пользовавшиеся протекцией управляющего делами Патриархии, настоятеля Елоховского кафедрального собора протоиерея Н. Колчицкого или других священнослужителей, которые допускали к служению незарегистрированных клириков.

3. Возрастной состав

Рассмотрим теперь возрастной состав священнослужителей, время посвящения в сан, социальное происхождение, образование, национальность. Указанные сведения можно найти в личных делах, сформированных уполномоченным. В отчётах А. А. Трушина при харак-

19 Информационный отчет А. А. Трушина за 1 квартал 1949 года // ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 10. Л. 138.

20 Информационные доклады А. А. Трушина // ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 32. Л. 138.

21 *Правдолюбов С., прот.* Архимандрит Иоанн (Крестьянкин) // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 414.

22 *Питирим (Нечаев), митр.* Русь уходящая. С. 111.

теристике духовенства возраст священнослужителей являлся одним из главных пунктов изучения. Точных сведений о возрастном составе на 1945 г. в документах найти не удалось. Подробная информация по данному вопросу фиксируется А. А. Трушиным впервые в отчёте за первый квартал 1946 г.²³ С 1947 г. возраст приводится по трём возрастным промежуткам: до 40 лет, от 41 до 55 лет, от 55 лет и старше²⁴. Исходя из этого в епархии служили соответственно 56, 91 и 197 человек. Престарелые клирики были людьми ещё дореволюционного рукоположения. Омоложение кадров активно стало происходить в 1950-е гг.

Вопрос возраста при хиротонии всегда был важным для священнослужителей. Рукоположение новых клириков проходило в молодые годы, хотя канонический возраст для диаконской хиротонии — 25 лет, для священнической — 30 лет. Рукоположение лиц после 60 лет имело место, хотя было скорее исключением. Как правило, посвящали в сан студентов и выпускников духовных школ, которые были моложе канонического возраста. Такая практика способствовала омоложению кадрового состава, а также замещению свободных мест на приходах, ибо этот вопрос оставался наиболее злободневным в советское время. Всего из клириков, о которых были найдены сведения, в возрасте до 30 лет было рукоположено 193 человека²⁵ (из них трое в возрасте до 20 лет), 77 человек приняли сан в зрелом возрасте (старше 40 лет), 257 человек были рукоположены при патриархе Алексии. Новое поколение шло на смену престарелым клирикам, рукоположенным до революции. С предреволюционных времён служили 85 человек. Некоторые клирики были рукоположены в сан диакона до 1945 г., служили в этом сане и работали даже на светских работах, а затем приняли сан священника в 1950-е гг.

Хиротонии в Московской епархии совершались как патриархом Алексием, так и викарными архиереями. В середине XX в. в среднем в год рукополагали 12 человек. Больше всего хиротоний было совершено в 1956 г. — 26, менее всего в 1953 г. — 5.

Ю. В. Гераськин указывает, что «главной в деятельности нового поколения священников была энергичная административно-хозяй-

23 Информационные доклады, справки А. А. Трушина за 1 квартал 1946 года // ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 10. Л. 90.

24 Там же.

25 Здесь и далее подсчёты автора статьи.

ственная работа»²⁶. По мнению историка, такая практика не могла привести к активизации религиозной жизни. Однако именно в это время, до знаменитого постановления Архиерейского Собора 1961 г. по вытеснению священнослужителей из управления приходом, клирики старались укрепить Церковь в сложившихся условиях.

4. Социальное происхождение

В советском обществе важной характеристикой любого человека являлось происхождение. Большинство священнослужителей идентифицировали себя выходцами из семей священно- и церковнослужителей (причётников) — 130 человек. Были священнослужители, которые позиционировали себя как дети ремесленников. Такие сведения имеются у болгарских подданных, служивших в храме Успения в Гончарах, который являлся подворьем Поместной Церкви. Представители основной социальной группы советского общества — рабочие и крестьяне, указывавшие иногда такие подкатегории, как колхозные крестьяне, бедняки и другие, — также принимали сан. Причины, побуждавшие их к этому, у каждого были свои. Из данных социальных групп происходила треть всего духовенства. Некоторые клирики могли иметь родственников из духовного сословия во втором или третьем поколении: например, их родители были выходцами из церковных семей, но сами не служили в Церкви, а выбирали себе другие занятия. Однако проследить данные связи весьма трудно, почти невозможно. Некоторые клирики сознательно не указывали в своих анкетах информацию о происхождении. Часть из них не писали прямо, что родители были из духовной среды, а указывал, что происходили «из служащих»²⁷.

6. Образовательный уровень духовенства

Образовательный уровень клириков был невысоким. Базовое школьное образование имелось практически у всех клириков. Священнослужители, которые родились при советской власти, закончили минимум 5 классов образовательной школы (чаще встречаются те, кто окончил

26 Герадькин Ю. В. Приходское управление Русской православной церкви в XX в. С. 149.

27 Например, священник Глеб Афанасьев, священник Иоаким Васякин, священник Георгий Кондратьев и другие, всего 25 человек.

7–11 классов). Количество священнослужителей, имевших среднее специальное образование (лица рабочих профессий), является относительно небольшим. Среди клириков имелись выпускники училищ (например, священник Павел Альбовский закончил военное училище, священник Михаил Фарковец — военно-медицинское), техникумы (например, священник Владимир Гонтар закончил железнодорожный техникум, священник Н. Юшкин — электромеханический).

Лиц с высшим образованием А. А. Трушин совместно с военными комиссариатами, милицией и другими советскими инстанциями стремились не допустить в духовные учебные заведения. Однако среди священнослужителей есть врачи (священник Василий Серебренников, отец которого сам был медиком, священник Михаил Фарковец); юристы (игумен Иеремия (Лебедев)), педагоги (протоиерей Александр Ветелев) и другие. Двое (священник Александр Ветелев и священник Михаил Воскресенский) имели по два высших образования. К сожалению, соотнести уровень образования священнослужителей с аналогичным показателем у жителей Москвы и Московской области невозможно ввиду отсутствия сведений по данному вопросу.

Что касается духовного образования, то большинство священнослужителей после войны окончило вновь открытые семинарии, уровень образования в которых снизился по сравнению с дореволюционным. Три человека из 87 по окончании Московской духовной академии получили степень кандидата богословия (священник Пётр Деревянко, священник Николай Кондратюк, иеромонах Серафим Орлов).

В 1951 г. по ходатайству Патриарха Алексия в московских духовных школах для подготовки клириков, кроме очного сектора обучения, был открыт заочный, до этого существовавший только в Ленинградской духовной семинарии и академии²⁸, что позволило пополнить кадровый состав клириками, которые параллельно несли служение и получали образование.

7. Национальная принадлежность

Особенное внимание А. А. Трушин обращал на национальную принадлежность священнослужителей. Лица из числа различных наци-

ональных меньшинств, поступавшие на обучение в духовную школу и оканчивавшие её, имели возможность служить в Московской епархии наравне с представителями трёх основных славянских народов СССР (русскими, украинцами и белорусами). Так, в епархии несли служение чувашаи, мордвины, марийцы.

Болгарские подданные служили в церкви Успения в Гончарах, которое было Болгарским подворьем. Взаимоотношения между Поместными Православными Церквями сильно определялись тем, что Московская Патриархия поддерживала Болгарскую Православную Церковь и посредничала при урегулировании с Константинопольским Патриархатом вопросов о снятии схизмы с Болгарского Экзархата и получения автокефалии в 1945 г.²⁹.

Для советского государства важно было показать свободу вероисповедания в социалистическом государстве. Для этого иностранным делегациям часто показывали представителей Московской епархии. Предварительно председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов или его помощники инструктировали духовенство по тем или иным вопросам.

Заключение

Духовенство Московской епархии в середине XX в. являлось социальной группой, чуждой социалистическому обществу, согласно марксистской идеологии. Если в начале столетия оно было сословием, законодательно зарегистрированным в государстве, то в советское время клирики, являясь по факту частью общества, формально находились вне классовой стратификации.

В середине XX в. происходило омоложение кадрового состава: появлялись священнослужители, получившие воспитание и образование в условиях социалистического государства. Эти клирики принадлежали к разным слоям общества. Наследование мест служения потомками священно- или церковнослужителей не происходило, клирик ставился на приход приказом священноначалия.

Образовательный уровень духовенства был невысоким по сравнению с дореволюционным периодом. Большинство новых священнослужителей окончили как минимум образовательную школу и ка-

29 Шкаровский М. В. Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е – 1950-е гг.). М., 2019. С. 146.

кое-либо духовное учебное заведение, которое давало возможность получить место на приходе, однако знания, полученные в них, были ниже, чем до революции. Выпускники московских духовных школ стремились остаться в столичной епархии. Немало представителей духовенства с Украины окончили вначале Одесскую духовную семинарию, а затем Московскую духовную академию. Поскольку в Московской епархии было немало вакантных мест, выпускники Московской духовной академии оставались здесь служить.

Новое поколение духовенства продолжало традиции дореволюционного служения благодаря преемству у старшего поколения клириков, рукоположенных до революции. Священнослужители Московской епархии были примером, который советское государство демонстрировало мировому сообществу как реализацию свободы совести в условиях социалистического государства.

Архивные документы

- ЦГАМО. Ф. 7383 (Уполномоченный Совета по делам религий при СНК/СМ СССР). Оп. 1. Д. 1–71 (Информационные отчеты, справки, переписка Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви).
- ЦГАМО. Ф. 7383 (Уполномоченный Совета по делам религий при СНК/СМ СССР). Оп. 6. Д. 10–25 (Личные дела священнослужителей).

Источники

- Винников В., прот.* Я поверил от рожденья в Богородицын покров. М.: РУСАКИ, 2000.
- Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (1936) // История советской Конституции (в документах). 1917–1956. М.: Госюриздат, 1957. С. 726.
- Краснов-Левитин А. Э.* Воспоминания. Тель-Авив: [Б. и.], 1979–1980.
- Мень А., прот.* О себе... (Воспоминания, интервью, беседы, письма). М.: Жизнь с Богом, 2007.
- Питирим (Нечаев), митр.* Русь уходящая: рассказы митрополита Питирима. М.: [Б. и.], 2007.
- Соколова Н. Н.* Под кровом Всевышнего, М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2012.

Литература

- Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М.: Институт Российской истории РАН, 2001.
- Гераськин Ю.В.* Взаимоотношения Русской Православной Церкви, общества и власти в конце 30-х — 1991 гг. (на материалах областей Центральной России): диссертация на соискание степени доктора исторических наук. М., 2008.
- Гераськин Ю.В.* Приходское управление Русской православной церкви в XX в. // *ВИ.* 2009. № 2. С. 147–155.
- Голенкова З. Т., Игитханян Е. Д.* Социология в России. М.: изд. Института социологии РАН, 1996.
- Голубцов С., протодиак.* Протопресвитер Николай Фёдорович Колчицкий, настоятель Московского Богоявленского собора в Елохове. Жизнь, деятельность проповеди, и богослужение при нём. М.: Мартис-Пресс, 2004.
- Голубцов С., протодиак.* Храм преподобного Пимена Великого в Москве. М.: изд. Православного братства Споручницы грешных, 1997.
- Голубцов С., протодиак.* Церковная Московия в 1935–1965 годах // *Церковно-исторический вестник.* М., 2004. № 11. С. 4–71.
- Елсуков А. В.* Приходские организации РПЦ в 1945–1964 гг.: религиозная и гражданская деятельность (на материалах г. Москвы и Московской области): диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. Шуя, 2012.
- Любартович В.А., Юхименко Е.М.* Собор Богоявления в Елохове: История храма и прихода. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2004.
- Марченко А.Н., прот.* Религиозная политика советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М.: изд. Крутицкого монастыря, 2010.
- Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX века). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- Моисеев А., прот.* Казанский храм в Коломенском. История и современность. М.: [Б. и.], 2015.
- Одинцов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК (СМ) СССР и Московская Патриархия: эпоха взаимодействия и противодействия. 1943–1965 гг. СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2013.
- Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
- Правдолюбов С., прот.* Архимандрит Иоанн (Крестьянкин) // *ПЭ.* 2010. Т. 23. С. 413–415.
- Роккуччи А.* Сталин и Патриарх: Православная церковь и советская власть, 1917–1958. М.: РОССПЭН, 2016.
- Федоренко С. А.* Религиозная жизнь послевоенного Ленинграда в 1945 — 1982 гг. [Электронный ресурс] URL. <http://ext.spb.ru/2011-03-29-09-03-14/122-gaznoe/2916--1945-1982-.html> (дата обращения: 13.11.2019 г.)

- Фицпатрик Ш. «Приписывание к классу» как система социальной идентификации // Американская русистика: вехи историографии последних лет Советского периода: антология. Самара: изд. Самарского университета, 2001. С. 133–151.
- Фицпатрик Ш. Срывайте маски! Идентичность и самозванство в России XX века. М.: РОССПЭН, 2011.
- Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М.: ИРО-XX, 1999.
- Шкаровский М. В. Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.). М.: Познание, 2019.
- Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М.: изд. Крутицкого монастыря, 1999.

Collective of Clergy in Moscow Diocese in 1945–1961

Artem A. Kopylov

Master of History

PhD Student in Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

4/2 Pyatnitskaya str. Moscow 115035 Russian Federation

kopyartyom@yandex.ru

For citation: Kopylov, Artem A. "Collective of Clergy in Moscow Diocese in 1945–1961". *Theological Herald*. № 3 (38), 2020, pp. 229–244 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.010

Abstract. Analysis of the clergy as a social group in the Soviet society in the middle of the twentieth century is not studying in science. There is the characteristic of clergy on the basis of A. A. Trushin's documents (representative person of Soviet of the business of the Russian Orthodox Church in the Moscow region), memory lanes of clergy and historical literature. The author of the article made the data base of most famous bishops, priests and deacons of that time. There are 326 persons on the table. The characteristic consists from questions of the age, when man was ordained, nationality, education and etc. In the article it shows the transfer of traditions of serving priests who were ordained before the revolution of 1917 to a new generation.

Keywords: Russian Orthodox Church, Patriarch Alexy I (Simansky), Moscow eparchy, clergy, social group.

References

- Chumachenko T. A. (1999) *Gosudarstvo, pravoslavnaia cerkov', verujushhie v 1941–1961 [The State, Orthodox Church, the Religious People in 1941–1961]*. Moscow: IRO-HH (in Russian).

- Elsukov A. V. (2012) *Prihodskie organizacii RPC v 1945–1964 gg.: religioznaja i grazhdanskaja dejatel'nost' (na materialah g. Moskvy i Moskovskoj oblasti). Dissertacija na soiskanie stepeni kandidata istoricheskikh nauk [The Church Organizations of Russian Orthodox Church in 1945–1964: Religious and Citizen Business (on Materials of Moscow Region). PhD Thesis in History]*. Shuya, 2012 (in Russian).
- Fedorenko S. A. *Religioznaja zhizn' poslevoennogo Leningrada v 1945–1982 gg. [Religious Life of Post-war Leningrad in 1945–1982]*, available at: <http://ext.spb.ru/2011-03-29-09-03-14/122-raznoe/2916-1945-1982-.html> (21.09.2020) (in Russian).
- Ficpatrick Sh. (2001) “‘Pripisyvanie k klassu' kak sistema social'noj identifikacii” [Class Attribution as a System of Social Identification], in *Amerikanskaja rusistika: veki istoriografii poslednih let Sovetskogo perioda: antologija [American Russian Studies: Milestones in the Historiography of the Last Years of the Soviet Period: an Anthology]*. Samara: Izd. Samarskogo universiteta, pp. 133–151 (in Russian).
- Ficpatrick Sh. (2011) *Sryvajte maski! Identichnost' i samozvanstvo v Rossii XX veka [Peel off Masks!: Identity and Imposture in XXth Century in Russia]*. Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Geras'kin Ju.V. (2008) *Vzaimootnosheniya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, obshhestva i vlasti v konce 30^h–1991 gg. (na materialah oblastej Central'noj Rossii). Dissertacija na soiskanie stepeni doktora istoricheskikh nauk [Relationship between Russian Church and society in the end 1930th–1991 (on materials of Central region of Russia). PhD Thesis in History]*. Moscow (in Russian).
- Geras'kin Ju. V. (2009) “Prihodskoe upravlenie Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v XX v.” [Parish administration of the Russian Orthodox Church in XXth century]. *Voprosy Istorii*, no. 2, pp. 147–155 (in Russian).
- Golenkova Z. T., Igithanjan E. D. (1996) *Sociologija v Rossii [Sociology in Russia]*. Moscow: Izdatel'stvo instituta sociologii RAN (in Russian)
- Golubtsov S. (1997) *Hram prepodobnogo Pimena Velikogo v Moskve [The Church of Pimen the Great in Moscow]*. Moscow: Izdatel'stvo Pravoslavnogo bratstva Sporuchnicy greshnyh (in Russian)
- Golubtsov S. (2004) “Cerkovnaja Moskoviya v 1935–1965 godah” [“Orthodox Moscow in 1935–1965”]. *Cerkovno-istoricheskij vestnik*, no. 11, pp. 4–71 (in Russian).
- Golubtsov S. (2004). *Protopresviter Nikolaj Fjodorovich Kolchickij, nastojatel' Moskovskogo Bogojavlenskogo sobora v Elobove. Zhizn', dejatel'nost', propovedi, i bogoslužhenie pri njom [Protopresbyter Nikolai Fyodorovich Kolchitsky, Rector of the Moscow Epiphany Cathedral in Elokhov. Life, activities, sermons, and worship in it]*. Moscow: Martis-Press (in Russian).
- Kordonskij S. G. (2008) *Soslovnaja struktura postsovetskoj Rossii [Class Structure of Post-Soviet Russia]*. Moscow: Institut Fonda “Obshhestvennoe mnenie” (in Russian).
- Ljubartovich V. A., Juhimenko E. M. (2004) *Sobor Bogojavljenja v Elobove: Istorija hrama i prihoda [Cathedral of the Epiphany in Yelokhovo: History of the Church and Parish]*. M.: Pravoslavnaia jenciklopedija (in Russian).
- Marchenko A. N. (2010) *Religioznaja politika sovetskogo gosudarstva v gody pravlenija N. S. Hrushheva i ee vlijanie na cerkovnuju zhizn' v SSSR [Religious policy of the Soviet state during the reign of Khrushchev and its impact on Church life in the USSR]*. Moscow: Izdatel'stvo Krutickogo monastyrja (in Russian).

- Mironov B. N. (2003) *Social'naja istorija Rossii perioda imperii (XVIII — nachalo XX veka)* [Social History of Russia during Period of the Empire (XVIII — Early XX Century)]. Saint-Petersburg: "Dmitrij Bulanin" (in Russian).
- Moiseev A. (2015) *Kazanskij hram v Kolomenskom. Istorija i sovremennost'* [Kazan Church in Kolomenskoye. History and modernity]. Moscow, 2015.
- Odincov M. I., Chumachenko T. A. (2013) *Sovet po delam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pri SNK (SM) SSSR i Moskovskaja Patriarhija: jepoha vzaimodejstvija i protivodejstvija. 1943–1965 gg.* [Council for The Russian Orthodox Church under the Council of People's Commissars (Council of Ministers) of the USSR and the Moscow Patriarchate: an Era of Interaction and Counteraction]. Saint-Petersburg: Rossijskoe ob'edinenie issledovatelej religii (in Russian).
- Pospelovskij D. V. (1995) *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in XXth Century]. Moscow: Respublika (in Russian).
- Pravdoljubov S. (2010) "Arhimandrit Ioann (Krest'jankin)" ["Archimandrite John (Krestyankin)"], in *Pravoslavnaja enciklopedija* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: CNC PE, vol. 23, p. 413–415 (in Russian).
- Rokkuchchi A. (2016) *Stalin i Patriarh: Pravoslavnaja cerkov' i sovetskaja vlast', 1917–1958* [Stalin and the Patriarch: the Orthodox Church and the Soviet Government, 1917–1958]. Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Shkarovskij M. V. (2019) *Konstantinopol'skaja i Russkaja Cerkvi v period velikih potrjasenij (1910-e — 1950-e gg.)* [The Russian and Constantinople Churches during the Great Upheavals (1910s–1950s)]. Moscow: Poznanie (in Russian).
- Shkarovskij M. V. (1999) *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Hrushheve (Gosudarstvenno-cerkovnye otnoshenija v SSSR v 1939–1964 gg.)* [The Russian Orthodox Church in Stalin's and Khrushchev's Period (State-Church Relationship in the USSR in 1939–1964)] Moscow: Izd. Krutickogo monastyrja (in Russian).
- Vasil'eva O. Ju. (2001) *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v politike sovetskogo gosudarstva v 1943–1948 gg.* [The Russian Orthodox Church in the Politics of the Soviet State in 1943–1948]. Moscow: Institut Rossijskoj istorii RAN (in Russian).

СОСТОЯНИЕ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ НА МОМЕНТ ПРИХОДА К ВЛАСТИ Н. С. ХРУЩЁВА

Арсен Артурович Григорян

магистр богословия
аспирант МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
esenin1992@gmail.com

Для цитирования: Григорян А. А. Состояние Армянской Апостольской Церкви на момент прихода к власти Н. С. Хрущёва // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 245–265. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.011

Аннотация

УДК 271.72 (2-674)

Цель данной статьи — описать условия, в которых Армянская Апостольская Церковь вступила в эпоху правления Н. С. Хрущёва, начавшуюся в 1953 г. По содержанию статью можно поделить на две части: в первой даются сведения о количестве приходов на территории Советского Союза и за его пределами, а также о составе армянского духовенства в СССР; во второй излагаются проблемы, существовавшие внутри Армянской Церкви, и рассматриваются их причины. Методы исследования — описание и анализ. Ценность исследования заключается в использовании ранее неопубликованных документов Государственного архива Российской Федерации и Национального архива Армении. По итогам изучения фактического материала выделяются основные проблемы Армянской Апостольской Церкви на 1953 г.: финансовый дефицит, конфликт армянских католикосатов и стремление враждующих СССР и США использовать церковь в своих политических целях.

Ключевые слова: Армянская Апостольская Церковь, Верховный Патриарх и Католикос всех армян Геворг VI (Чеорекчян), церковь и государство, дашнаки, 1953 г.

В советский период, как и в настоящее время, Армянская Апостольская Церковь состояла из двух католикосатов (Эчмиадзинского и Киликийского) и двух патриархатов (Константинопольского и Иерусалимского)¹.

В 1953 г. Эчмиадзинский католикосат включал в себя шесть епархий на территории Советского Союза (36 храмов и 75 клириков) и тринадцать епархий за пределами СССР (381 храм, 363 клирика и 714000 верующих), Киликийский католикосат состоял из пяти епархий (40 храмов, более 50 клириков и около 200 000 верующих), а Иерусалимский (15 храмов, около 30 клириков и около 15 000 верующих) и Константинопольский (40 храмов, 53 клирика и около 120 000 верующих) патриархаты представляли собой епархии особого статуса².

№	Название епархии	Центр епархии	Кол-во храмов	Кол-во клириков	Кол-во верующих
Эчмиадзинский католикосат					
СССР ³					
1.	Арагатская	г. Ереван	16	43 ⁴	
2.	Ширакская	г. Ленинакан	2	6	
3.	Грузинская	г. Тбилиси	4	11	
4.	Азербайджанская	г. Баку	3	4	
5.	Северо-Кавказская	г. Армавир	6	6 (5) ⁵	
6.	Нахичивано-Бессарабская	г. Ростов на Дону	5	6	

1 *Августин (Никитин), архим., Бозоян А. А., Юзбашян К. Н.* Армянская Апостольская Церковь // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 329–330.

2 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 77–79.

3 Там же. Л. 77.

4 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 77, где указано, что в Арагатской епархии было 44 клирика. Однако при анализе данных, приведённых в Д. 240 Оп. 3 ГАРФ на страницах 291–295, становится очевидно, что клириков было 43, а сведения были приведены некорректно из-за ошибки старшего инспектора Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР Н. И. Смирнова, который дважды посчитал священника Саркиса Вартапяна, являющего одновременно и настоятелем монастыря Хор Вирап, и храма Сурб Акоп в с. Далар Арташатского района.

5 В декабре 1953 г. священник храма в Астраханской области скончался, однако в Статистическом отчёте Совета по делам религиозных культов этот факт не был учтён.

№	Название епархии	Центр епархии	Кол-во храмов	Кол-во клириков	Кол-во верующих
Зарубежье⁶					
1.	Румынская	г. Бухарест	24	14	ок. 12000
2.	Европейская	г. Париж	35	20	ок. 100000
3.	Египетская	г. Каир	15	12	ок. 25000
4.	Болгарская	г. София	12	7	ок. 10000
5.	Иракская	г. Багдад	10	7	ок. 15000
6.	Греческая	г. Афины	10	7	ок. 12000
7.	Северо-Американская	г. Нью-Йорк	75	60	ок. 50000
8.	Калифорнийская	г. Фрезно			
9.	Южно-Американская	г. Буэнос-Айрес	20	15	ок. 50000
10.	Тегеранская	г. Тегеран	70	80	ок. 100000
11.	Тавризская	г. Тавриз			
12.	Индо-Иранская	г. Исфаган			
13.	Китайское пастырство	г. Харбин	15	8	ок. 5000
Киликийский католикосат⁷					
1.	Бейрутская	г. Бейрут	18	26	
2.	Алеппская	г. Алеппо	10	16	
3.	Дамасская	г. Дамаск	7	более 6	
4.	Кипрская	г. Никозия			
5.	Джезирская	г. Камышлис	5	6	
Константинопольский патриархат⁸					
1.	Константинопольская	г. Стамбул	40	53	ок. 120000

6 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 76; Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 78–79.

5 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // Там же. Д. 100. Л. 78.

6 Там же.

7 Там же.

8 Там же. Л. 58.

№	Название епархии	Центр епархии	Кол-во храмов	Кол-во клириков	Кол-во верующих
Иерусалимский патриархат⁹					
1.	Иерусалимская	г. Иерусалим	15	30	ок. 15000

Относительно епархий Советского Союза имеется более подробная статистика по регионам:

№	Название региона	1 янв. 1953 г. ¹⁰	1 апр. 1953 г. ¹¹	1 июля 1953 г. ¹²	1 окт. 1953 г. ¹³	1 янв. 1954 г. ¹⁴
---	------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------

Количество религиозных общин

1.	Армянская ССР	35	17	18 ¹⁵	18	18
2.	Азербайджанская ССР		3	3	3	3
3.	Грузинская ССР		4	4	4	4
4.	РСФСР:		11 ¹⁶	11 ¹⁷	11 ¹⁸	11 ¹⁹
4.1.	Астраханская обл.		1	1	1	1

9 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 78.

10 Там же. Л. 58.

11 Статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культа за I квартал 1953 г. по ф. № 1 (сводный – по СССР, по союзным республикам, краям и областям) // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 251. Л. 3–98. (На обороте страниц указано количество клириков в области).

12 Статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культа за II квартал 1953 г. по ф. № 1 (сводный – по СССР, по союзным республикам, краям и областям) // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 252. Л. 4–98. (На обороте страниц указано количество клириков в области).

13 Статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культа за III квартал 1953 г. по ф. № 1 (сводный – по СССР, по союзным республикам, краям и областям) // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 253. Л. 4–101. (На обороте страниц указано количество клириков в области).

14 Статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культа за IV квартал 1953 г. по ф. № 1 (сводный – по СССР, по союзным республикам, краям и областям) // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 254. Л. 3–101. (На обороте страниц указано количество клириков в области).

15 Открыт храм в г. Степанаване Араратской епархии трудами незарегистрированного священника Геворга Геворгяна (См.: Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 277–278).

16 10 храмов и 1 молитвенный дом.

17 10 храмов и 1 молитвенный дом.

18 10 храмов и 1 молитвенный дом.

19 11 храмов.

№	Название региона	1 янв. 1953 г.	1 апр. 1953 г.	1 июля 1953 г.	1 окт. 1953 г.	1 янв. 1954 г.
4.2.	Грозненская обл.		1	1	1	1
4.3.	Краснодарский край		2	2	2	2
4.4.	Ростовская обл.		5 ²⁰	5 ²¹	5 ²²	5 ²³
4.5.	Северо-Осетинская АССР		1	1	1	1
4.6.	Ставропольский край		1	1	1	1
	Итого		35	36	36	36

№	Название региона	1 янв. 1953 г.	1 апр. 1953 г.	1 июля 1953 г.	1 окт. 1953 г.	1 янв. 1954 г.
---	------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------

Количество клириков

1.	Армянская ССР	48	26 ²⁴	34 ²⁵	34 ²⁶	49 ²⁷
2.	Азербайджанская ССР		3 ²⁸	3	3	4 ²⁹
3.	Грузинская ССР		11 ³⁰	11	11	11

20 4 храма и 1 молитвенный дом.

21 4 храма и 1 молитвенный дом.

22 4 храма и 1 молитвенный дом.

23 5 храмов.

24 Католикос, 2 архиепископа, верховный архимандрит, 2 архимандрита, 2 иеромонаха, 4 протоиерея, 14 священников.

25 Католикос, архиепископ, епископ, 2 верховных архимандрита, архимандрит, протоиерей, 27 священников.

26 Католикос, архиепископ, епископ, 2 верховных архимандрита, архимандрит, протоиерей, 27 священников.

27 Католикос, архиепископ, 2 епископа, 2 верховных архимандрита, архимандрит, протоиерей, 29 священников, 11 архидиаконов, 1 инок.

28 3 священника (ситуация изменилась только к концу 1953 г.).

29 4 священника.

30 Архиепископ, архимандрит, 9 священников (ситуация не менялась весь 1953 г.).

№	Название региона	1 янв. 1953 г.	1 апр. 1953 г.	1 июля 1953 г.	1 окт. 1953 г.	1 янв. 1954 г.
4.	РСФСР:		10 (13) ³¹	11 (13) ³²	13 (12) ³³	11 ³⁴
4.1.	Астраханская обл.		свед. отсут.	1 ³⁵	1 ³⁶	0 ³⁷
4.2.	Грозненская обл.		свед. отсут.			
4.3.	Краснодарский край		2 ³⁸	2	2	2
4.4.	Ростовская обл.		7 ³⁹	7 ⁴⁰	6 ⁴¹	6 ⁴²
4.5.	Северо-Осетинская АССР		свед. отсут.			

31 Несмотря на то, что в деле 251 (опись 4) указано 10 клириков, по факту их было 13, поскольку не были учтены священники Астраханской обл., Грозненской обл. и Северо-Осетинской АССР, сведения о которых отсутствовали в отчётах уполномоченных Совета по делам религиозных культов в указанных регионах.

32 Учитывая сведения, указанные в предыдущей ссылке, стоит отметить, что в IV квартале 1953 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов в Астраханской обл. зафиксировал и прислал в Совет сведения о духовенстве своей области.

33 В общих статистических документах Совета по делам религиозных культов за III квартал 1953 г. стали учитываться регионы, из которых в Совет не поступали сведения о количестве духовенства. Предполагалось, что в таких регионах числятся по одному священнику, поскольку в них храм тоже был единственным. Если принять эту идею, при подсчётах оказывается, что фактически клириков было 12, а не 13, как указано в документе. При внимательном изучении отчётов уполномоченных, обнаруживается, что не был учтён тот факт, что епископ Сурен (Торосян) одновременно управлял двумя епархиями РСФСР и поэтому был посчитан в числе клириков обеих епархий.

34 Из документов Совета по делам религиозных культов за IV квартал 1953 г. видно, что ошибка в статистике с учётом управляющего была исправлена, что, скорее всего, произошло из-за назначения нового управляющего Северо-Кавказской и Нахичивано-Бессарабской епархиями. Исходя из этого обнаруживается, что число клириков уменьшилось на одного человека, что связано со смертью священника Астраханской обл.

35 Священник.

36 Священник.

37 Священник скончался.

38 2 священника (ситуация не менялась весь 1953 г.).

39 Епископ, протоиерей и 5 священников.

40 Епископ, протоиерей и 5 священников.

41 Епископ и 5 священников.

42 Верховный архимандрит и 5 священников.

№	Название региона	1 янв. 1953 г.	1 апр. 1953 г.	1 июля 1953 г.	1 окт. 1953 г.	1 янв. 1954 г.
4.6.	Ставропольский край		1 ⁴³	1	1	1
	Итого		50 (53)	59 (61)	61 (60)	75

Из приведённых данных видно, что приходы Армянской Церкви в большинстве своём находились за границей, что вызывало ряд сложностей. Одна из них была связана с финансовой стороной жизни Эчмиадзинского католикосата. Необходимо отметить, что первопрестол фактически содержался за счёт отчислений из епархий Советского Союза, которые были довольно малы, примерно 500–600 тысяч рублей в год⁴⁴. Получать отчисления из заграничных епархий было практически невозможно по двум причинам: нарушение живой связи заграничных епархий с центром католикосата и существующий во многих странах запрет на вывоз валюты из страны⁴⁵. Из-за этого дефицит бюджета Эчмиадзинского католикосата составлял 418 тысяч рублей⁴⁶. Соответственно, финансовое положение в 1950-е гг. было настолько тяжёлым, что в 1950 г. католикосу Геворгу VI пришлось продать часть своего имущества, а в 1952 г. израсходовать средства, отложенные на мироварение. Дело доходило до невозможности содержать Эчмиадзинскую духовную академию и журнал «Эчмиадзин»⁴⁷. В 1953 г. академия вообще находилась на грани

43 Священник (ситуация не менялась весь 1953 г.).

44 Для сравнения: за 1953 г. доход священства Московской епархии Русской Православной Церкви составил 660,4 тыс. рублей (См. Информационные отчеты уполномоченного по Московской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1145. Л. 23–25).

45 Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // ՀԱՍ. ֆ. 823. Յ. 3. Գ. 69. Թ. 13–15; Доклад председателю Совета министров Армянской ССР. 1953 г. // ՀԱՍ. ֆ. 823. Յ. 5. Գ. 2. Թ. 13–15; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 51–53.

46 Էջմիածնի արդիտի հաշվապահական հաշվառման արդյունքները. 1953 թ. [Результаты проверки бухгалтерии Эчмиадзина. 1953 г.] // ՀԱՍ. ֆ. 823. Յ. 3. Գ. 81. Թ. 9.

47 Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // ՀԱՍ. ֆ. 823. Յ. 3. Գ. 69. Թ. 13–15; Доклад председателю Совета министров Армянской ССР. 1953 г. // ՀԱՍ. ֆ. 823. Յ. 5. Գ. 2. Թ. 13–15; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 51–53.

закрытия, поскольку из-за финансовых трудностей с 1949 г. был прекращён набор студентов⁴⁸. В июне 1953 г. окончили обучение последние пять студентов⁴⁹. Однако католикос решился произвести набор в академию, чтобы не уронить авторитет армянского первопрестола в глазах зарубежных епархий. Таким образом, в 1953–1954 учебном году было принято 24 воспитанника, 20 из них на первый курс. Естественно, что из-за материальных проблем пришлось отказаться от высококвалифицированного профессорско-преподавательского состава, и преподавательские должности заняли вчерашние студенты академии. Однако средств не хватало даже для того, чтобы регулярно выплачивать меньшую зарплату⁵⁰.

Стоит отметить, что Армянская Церковь имела права на некоторые денежные средства за пределами СССР, однако их получение было невозможным. По завещанию гражданина Масега Бабаджяна на Армянской Апостольской Церкви принадлежали проценты от доходов его капиталов, находящихся в государственном банке Индии, и составляли они 8 тысяч долларов в год. По завещанию другого чада Армянской Церкви, гражданина Мелконяна, католикос должен был получать ежегодно около 10 тысяч фунтов стерлингов из банка в Лондоне. Однако банки эти средства не предоставляли. Для взыскания судебным путём указанных сумм у Эчмиадзинского католикосата не было средств⁵¹.

Как уже было сказано, большинство приходов Армянской Апостольской Церкви располагалось за границей. Соответственно, для духовного центра, Святого Первопрестольного Эчмиадзина, были очень важными отношения с зарубежными епархиями. Но складывались они не так, как хотелось Верховному Патриарху и Католикосу всех армян; и речь здесь не об отчислениях из зарубежных епархий, а о чело-

48 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 214.

49 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 275.

50 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 78; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 215.

51 Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Э. 3. Ч. 69. Ю. 13–15; Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Э. 5. Ч. 2. Ю. 13–15; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 51–53.

веческих отношениях между представителями епархий и духовным центром Армянской Церкви. Конечно, были епархии, в которых весьма положительно относились к самому католикосу Геворгу VI и его деятельности. Так, например, управляющий Южно-Американской епархией епископ Сион (Манукян) призывал паству к сохранению верности Эчмиадзину и родине — Армении⁵². Подобную позицию занимали управляющий Калифорнийской епархией верховный архимандрит⁵³ Шнорк (Галстян), управляющий Европейской епархией верховный архимандрит Серовбе (Манукян) и архиерейский наместник Болгарской епархии священник Атанас Айвазян⁵⁴. Ещё большей верностью отличался управляющий Румынской епархией, а в последствии и Болгарской, епископ Вазген (Палчян). Помимо того, что он прекрасно справлялся с обязанностями управляющего, о чём свидетельствуют регулярно издаваемые в журнале «Эчмиадзин» отчёты о жизни епархии, епископ постоянно получал от католикоса особые поручения⁵⁵.

Но существовали епархии, которые были недовольны политической и деятельностью духовного центра своей Церкви. Самые напряжённые отношения были между Эчмиадзинским и Киликийским католикосатами. Косвенно проблема заключалась в том, что в определённый период⁵⁶ истории Армянской Церкви престол Верховного Патриарха и Католикоса всех армян находился именно в Киликии, что придавало авторитет Киликийскому католикосату. К тому же отсутствовал церковный документ⁵⁷, чётко регламентирующий устав-

52 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 42.

53 В Армянской Церкви этому сану примерно соответствует духовная степень вардапета, которая присваивается безбрачным священникам за особые научные заслуги. Вардапеты считались представителями высшего духовенства и нередко назначались управляющими епархиями (См.: *Джагацпаян Е. Д.* Вардапет // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 572).

54 Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Ф. 3. Ч. 69. Л. 23–24; Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Ф. 5. Ч. 2. Л. 23–24; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 63.

55 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 286–287.

56 С 1293 г. по 1441 г. (См.: *Магакия (Ормания), архиеп.* Армянская Церковь. М., 2006. С. 55).

57 Исторически существовало два государственных документа, регламентирующих деятельность Армянской Церкви: «Высочайше утверждённое положение об управ-

ное и правовое положение католикосатов и патриархатов Армянской Церкви⁵⁸. Ухудшение отношений между католикосатами произошло после смерти Киликийского католикоса Гарегина I (Овсепяна) 21 июня 1952 г.⁵⁹ Антисоветская партия «Դաշնակցությունը (Дашнакцутюн)»⁶⁰ (далее — дашнаки), поддерживаемая правительством США, ещё при жизни католикоса Гарегина развернула антиэчмиадзинскую деятельность. Она настраивала армян в Сирии и Ливане, куда простиралась юрисдикция Киликийского католикосата, против той части Армянской Церкви, которая находилась в Советском Союзе. Дашнаки стремились полностью разорвать отношения между двумя католикосатами и создать самостоятельный католикосат, который вообрал бы в себя все епархии Армянской Церкви за пределами Советского Союза⁶¹. Они утверждали, что Эчмиадзин целиком подвластен советскому правительству. Обоснования этим утверждениям они

лени делами Армяно-Григорианской Церкви в России», изданное 11 марта 1836 г. (См.: Высочайше утвержденное положение об управлении делами Армяно-Григорианской Церкви в России, 11 марта 1836 года // Полное собрание законов Российской Империи. СПб., 1837. Собр. 2. Т. 11. Отд. 1. № 8970. С. 194–209), и «Национальная конституция», выработанная в 1860–1863 гг. (См.: *Августин (Никитин), архим., Бозоян А. А., Юзбашян К. Н.* Армянская Апостольская Церковь. С. 339). Первый документ, как видно из названия, регламентировал положение Армянской Церкви в Российской империи и соответственно был упразднен в 1917 г., второй — в Армянской Церкви на территории Османской империи. «Национальная конституция» неоднократно редактировалась без согласия Эчмиадзинского католикосата и впоследствии стала значительно ущемлять его права. С приходом советской власти в России было упразднено действие «Высочайше утвержденного положения об управлении делами Армяно-Григорианской Церкви в России», потому в первой половине 1950-х «Национальная конституция» была единственным действующим документом, регламентирующим деятельность Армянской Церкви. А такой видоизмененный документ никак не мог устраивать Эчмиадзин.

58 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 85.

59 Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // ՀԱՍ. Ֆ. 823. Յ. 3. Գ. 69. Թ. 19–20; Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // ՀԱՍ. Ֆ. 823. Յ. 5. Գ. 2. Թ. 19–20; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 58–59.

60 Букв. объединение, федерация.

61 Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // ՀԱՍ. Ֆ. 823. Յ. 3. Գ. 69. Թ. 12–13; Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // ՀԱՍ. Ֆ. 823. Յ. 5. Գ. 2. Թ. 12–13; Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культур. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Л. 191; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 50.

находили в ухудшении дел в некоторых епархиях за пределами СССР, а также в несовершении католикосом миротворения с 1926 г.⁶², хотя по традиции оно должно было совершаться каждые семь лет⁶³.

Проблемы у Эчмиадзина были и в отношениях с Северо-Американской епархией. Её глава архиепископ Тиран (Нерсоян) не согласовывал свои действия с католикосом⁶⁴, не совершал богослужения в своей епархии целый год, пренебрегал предложениями Верховного Патриарха и Католикоса всех армян по деятельности его епархии, не доводя их до сведения членов Духовного совета епархии, игнорировал приглашение католикоса посетить Эчмиадзин для обсуждения ряда вопросов, касающихся жизни епархии⁶⁵. Такое поведение епископа объяснялось его нежеланием подчиняться католикосу, идущему на уступки правительству СССР. Более того, советские власти подозревали управляющего Северо-Американской епархией в работе на американское правительство⁶⁶. Недовольство католикоса поступками архиепископа Тирана было отражено в статье журнала «Эчмиадзин» за август 1952 г.⁶⁷ Сам же епископ свои действия оправдывал в речи, произнесённой в Бриджфорте, и в статьях, изданных в журнале Северо-Американской епархии Армянской Апостольской Церкви «Հայաստանից Եկեղեցի (Айастаняц Екехеци)»⁶⁸. В них он, якобы опираясь на Национальную конституцию⁶⁹ армян, утверждал, что епископ имеет полную и неограниченную власть в своей епархии, если его избирает паства, как это было в древности. Соответственно, католикос не имеет никакой власти над другими архиереями, а просто является первым по чести епископом. Данные

62 Советское правительство долгие годы не давало разрешения Армянской Церкви проводить миротворение.

63 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 85–86.

64 Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культов. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Л. 287–288.

65 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 176–177.

66 Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культов. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Л. 287–288.

67 Ամենայն Հայոց Հայրապետությունը և նրա թեմերը // Էջմիածն. 1952. № 8. Էջ. 6–9.

68 Букв. Армянская Церковь.

69 Согласно словам католикоса Георга VI, это была не в чистом виде Национальная конституция, принятая в 1860 г., а совершенно другой устав, являющийся плодом творчества лишённого сана духовенства и Константинопольского губернатора (см.: Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 187).

высказывания были использованы антиэчмиадзинскими кругами для того, чтобы назвать католикоса Геворга VI деспотом и человеком, нарушающим каноны Армянской Церкви. Также подобное утверждение давало свободу дашнакам в реализации их планов в Киликийском католикосате и других епархиях, поскольку и Национальная конституция, и сам архиепископ Тиран среди армян имели определённый авторитет⁷⁰. Дашнаки, пользуясь этим, хотели внедрить практику проведения выборов глав епархий и католикосатов не духовенством, а мирянами, что дало бы дашнакам возможность приводить на кафедры своих кандидатов⁷¹.

Естественно, у Америки в поддержании всех этих конфликтов были свои интересы, которые касались Советского Союза. В отношении этого в феврале 1953 г. американская просоветски настроенная газета «Լրաբեր (Лрабер)»⁷² писала о том, что правительство США вместе с английскими и французскими коллегами в рамках «коллективной обороны» планирует подвергнуть военной оккупации Сирию и Ливан и при необходимости восстановить господство Турции над ними. Это было бы первым шагом к тому, чтобы настроить турецкие власти на вторжение на территорию Советского Кавказа и Армении, якобы с целью освободить советских армян из-под религиозного гнёта и объединить с остальными армянами. Однако многие армяне Ближнего Востока понимали, что в случае реализации этих действий был бы уничтожен первопрестол всех армян — святой Эчмиадзин⁷³. По этой причине данная группа армянского населения разделяла политику Советского Союза и была объединена вокруг Демократической либеральной партии, или рамкаваров⁷⁴, и Социал-демократической партии Գնչակ (Гнчак)⁷⁵, или гнчаков⁷⁶.

70 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. Т. 3. 1955 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 245. Л. 27.

71 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 145–148.

72 Букв. вестник.

73 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 81; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 134–135.

74 От арм. Դեմոկրատիկական (Рамкавар) — демократический.

75 Букв. колокол.

76 Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культов. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Л. 191.

Что касается Советского Союза, очевидно, что вопрос об отношениях двух католикоسات беспокоил и его власть, поскольку мог поставить под угрозу территориальную целостность страны. Пользуясь этим, в 1952 г. католикос Геворг VI обратился к советскому правительству с просьбами:

- 1) разрешить весной 1953 г. совершение мироварения и проведение Собора для создания Конституции Армянской Апостольской Церкви, в которой чётко прописывались бы принципы взаимоотношений зарубежных епархий с Эчмиадзинским престолом. Планировалось пригласить епископов и по одному мирянину из каждой зарубежной епархии;
- 2) разрешить приглашать студентов на обучение в Эчмиадзинскую академию из-за рубежа;
- 3) разрешить беспошлинный ввоз в СССР товаров из-за границы и реализацию их через кооперативную сеть на комиссионных началах;
- 4) покрывать из госбюджета 40% ежемесячных расходов на издание журнала «Эчмиадзин» и 50% — на содержание Эчмиадзинской духовной академии;
- 5) разрешить кадровое расширение путём приглашения на постоянное место служения пяти зарубежных церковных деятелей, рукоположения нескольких новых епископов и назначения нескольких новых архимандритов⁷⁷.

В ноябре 1953 г. уполномоченный по делам Армянской Церкви при Совете министров Армянской ССР Р. Григорян ходатайствовал перед Советом по делам религиозных культов при Совете министров СССР об исполнении просьб католикоса в увеличенном объёме. Таким образом, помимо изложенных выше просьб, предлагалось также:

- 1) выделить 600 тысяч рублей для проведения мироварения и Собора;
- 2) вместо просимого католикосом ежемесячного покрытия 40% и 50% расходов на указанные виды деятельности, покрывать 80% расходов;

77 Докладные записки совета по делам религиозных культов в ЦК КПСС и Совет Министров СССР; переписка с Комиссией по выездам за границу, Министерством финансов СССР по деятельности организаций религиозных культов. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 93. Л. 5.

- 3) разрешить открытие новых храмов в Армянской, Азербайджанской, Российской, Туркменской, Узбекской и Украинской республиках;
- 4) разрешить в дни престольных праздников проводить торжественные богослужения с привлечением паломников;
- 5) помочь скорейшим образом отремонтировать кафедральный собор Эчмиадзина и завершить постройку резиденции католикоса;
- 6) выделить 15–20 гектаров земли под подсобное хозяйство;
- 7) вернуть в пользование Эчмиадзину два жилых здания;
- 8) разрешить католикосу Геворгу получать зарубежные армянские издания⁷⁸.

Однако практически все эти предложения высшим руководством Совета по делам религиозных культов были отклонены, а старший инспектор Совета Смирнов упрекнул уполномоченного по делам Армянской Церкви в чрезмерной благосклонности к ней, сказав, что отчет последнего больше похож на доклад представителя Эчмиадзинского католикосата. Единственное, что было разрешено, — проведение Собора и мирования⁷⁹.

В контексте отношений католикосатов важным вопросом были выборы Католикоса Великого дома Киликии. Учитывая вышесказанное, становится очевидно, что после смерти католикоса Гарегина за Киликийский престол должна была развернуться серьезная борьба. Пользуясь ситуацией, дашнаки добивались, чтобы католикосом был избран человек, разделяющий их взгляды. В свою очередь, советская власть была заинтересована в выборе Киликийским католикосом кандидата, который сохранял бы единство католикосатов. Таким был местоблюститель престола католикоса архиепископ Хад (Аджапагян), которого в своих интересах поддерживала и группа дашнаков. Они планировали убедить местоблюстителя созвать Общенациональное армянское собрание Сирии и Ливана для переизбрания Центрального управления Киликийского католикосата, что позволило бы дашнакам провести в управление своих сторонников. Последние, в свою очередь, начали бы сеять среди духовенства идеи дашнаков и этим способствовать выбору католикосом их кандидата.

78 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 87–88.

79 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 76–77.

В то время таким кандидатом был епископ Заре (Паясян), не имевший поддержки среди духовенства Киликийского католикосата⁸⁰. Также епископу Заре не хватало двух лет для достижения возраста, необходимого кандидату на пост католикоса, поэтому дашнаки искусственно затягивали выборы католикоса⁸¹. Но это было выгодно и сторонникам Эчмиадзинского католикосата, поскольку их кандидат не имел поддержки светских делегатов⁸². В связи со всеми этими обстоятельствами правительство Ливана, сотрудничавшее с дашнаками, отказало во въездной визе начальнику Румынской епархии епископу Вазгену (Палчяну), который в июне 1953 г. получил лично от католикоса Геворга VI указания об исследовании положения дел в Киликийском католикосате⁸³. Соответственно, Эчмиадзин оставался в неведении относительно дел в Киликии.

Определённая ясность наступила в сентябре 1953 г., когда в СССР, несмотря на свою приверженность дашнакам, приехал ректор Антилиасской духовной академии Киликийского католикосата епископ Дареник (Поладян). В разговоре с епископом было выяснено, что проведение выборов планируется на ноябрь 1953 г., однако эта дата не окончательна⁸⁴. Основной целью приезда епископа Дареника было уговорить католикоса Геворга VI поддержать на выборах кандидатуру благосклонного к дашнакам Константинопольского патриарха Гарегина (Хачатуряна), на что епископ получил резкий отказ. Католикос предложил ему отстаивать кандидатуру архиепископа Хада (Аджапагына), но согласился с епископом, что в случае избрания архиепископа Хада, в силу слабохарактерности последнего, необходимо будет создать при нём Совет, без согласия которого новый католикос не должен будет принимать ни одного важного решения. Совет должен состоять из трёх членов: один будет назначаться самим

80 Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культов. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Л. 205–206.

81 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 282; Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культов. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Л. 206.

82 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 282.

83 Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 83; Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культов. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Л. 189.

84 Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культов. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Л. 285.

Киликийским католикосом, а двое других представят дашнакскую и проэчмиадзинскую партии⁸⁵. Учитывая взгляды архиепископа Хада, католикос Геворг согласился на такой компромисс, скорее всего, из расчёта, что двое из троих членов Совета будут верны Эчмиадзинскому престолу.

Также стоит отметить, что во время своей поездки ректор Антилиасской духовной академии посещал армянские храмы и монастыри, включая закрытые, а также курорты, колхозы, фабрики и заводы Армянской ССР. При встрече с официальными лицами государства епископ Дареник скрывал свои отрицательные впечатления от положения церковных дел в республике и высказывал лишь восхищение достижениями Советской Армении. Стоит отметить, что это были его искренние мысли, поскольку этим ректор Духовной академии Киликийского католикосата делился и с близкими ему людьми. Однако в разговорах с рядовыми гражданами и духовенством Эчмиадзинского католикосата он также высказывал и свои негативные впечатления о состоянии Армянской Церкви в Советском Союзе, о чём в силу своих политических взглядов хотел написать в одной из ливанских газет. К отрицательным сторонам жизни армян в СССР епископ относил закрытие множества храмов и использование их не по назначению, плачевное состояние действующих храмов, а также ссылку части репатриированных армян в Сибирь⁸⁶.

Как указано выше, дашнаки также рассматривали вариант победы на выборах Киликийского католикоса Константинопольского патриарха Армянской Церкви Гарегина (Хачатуряна), который также был их сторонником⁸⁷. Чтобы получить поддержку католикоса Геворга VI на киликийских выборах, ему было поручено в 1953 г. попытаться наладить почти два года отсутствовавшие отношения с Эчмиадзинским католикосатом. Патриарх Гарегин стал присылать католикосу Геворгу VI тёплые поздравительные адреса к праздникам, а также

85 Документы о пребывании в Армении еп. Дареника (Поладяна). 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Э. 3. Ч. 68. Ю. 5–7; Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Л. 84.

86 Документы о пребывании в Армении еп. Дареника (Поладяна). 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Э. 3. Ч. 68. Ю. 1–4.

87 Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Э. 3. Ч. 69. Ю. 20; Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Э. 5. Ч. 2. Ю. 20; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 59.

просил католикоса прислать поздравительный кондак⁸⁸ по случаю открытия духовной семинарии в Стамбуле, которое состоялось в сентябре 1953 г.⁸⁹

В отличие от Константинопольского патриархата, Иерусалимский патриархат проводил открытую политику поддержки Эчмиадзина. Местоблюститель патриаршего престола архимандрит Егише (Тертерян), назначенный в Иерусалим в 1950 г., смог создать в своём патриархате крепкую атмосферу любви к исторической родине и первопрестольному Эчмиадзину, потому пропагандистская кампания дашнаков здесь провалилась. Из-за этого дашнаками была предпринята попытка выдвинуть на Иерусалимский патриарший престол своего ставленника — архиепископа Тирана (Нерсояна), однако и эта попытка не увенчалась успехом⁹⁰.

Помимо Киликийского католикосата и Константинопольского патриархата, под влиянием дашнаков также находились Тегеранская, Тавризская и Индо-Иранская епархии Эчмиадзинского католикосата, что отражалось на их отношениях с центром. Дашнаки организовали съезд трёх епархий для объединения в одну. Католикос Геворг осудил это деяние, поскольку вопрос объединения епархий входил только в его компетенцию, а также отменил решения съезда и распустил объединённый Тегеранский епархиальный совет.

В Тавризской епархии состоялись перевыборы, однако это не исправило положения дел⁹¹. Подтверждением тому является отказ исполняющего обязанности управляющего Тавризской епархией священника Карапета Манукяна возглавить выборы в Тегеранский епархиальный совет. Католикос имел суждение об отстранении священника Карапета от должности⁹².

88 Кондаком в Армянской Церкви называется письменный документ, изданный католикосом (См.: *Августин (Никитин), архим., Бозоян А. А., Юзбашян К. Н.* Армянская Апостольская Церковь. С. 348).

89 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 283–284.

90 Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Ф. 3. Ч. 69. Ю. 22–23; Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Ф. 5. Ч. 2. Ю. 22–23; Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 62–63.

91 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Л. 43.

92 Там же. Л. 287.

Также влиянию дашнаков была подвержена Иракская епархия⁹³. Неоднозначную позицию по отношению к Эчмиадзинскому католикосату занимали управляющие Египетской и Греческой епархиями⁹⁴.

Резюмируя вышесказанное, можно констатировать, что в Армянской Апостольской Церкви в исследуемый период существовал ряд проблем. Если не принимать во внимание в целом сложные отношения между церковью и правительством СССР, то, в частности, можно выделить две проблемы.

Первая заключалась в сложном финансовом положении Армянской Церкви, из-за чего под угрозой закрытия оказалось главное учебное заведение — Эчмиадзинская духовная академия. Причин тому было несколько: из-за атеистической политики СССР полностью отсутствовала финансовая поддержка церкви со стороны государства, а пожертвования верующих были недостаточными; большинство приходов Эчмиадзинского католикосата находилось за пределами Советского Союза, а в странах, где располагались епархии Армянской Апостольской Церкви, существовал запрет на вывоз валюты из страны, то есть прямые отчисления из этих епархий были невозможны; финансирование католикосата осуществлялось полностью за счёт приходов на территории СССР, которых было очень мало.

Вторая проблема, существовавшая в Армянской Апостольской Церкви к началу правления в Советском Союзе Н. С. Хрущёва, была связана с тем, что церковь являлась объектом борьбы двух могущественных государств, СССР и США, за использование её в своих политических интересах. Одна часть Армянской Церкви — Эчмиадзинский католикосат — находилась под влиянием СССР, другая — Киликийский католикосат — под влиянием США, что стало причиной конфликта католикосатов. К сожалению, впоследствии эта сложнейшая проблема Армянской Церкви только усугубилась.

93 Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг. // ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Л. 63; Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Э. 3. Ч. 69. Л. 23–24; Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г. // <ЦЦ. Ф. 823. Э. 5. Ч. 2. Л. 23–24.

94 Там же.

Архивные документы

- Հայաստանի ազգային արխիվի. Փ. 823 — ՀՀ կառավարության ամբիթեր կրոնի գործերի պետական խորհուրդ [Национальный архив Армении. Ф. 823. Совет по делам Армянской церкви при Совете Министров Армянской ССР]:
- ՀԱԱ. Փ. 823. Յ. 3. Գ. 68. Документы о пребывании в Армении еп. Дареника (Поладяна). 1953 г.
- ՀԱԱ. Փ. 823. Յ. 3. Գ. 69. Доклад председателю Совета ЦК КП Армении о положении дел в Армянской церкви. 1953 г.
- ՀԱԱ. Փ. 823. Յ. 3. Գ. 81. Էջմիածնի ամրոցի հաշվապահական հաշվառման արդյունքները. 1953 թ. [Результаты проверки бухгалтерии Эчмиадзина. 1953 г.].
- ՀԱԱ. Փ. 823. Յ. 5. Գ. 2. Доклад председателю Совета министров Армянской ССР. 1953 г. Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р6991 — Совет по делам религий при Совете Министров СССР:
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1145. Информационные отчеты уполномоченного по Московской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г.
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 93. Докладные записки совета по делам религиозных культов в ЦК КПСС и Совет Министров СССР; переписка с Комиссией по выездам за границу, Министерством финансов СССР по деятельности организаций религиозных культов. 1953 г.
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 95. Переписка с МИД по внешним связям организаций религиозных культов. 1953 г.
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 100. Отчеты отделов Совета о работе. 1953 г.
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 240. Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1952–1953 гг.
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 241. Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. 1953–1954 гг.
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 245. Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. Т. 3. 1955 г.
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 251. Статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культа за I квартал 1953 г. по ф. № 1 (сводный — по СССР, по союзным республикам, краям и областям).
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 252. Статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культа за II квартал 1953 г. по ф. № 1 (сводный — по СССР, по союзным республикам, краям и областям).
- ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 253. Статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культа за III квартал 1953 г. по ф. № 1 (сводный — по СССР, по союзным республикам, краям и областям).

ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 254. Статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культа за IV квартал 1953 г. по ф. № 1 (сводный — по СССР, по союзным республикам, краям и областям).

Источники

Ամենայն Հայոց Հայրապետութեանը և նրա թեմերը // Էջմիածն. 1952. № 8. Էջ. 6–9 [Католосат всех армян и его епархии // Эчмиадзин. 1952. № 8. С. 6–9].

Высочайше утвержденное положение об управлении делами Армяно-Григорианской церкви в России, 11 марта 1836 года // Полное собрание законов Российской Империи. СПб., 1837. Собр. 2. Т. 11. Отд. 1. № 8970. С. 194–209.

Литература

Августин (Никитин), архим., Бозоян А. А., Юзбашян К. Н. Армянская Апостольская Церковь // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 329–355.

Джагацпаян Е. Д. Вардапет // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 572.

Магакия (Орманын), архиеп. Армянская Церковь. М.: Mediacart, 2006.

Condition of the Armenian Apostolic Church at the Time of Coming to Authority N. S. Khrushchev

Arsen A. Grigorian

MA in Theology

PhD Student of Moscow Theological Academy

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

esenin1992@gmail.com

For citation: Grigorian, Arsen A. “Condition of the Armenian Apostolic Church at the Time of Coming to Authority N. S. Khrushchev”. *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 245–265 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.011

Abstract. The purpose of this article is to describe the conditions in which the Armenian Apostolic Church entered the epoch of the reign of N. S. Khrushchev, which began in 1953. The article can be divided into two parts: first one gives information about the number of parishes in the territory of the Soviet Union and beyond, and about the structure of the Armenian clergy in the USSR; the second one sets out the problems that existed in the Armenian Church and discusses their causes. Research methods – description and analysis. The value of the study lies

in the use of previously unpublished documents of the State Archive of the Russian Federation and the National Archive of Armenia. Based on the results of studying the materials, the main problems of the Armenian Apostolic Church in 1953 are: financial deficit, the conflict of Armenian Catholicosates and the eagerness of USSR and the USA, that feuded with each other, to use the Church for their political purposes.

Keywords: Armenian Apostolic Church, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians George VI (Cheorektjian), Church and Government, dashnaks, 1953.

References

- Chumachenko T. A. (2010) “Sovet po delam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pri SM SSSR (i ego upolnomochennye v pervoj polovine 1960-h gg.: struktura, formy i metody raboty)” [“Council for The Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR (and Its Commissioners in the First Half of the 1960s: Structure, Forms and Methods of Work)”]. *Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 30, pp. 74–85 (in Russian).
- Dzhagatspanjan E. (2003) “Vardapet” [“Vardapet”], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow: CNC, vol. 6, p. 572 (in Russian).
- Nikitin A., Bozozjan A., Juzbashjan K. (2001) “Armjanskaja Apostol’skaja Cerkov’” [“Armenian Apostolic Church”], in in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow: CNC, vol. 3, pp. 329–355 (in Russian).
- Ormanjan M. (2006) *Armjanskaja Cerkov’ [Armenian Church]*. Moscow: Mediacart (in Russian).

ВКЛАД МИТРОПОЛИТА ЛЕОНТИЯ (БОНДАРЯ) В РАЗВИТИЕ ПРИХОДСКОЙ ЖИЗНИ ОРЕНБУРЖЬЯ 1960–1990-Х ГОДОВ

Священник Пётр Панов

И. о. ректора Оренбургской духовной семинарии
460014, Оренбург, Челюскинцев, 17
orends@mail.ru

Для цитирования: *Панов П. В., священник.* Вклад митрополита Леонтия (Бондаря) в развитие приходской жизни Оренбуржья 1960–1990-х годов // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 266–279. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.012

Аннотация

УДК 27.9 (271.22)

Основная цель исследования — расширить представление о вкладе митрополита Леонтия (Бондаря) в развитие Оренбургской епархии. Поскольку существуют устойчивые стереотипы о конфессиональном типе владыки (архиерей-подвижник, добрый митрополит, молитвенник), представляется важным создать более полное представление о деятельности владыки Леонтия, а также о специфике жизни Оренбургской епархии в 1960–1990-е гг. Это стало возможным благодаря впервые введённым в научный оборот рукописным дневниковым записям владыки Леонтия (Бондаря). В них содержатся повседневные отчёты о проходящих службах, комментирование некоторых событий в церковной среде. Также были рассмотрены документы Государственного архива Оренбургской области, а именно объединённого фонда 617 «Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Оренбургской области». Для исследования использовались системный, аналитический, компаративный методы, из частных — биографический и другие методы. Анализ неопубликованных источников позволяет сделать вывод об очень внимательном, благоговейном отношении владыки к богослужению, к проповедям, к взаимоотношениям духовенства, а также о том, что Оренбургская епархия, считавшаяся экспериментальной площадкой по уничтожению православных храмов, продолжила существование в 1960-е гг. во многом благодаря владыке Леонтию, много способствовавшему в эти и последующие годы укреплению духа верующих, что послужило в 1990-е гг. делу открытия церквей.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, митрополит Леонтий (Бондарь), Оренбуржье, 1960–1990-е гг., уполномоченный СДРПЦ Г.Д. Василенко, Крещение Руси, рукописные дневники.

Введение

Оренбургский край, глубокая провинция со сравнительно немногочисленным населением, изначально был выбран в качестве экспериментальной площадки по массовому уничтожению церквей¹. В докладе председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР В. А. Куроедова на Всесоюзном совещании уполномоченных Совета 21 апреля 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» говорится о том, что существование ряда епархий бесполезно, их легко ликвидировать в связи с тем, что число церквей в них невелико. В числе таковых называются не только сибирские или республиканские епархии, но и Куйбышевская, и Пензенско-Саранская, и Оренбургско-Бузулукская и т. д., «которые насчитывают всего лишь по 2–3 десятка церквей»². В 1963–1964 гг., время тяжелое для всей Русской Церкви, Оренбургская епархия не закрылась во многом благодаря стараниям епископа Леонтия (Бондаря).

Ведущими методологическими принципами при написании данной работы стали: принцип объективности, который позволил представить исследуемую проблему во всей её многогранности и противоречивости, и принцип историзма, который позволил изучить события и факты истории Оренбургской епархии в 1960–1990-е гг., деятельность архиерея Леонтия (Бондаря) в конкретной исторической обстановке.

Системный подход позволил провести анализ документов фонда, рукописных дневников. Использование аналитического метода позволило прийти к выводам о том, насколько могут быть использованы анализируемые документы в реконструкции исторических событий Оренбургской епархии. Применение компаративного метода дало возможность выявить общие и специфические черты общегосударственной и региональной политики в отношении Церкви. Среди частных научных методов исторического исследования, используемых в данной работе, следует выделить биографический метод. Он позволил выявить личностный вклад в развитие взаимоотно-

1 *Подмарицын А. Г., протодиак.* Повседневная деятельность оренбургского уполномоченного Совета по делам РПЦ при СМ СССР П. Вдовина в начале 60-х годов XX века // Вестник ОДС. 2017. Вып. 2 (8). С. 134.

2 Цит. по: Там же. С. 132.

ношений между Оренбургской епархией РПЦ и уполномоченными по делам религии в Оренбургской области, то есть между представителями института уполномоченных, назначавшихся в регион, и конкретными священнослужителями епархии (архиереями, приходскими священниками).

1. Деятельность епископа Леонтия (Бондаря) до управления Оренбургской епархией

Владыка окончил Виленскую духовную семинарию (1935), православный богословский факультет Варшавского университета, получив степень магистра богословия. Был рукоположен в иеродиакона (26.12.1943), в иеромонаха (2.01.1944), возведен в сан игумена (1946), архимандрита (1953), исполнял обязанности ректора Богословско-пастырских курсов при Жировицком монастыре в Белоруссии, заместника Жировицкого монастыря. В 1956 г. стал епископом Бобруйским, викарием Минской области.

В 1961 г. епископ Леонтий был переведен на Новосибирскую кафедру³. В период его управления Новосибирско-Барнаульская епархия очень сильно пострадала от хрущевских гонений: если в 1958 г. в Алтайском крае было 11 храмов, то к 1963 г. 8 из них были ликвидированы⁴. Похожая ситуация складывалась в это же время при владыке Палладии на Оренбургской кафедре.

2. Архиерейское служение епископа Леонтия (Бондаря) в Оренбургской епархии

2.1. Деятельность владыки Леонтия в 1960–1970-е гг.

После того как епископ Палладий (Каминский) оставляет Оренбургскую кафедру, её новым управляющим назначается епископ Леонтий (Бондарь) (1913–1999). В дневниковых записях, начатых 13 октября 1962 г. и законченных 21 мая 1963 г., владыка отмечает: «Мне безразлично, где служить: в Москве, в Киеве, в Одессе,

3 Горбатов А. В. К вопросу о статусе уполномоченных по делам религии в Сибири (1943–1969 гг.) // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / отв. ред. А. И. Филимонова. М., 2011. С. 43.

4 Там же. С. 43.

в Новосибирске, в Оренбурге. Люди везде; жизнь кипит, бьёт ключом везде»⁵.

Оренбургский край — глубокая провинция со сравнительно немногочисленным населением — изначально был выбран в качестве экспериментальной площадки по массовому уничтожению церквей. Во многом благодаря стараниям владыки епархия уцелела⁶.

В 1960-е гг. священникам запрещалось выезжать за пределы места служения, совершать требы в домах прихожан, получать от них дары. Некоторые из них начинают унывать, и этому упадку не даёт разрастись епископ Леонтий, осуществивший ряд мер для поднятия духа пастырей. Владыка очень внимательно следил за дисциплиной священства, обращал внимание на их духовное состояние, на отношение к богослужениям и друг к другу.

Из дневника периода с 30 (17) августа 1964 г. по 4 (21 ноября) декабря 1966 г. можно узнать о случае с протоиереем А. Никитюком, не желавшим соблюдать церковную дисциплину, подчиняться архиерею. Владыка пишет о странных действиях этого протоиерея скупое, в примечаниях. Первая запись о неуставном поведении клирика сделана 13 (30 ноября) декабря 1964 г.: «Возбесившийся протоиерей А. Никитюк... (с озлоблением) поносил прот. М. Михайлова, что последний не по уставу совершил сегодня водосвятный молебен, замечая, что на него писал уполномоченному»⁷. В другой раз этот батюшка «набросился на протодиакона П. Пантелина, что тот не стоит на месте»⁸. В дневнике не говорится прямо об отстранении протоиерея А. Никитюка от должностных обязанностей, но в алтарь он не допускается. С 27 декабря, когда упоминается об этом священнике, проходит три месяца, и 10 апреля владыка снова пишет о нём. Этого батюшки нет в числе сослужащих архиерею, но он присутствует в Никольском соборе Оренбурга, где идёт служба. «В самом начале утрени ко мне подошёл прот. А. Никитюк и заявил: у меня в пальто и в рясе вырваны пуговицы, чтобы Вы знали; как-то ещё перед выходом на акафист к прот. А. Никитюку подошел Кобзев Г. И. и сказал ему: вынесли постановление не допускать Вас в алтарь; на это протоиерей А. Никитюк

5 Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 21 мая 1962 – 20 мая 1963. С. 148.

6 Подмарицын А. Г., протодиак. Повседневная деятельность оренбургского уполномоченного Совета. С. 134.

7 Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 30 (17) августа 1964 – 4 декабря (21 ноября) 1966. С. 58.

8 Там же. С. 60.

ответил: прекратите издевательства»⁹. После Пасхи (25 апреля), когда А. Никитюк публично пообещал отправить телеграмму патриарху с жалобой на то, что на Пасху его не пускают в собор¹⁰, о нём упоминается только то, что, если он захочет уехать в Иркутск, как задумал, епископ Леонтий не будет ему препятствовать¹¹.

Интересно, что ранее, 21 августа 1960 г., на адрес Высокопреосвященнейшего Палладия, архиепископа Оренбургского и Бузулукского, от священника А. Никитюка, настоятеля Никольской церкви в Орске поступила жалоба на иеромонаха Илию (Бобровникова). Утверждалось, что последний «сеет смуту, называет себя агнцем» и что он постриг монахиню Варсонофию¹². В свою очередь, отец Илия запомнился верующим как человек высокой духовной жизни. После Оренбурга он служил в Калининской и Уфимской епархиях¹³.

В своих воспоминаниях протодиакон Владимир Мощенко отмечает: «Пик служения Владыки пришелся на хрущевский период правления. Это были годы давления на верующих... В духовные учебные заведения засылались провокаторы. Они заканчивали их, становились священнослужителями, а затем отказывались от сана¹⁴, отрекались от Бога и “разоблачали” церковь изнутри, то есть клеветали на неё... Понятно, что в этот период Владыка был предельно осторожен, ибо доносительство, разного рода провокации были тогда в ходу»¹⁵. Показательным является случай, произошедший в 1965 г. Вот как описывает его владыка, не давая никаких пояснений: «На заздравных прошениях ектении Руси вси¹⁶ подошел свящ. В. Семёнов и таинственно-гробовым голосом: игумен Мисаил изъявил желание вынимать частицы из просфор. Не разрешите ли. Я: нет; будет

9 Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 30 (17) августа 1964 – 4 декабря (21 ноября) 1966. С. 120–121.

10 Там же. С. 133.

11 Там же. С. 134.

12 ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 98 (Списки лиц, обучавшихся в духовных заведениях, кандидатов в духовные семинарии, действующих церквей и молитвенных домов за 1951–64 гг.). Л. 29.

13 О войне, молитве и Промысле Божиим / подг. И. Ентальцева // Православные лики России. 2019. URL: <http://likirusia.ru/content/view/2037>.

14 Эта политика существовала и в предыдущие годы советской власти и была просто усилена в период правления Н. С. Хрущева. (Примеч. — *свящ. П. П.*)

15 *Мощенко В., протодиак.* Он молился за нас // Митрополит Леонтий. Преклоняя колена сердца моего / авт.-сост. Г. Горлов. Оренбург, 2013. С. 108.

16 В данном случае следует оговориться, что при цитировании дневников владыки Леонтия мы сохраняли авторскую орфографию. (Примеч. — *свящ. П. П.*)

неприятность. Семенов: Уполномоченный не будет возражать. Я: Не разрешаю. Семёнов отошёл»¹⁷.

Значим тот факт, что владыка Леонтий прослужил 35 лет на Оренбургской кафедре до своего смертного часа и запомнился верующим как очень образованный и эрудированный человек: он знал наизусть Евангелие, несколько иностранных языков. Ещё митрополита Леонтия считали добрым и мудрым пастырем, чему свидетельство — письменные и устные (воспоминания) источники¹⁸. Заступивший на Оренбургскую кафедру в 1963 г. владыка в 1971 г. был возведён в сан архиепископа, а в 1992 г. — митрополита. Это был первый в истории Оренбургской епархии митрополит.

Епископ Леонтий каждый раз во время служения произносил проповедь, в дневнике указываются источники, на основе которых она была построена¹⁹. Он старался быть предельно точным: «Готовясь к проповеди, как равно и произнося, контролирую каждую мысль и каждое слово»²⁰. В конце службы владыка произносил поздравительную речь, связанную с конкретным праздником, которая начиналось неизменно: «Мир вам, дальним и ближним»²¹.

Этим он навлек на себя особое недовольство партийного начальства: уполномоченного П. А. Вдовина, в обязанности которого входил и анализ проповедей священства, чему в 1960–1964 гг. Совет придавал особое значение²², и уполномоченного Г. Д. Василенко, писавшего об этом в 1978 г. Как отмечал последний, проповеди в это

17 Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 30 (17) августа 1964 — 4 декабря (21 ноября) 1966. С. 169.

18 Боброва О. Ю. Церковный двор: рассказы о митрополите Леонтии // Гостинный двор. 1999. № 7. С. 6–10. См. также: Митрополит Леонтий. Преклоняя колена сердца моего / авт.-сост. Г. Горлов. Оренбург, 2013.

19 Сохранилась тетрадь владыки, наглядное свидетельство его тщательной подготовки к проповеди — «Записи по подготовке к проповедям». Обычно это проповеди на евангельские темы, при подготовке которых использовалось не менее трех богословских источников.

20 Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря): «Записи по подготовке к проповедям. 1956 г.». 19.12.1956 г.

21 Например: «Мир Вам, дальним и ближним. Всех Вас поздравляю с праздником Покрова Пресвятой Богородицы. Всем Вам желаю здоровья, благополучия. Счастья. Да сохранит Христос Бог всех Вас...» // Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 30 (17) августа 1964 — 4 декабря (21 ноября) 1966. С. 55.

22 Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР [и его уполномоченные в первой половине 1960-х гг.: структура, формы и методы работы] // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 30. С. 79.

время стали произноситься редко, чему объяснение он находит в разговоре с настоятелем церкви Соль-Илецка А. Ф. Подковыровым: «А теперь что говорить — люди всё равно делают по-своему»²³.

В работе К. Ю. Поповой отмечается: в то время как некоторые священнослужители «проповеднической деятельностью не занимались, стараясь не обострять и без того сложные отношения с властями»²⁴, владыка Леонтий уделял огромное внимание Слову. Он мог подолгу говорить проповеди. В своих воспоминаниях протоиерей Владимир Мощенко свидетельствует о том, что Владыка был наделён даром «ораторства и молитвы»²⁵.

Епископ Леонтий, любивший службу, ревностно к ней относившийся, требовал того же и от духовенства, настаивал на том, чтобы они совершенствовали свои проповеди. В примечаниях к дневниковым записям — описаниям хода службы — владыка, в случае если он замечает какие-то недостатки в служении, пишет о том, чего не должен делать священник. Например: «Недопустимо пропускать на Божественной литургии, если она совершается с диаконом, всё, предшествующее чтению Евангелия, начиная со слов: “Благослови, владыко, благовестителя святого апостола и евангелиста имярек...”»²⁶.

Он требует неукоснительного знания церковного Устава, обязанностей священства, отличаясь в этих вопросах принципиальностью и жёсткостью: «Спросил, какие обязанности священника седмичного и дежурного. 1. Ни священник В. Семёнов (седмичный), ни прот. М. Михайлов (дежурный) не ответили; первого укорил в тупоумии, второго в проявлении склероза»²⁷.

Знавшие владыку отмечали, что архиепископ Оренбургский и Бузулукский Леонтий умел наладить хорошие отношения с людьми. В одних случаях — когда нужно было постоять за веру — он действовал властно, с напором, в других — по-дружески, со вниманием. Рассмотрим это на следующих примерах.

23 ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 412 (Информационный отчет о работе уполномоченного Совета по делам религий и состояния религиозной обстановки в области за 1978 год). Л. 9.

24 *Попова К. Ю.* Организация контроля за проповеднической деятельностью православного духовенства со стороны уполномоченных Совета по делам религий при Совете министров СССР в 1960–1980 гг. (на материалах Южного Урала) // Вестник ОДС. 2014. Вып. 2 (2). С. 266.

25 *Мощенко В., протодиак.* Он молился за нас. С. 108.

26 Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 30 (17) августа 1964 — 4 декабря (21 ноября) 1966. С. 5.

27 Там же. С. 143.

Уполномоченного П. А. Вдовина возмущало рвение, с которым владыка занимался в 1963 г. делами свечного производства, «не стесняясь самолично выезжать за полотёрным воском в отдалённые от Оренбурга места страны, не желая понимать, что сырьём для производства свечей обязано снабжать епархию хозяйственное управление Патриархии»²⁸. Уполномоченный Г. Д. Василенко писал о нём: «Большинство рекомендаций выполняет, однако в ряде случаев прямая постановка вопроса может его взбесить»²⁹. Ряд отрицательных характеристик, которые даются этим уполномоченным владыке, прочитываются как похвала архиерею. Так, слова о том, что он «любит пышность, до некоторой степени помпезен, заставляя, чтобы его встречали в соборе и провожали колокольным звоном»³⁰, — свидетельство благоговейного отношения владыки к церковной службе. А пересказанные уполномоченным слова архиепископа Леонтия о выборе патриарха характеризуют архиерея как человека скромного: «Кого изберут, то и будет хорошо... Меня, я больше чем уверен, не изберут»³¹.

Владыка Леонтий был неизменно внимателен к областному начальству, к уполномоченному по делам религий и его штату, о чем свидетельствуют его телеграммы — поздравления с «61 годовщиной Великого Октября»³², с «праздником Первомая»³³ и т. п. в адрес уполномоченного Г. Д. Василенко и его заместителя В. Ф. Гражданкиной. Из вышесказанного становится ясно, что владыка «старался не идти на компромисс с богоборческой властью, но и не обострял ситуацию»³⁴.

2.2. Встреча в Оренбуржье в 1983 г. управляющего делами Московской Патриархии митрополита Таллинского и Эстонского Алексия (Ридигера)

Благодаря умению архиепископа Оренбургского и Бузулукского Леонтия налаживать добрые отношения с людьми, в частности с упол-

28 ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 403 (Информационный отчет о работе уполномоченного Совета по делам религий и состояния религиозной обстановки в области за 1970 год). Л. 2.

29 Там же. Л. 15.

30 Там же. Л. 14.

31 Там же. Л. 15.

32 ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 355 (Документы (справки, информации, переписка) о прохождении религиозных праздников и состоянии обрядности в области). Л. 30.

33 Там же. Л. 88.

34 Новомученики и исповедники Оренбургской епархии XX века: учеб.-метод. пособие / авт.-сост. А. А. Воронова [и др.]. Оренбург, 2017. С. 85.

номоченным Совета Г. М. Юдиным, в 1983 г. стало возможно встретить на оренбургской земле почётного гостя — управляющего делами Московской Патриархии митрополита Таллинского и Эстонского Алексия (Ридигера)³⁵, приехавшего в связи с семидесятилетием владыки. О том, что знакомство это было давним, свидетельствуют дневники епископа Леонтия. Так, будучи в Москве с 13 по 16 декабря 1965 г., он встретился с рядом духовных и светских лиц, в том числе с архиепископом Алексием (Ридигером)³⁶. Теперь же, в 1983 г., митрополит Алексей вручил архиепископу Леонтию патриаршую награду в связи с юбилеем — орденом святого равноапостольного князя Владимира II степени. В свою очередь, оренбургские власти вручили владыке Алексию почётную грамоту Правления советского фонда мира.

2.3. События 1988–1991 гг. в Оренбуржье

На долю епископа Леонтия выпала и организация празднования тысячелетия Крещения Руси в Оренбурге совместно с уполномоченным СДРПЦ Г. М. Юдиным.

В архиве сохранился план проведения торжеств в Оренбурге, посвящённых 1000-летию Крещения Руси. Вероятно, он был составлен одним из работников облисполкома и, скорее всего, уполномоченным Совета Г. М. Юдиным. Значение этого документа символично, поскольку символично значение самого празднования: 1988 г. стал началом нового периода в жизни Церкви.

Оживление религиозной жизни ярко проявилось в резком увеличении числа людей, принимающих духовный сан. В Оренбургской области также произошло значительное омоложение кадров служителей культа, 15 священников и дьяконов до 30-летнего возраста после окончания семинарий служили в православных приходах области³⁷.

35 Об этом событии сообщается в «Журнале Московской Патриархии» за 1983 год (см.: Церковная жизнь. Из жизни епархий. Оренбургская епархия // ЖМП. 1983. № 8. С. 31–32).

36 Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 30 (17) августа 1964 – 4 декабря (21 ноября) 1966. С. 231.

37 ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 445 (Информационный отчет о работе уполномоченного Совета по делам религий и состоянии религиозной обстановки в области за 1988 г.). Л. 5.

В 1988 г. оживилась деятельность религиозных организаций и повысилась религиозная обрядность, чему способствовал владыка Леонтий.

По состоянию на 25 декабря 1988 г. в Оренбургской области действовали 66 религиозных обществ, 18 из которых — православные. Из 18 православных церквей и молитвенных домов шесть было зарегистрировано на протяжении одного 1988 г.³⁸ В том же году Совет по делам религий при Совете министров СССР по представлению облисполкома зарегистрировал православные общества в городе Новотроицке, сёлах Тоцком, Ташле, в посёлке Саракташ и городе Кувандыке³⁹. Кроме этого, на рассмотрении Совета по делам религий находились регистрационные документы из села Пономарёвки, вскоре и этот вопрос был решён положительно.

Интересно, что в 1988 г. стало возможным проведение художественной выставки, посвященной Крещению Руси⁴⁰. Организатором и идейным вдохновителем её (выставлялись иконы, церковная утварь, открытки, пасхальные яйца, предметы рукоделия: расшитые рушники и пр.) стал искусствовед Г. А. Найданов, в настоящее время заслуженный работник культуры РФ, духовное чадо архиепископа Леонтия (Бондаря). С этого момента Найданов, по благословению владыки, ежегодно организовывал пасхальные и рождественские выставки в Оренбургском областном музее изобразительных искусств.

В 1990 гг. митрополит Леонтий много способствовал восстановлению храмов, открытию нескольких детских домов в области, православной гимназии, Обители милосердия в посёлке Саракташ и др.⁴¹

Заключение

Таким образом, митрополит Леонтий, уделявший много внимания проповеди и служению в храме, нравственному облику священства и прихожан, способствовавший открытию многих храмов области в 1980–1990-е гг., не позволивший закрыться свечной мастерской

38 ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 445. Л. 2–3.

39 Там же. Л. 5.

40 *Веркашанцева Н.* Мир Геннадия Найданова // *Лествица*. 2010. № 1 (12). С. 24.

41 Митрополит Леонтий. Преклоняя колена сердца моего / авт.-сост. Г. Горлов. Оренбург, 2013.

в 1960-е гг., умевший утешить и успокоить (попасть на приём к владыке мог любой человек, без всякого предварительного согласования), много сделал для сохранения Оренбургской епархии.

Думается, что рукописные дневники, архивные материалы позволили пролить свет на ряд фактов из жизни митрополита, дополнить их деталями, опровергнуть ложные рассуждения о владыке Леонтии уполномоченного Г. Д. Василенко.

Рукописи

Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря): «Записи по подготовке к проповедям. 1956 г.». 19.12.1956 г.

Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 21 мая 1962 — 20 мая 1963.

Рукописный дневник владыки Леонтия (Бондаря). 30 (17) августа 1964 — 4 декабря (21 ноября) 1966.

Архивные материалы

ГАОО. Ф. 617 (Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Оренбургской области в г. Оренбурге). Оп. 1 (Дела постоянного хранения за 1929–1980 гг.). Д. 98 (Списки лиц, обучавшихся в духовных заведениях, кандидатов в духовные семинарии, действующих церквей и молитвенных домов за 1951–64 гг.).

ГАОО. Ф. 617 (Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Оренбургской области в г. Оренбурге). Оп. 1 (Дела постоянного хранения за 1929–1980 гг.). Д. 355 (Документы (справки, информации, переписка) о прохождении религиозных праздников и состоянии обрядности в области).

ГАОО. Ф. 617 (Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Оренбургской области в г. Оренбурге). Оп. 1 (Дела постоянного хранения за 1929–1980 гг.). Д. 403 (Информационный отчет о работе уполномоченного Совета по делам религий и состояния религиозной обстановки в области за 1970 год).

ГАОО. Ф. 617 (Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Оренбургской области в г. Оренбурге). Оп. 1 (Дела постоянного хранения за 1929–1980 гг.). Д. 412 (Информационный отчет о работе уполномоченного Совета по делам религий и состояния религиозной обстановки в области за 1978 год).

ГАОО. Ф. 617 (Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Оренбургской области в г. Оренбурге). Оп. 1 (Дела постоянного хранения за 1981–1989 гг.). Д. 445 (Информационный отчет о работе упол-

номоченного Совета по делам религий и состоянии религиозной обстановки в области за 1988 г.).

Литература

- Боброва О. Ю.* Церковный двор: рассказы о митрополите Леонтии // Гостинный двор. 1999. № 7. С. 6–10.
- Веркашанцева Н.* Мир Геннадия Найданова // Лествица. 2010. № 1 (12). С. 24.
- Горбатов А. В.* К вопросу о статусе уполномоченных по делам религии в Сибири (1943–1969 гг.) // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / отв. ред. А. И. Филимонова. М.: Либроком, 2011. С. 35–47.
- Митрополит Леонтий. Преклоняя колена сердца моего / авт.-сост. Г. Горлов. Оренбург: Оренбургская книга, 2013.
- Мощенко В., протодиак.* Он молился за нас // Митрополит Леонтий. Преклоняя колена сердца моего / авт.-сост. Г. Горлов. Оренбург: Оренбургская книга, 2013. С. 108.
- Новомученики и исповедники Оренбургской епархии XX века: учеб.-метод. пособие / авт.-сост. А. А. Воронова [и др.]. Оренбург: Южный Урал, 2017.
- О войне, молитве и Промысле Божиим / подг. И. Ентальцева // Православные лики России. 2019. [Электронный ресурс]. URL: <http://likirussia.ru/content/view/2037> (дата обращения: 26.11.2019).
- Подмарицын А. Г., протодиак.* Повседневная деятельность оренбургского уполномоченного Совета по делам РПЦ при СМ СССР П. Вдовина в начале 60-х годов XX века // Вестник ОДС. 2017. Вып. 2 (8). С. 132–138.
- Попова К. Ю.* Организация контроля за проповеднической деятельностью православного духовенства со стороны уполномоченных Совета по делам религий при Совете министров СССР в 1960–1980 гг. (на материалах Южного Урала) // Вестник ОДС. 2014. Вып. 2 (2). С. 263–273.
- Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР [и его уполномоченные в первой половине 1960-х гг.: структура, формы и методы работы] // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 30. С. 74–85.
- Церковная жизнь. Из жизни епархий. Оренбургская епархия // ЖМП. 1983. № 8. С. 31–32.

The Contribution of the Metropolitan Leontius (Bondar') into the Development of Parish Life in the Orenburg Region in 1960–1990

Priest Petr Panov

Acting Rector of the Orenburg Theological Seminary
Chelyuskintsev, 17, Orenburg, 460014
orends@mail.ru

For citation: Panov, Petr V., priest. "The Contribution of the Metropolitan Leontius (Bondar') into the Development of Parish Life in the Orenburg Region in 1960–1990". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 266–279 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.012

Abstract. The main aim of the article is to expand the understanding of the Metropolitan Leontius' (Bondar') contribution to the development of the Orenburg diocese. Since there are stable stereotypes about the confessional type of His Grace (ascetic bishop, kind metropolitan, man of fervent prayer), it is important to create a more complete picture of the activities of Bishop Leontius, as well as the specifics of the life of the Orenburg diocese in the 1960s and 1990s. This was made possible by the handwritten diary entries of Bishop Leontius (Bondar'), which were first introduced into scientific circulation. They contain daily reports on ongoing services and comments on certain events in the Church environment. The documents of the state archive of the Orenburg region, namely the unified fund 617 «Authorized Representative of the Council on Religious Matters under the Council of Ministers of the USSR in the Orenburg region» were also considered. For the research, we used systematic, analytical, comparative methods, biographical and other methods from private ones. The analysis of unpublished sources allows us to conclude that the Bishop's attitude to the Church service, to sermons, and to the clergy interrelations, was reverend and attentive, as well as that the Orenburg diocese, which was considered an experimental platform for the destruction of Orthodox churches, continued to exist in the 1960s largely thanks to Bishop Leontius, who greatly contributed to strengthening the spirit of the faithful in these and subsequent years, which served in the 1990s to open churches.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, Metropolitan Leontius (Bondar'), Orenburg region, 1960–1990, Authorized representative of the CRMOC G. D. Vasilenko, Baptism of Rus, handwritten diaries.

References

- Bobrova O. Y. (1999) "Cerkovnyj dvor: rasskazy o mitropolite Leontii" ["Church Yard: the Stories about the Metropolitan Leontius"]. *Gostinyj dvor*, no. 7, pp. 6–10 (in Russian).
- Gorbatov A. V. (2011) "K voprosu o statuse upolnomochennyh po delam religii v Sibiri (1943–1969 gg.)" ["The Issue of the Status of Authorized Representative of the Council on Religious Matters in Siberia"], in A. I. Filimonova (ed.) *Gosudarstvo i cerkov' v XX veke: evoljucija vzaimootnoshenij, politicheskij i sociokul'turnyj aspekty. Opyt Rossii i Evropy*

- [*State and Church in the 20th Century: Evolution of Relations and Political and Social Aspects. Experience of Russia and Europe*]. Moscow: Librocom, pp. 35–47 (in Russian).
- Gorlov G. (ed.) (2013) *Metropolitan Leontius. Preklonjaja kolena serdca moego [Metropolitan Leontius. Bending to the Knee of my Heart]*. Orenburg: Orenburgskaya Kniga (in Russian).
- Moschenko V. (2013) “On molilsja za nas” [“He prayed for us”], in G. Gorlov (ed.) *Mitropolit Leontij. Preklonjaja kolena serdca moego [Metropolitan Leontius. Bowing the Knee of my Heart]*. Orenburg: Orenburgskaya Kniga, p. 108 (in Russian).
- Podmaritsyn A. G. (2017) “Povsednevnaia dejatel’nost’ orenburgskogo upolnomochennogo Soveta po delam RPC pri SM SSSR P. Vdovina v nachale 60-h godov XX veka” [“The Everyday Activity of the Authorized Representative of the Council on Religious Matters under the Council of Ministers of the USSR in Orenburg Region P. Vdovin in the Early 60s of the XX Century.”]. *Vestnik Orenburgskoj duhovnoj seminarii [The Bulletin of the Orenburg Theological Seminary]*, vol. 2 (8), pp. 132–138 (in Russian).
- Popova K. Y. (2014) “Organizacija kontrolja za propovednicheskoj dejatel’nost’ju pravoslavnogo duhovenstva so storony upolnomochennyh Soveta po delam religij pri Sovete ministrov SSSR v 1960–1980 gg. (na materialah Juzhnogo Urala)” [“The Organization of the Monitoring over the Orthodox Clergy’s Activity from the Direction of the Authorized Representatives of the Council on Religious Matters under the Council of Ministers of the USSR (Southern Urals)”]. *Vestnik Orenburgskoj duhovnoj seminarii [The Bulletin of the Orenburg Theological Seminary]*, vol. 2 (2), pp. 263–273 (in Russian).
- Verkashanceva N. (2010) “Mir Gennadiya Najdanova” [“The World of Gennady Naidanov”]. *Lestvica*, no. 1 (12), pp. 24 (in Russian).
- Voronova A. A. et al. (eds.) (2017) *Novomucheniki i ispovedniki Orenburgskoj eparhii XX veka [New Martyrs and Confessors of the Orenburg Diocese in the XX Century]*. Orenburg: Yuzhnyj Ural (in Russian).
- Yental’tseva I. (ed.) (2020) “O vojne, molitve i Promysle Bozhiem” [“On the War, the Prayer and the God’s Providence”], available at: www.likirussia.ru/content/view/2037 (21.09.2020) (in Russian).

АГИОГРАФИЯ

МИНЕЙНАЯ (МИЛЮТИНСКАЯ) РЕДАКЦИЯ «СКАЗАНИЯ О ЯВЛЕНИИ И ЧУДЕСАХ ФЕОДОРОВСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ» (XVII ВЕК)

Ферапонт (Кашин Дмитрий Витольдович)

митрополит Костромской и Нерехтский
глава Костромской митрополии Русской Православной Церкви
кандидат богословия
156000 Кострома, ул. Богоявленская, 26а
E-mail: ferapontk@ya.ru

Для цитирования: *Ферапонт (Кашин), митр.* Минейная (милютинская) редакция «Сказания о явлении и чудесах Феодоровской иконы Божией Матери» (XVII век) // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 280–293. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.013

Аннотация

УДК 801.82 (27-526.62) (271.2)

В статье приводятся сведения о хронологически первой (по мнению ряда исследователей) редакции известного литературного памятника XVII в. — «Сказания о явлении и чудесах Феодоровской иконы Божией Матери». Рассматриваются различные предположения о времени создания текста редакции и ее авторе, перечисляются существенные отличия этой редакции от другой, более обширной (традиционно именуемой пространной), приводятся сведения о публикациях текста данной редакции в XIX и XXI вв. В приложении публикуется текст минейной (милютинской) редакции «Сказания...» по самому раннему из ее известных списков, входящему в состав создававшихся в 1646–1654 гг. Четий-миней священника Иоанна Милютина (что обусловило и именование редакции), проводится сравнение с предыдущими публикациями этой рукописи. Существенным отличием минейной редакции от пространной являются исторические неточности, допущенные в тексте последней.

Ключевые слова: Феодоровская икона Божией Матери, Кострома, «Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы Божией Матери», редакция, Четьи-миней, священник Иоанн Милютин, великий князь Василий Ярославич.

Чудотворная Феодоровская иконе Божией Матери — главная святыня Костромской земли, ныне находящаяся в Богоявленско-Анастасином кафедральном соборе Костромы. Основным источником исторических сведений о ней в XIII–XVII вв. является известный литературный памятник «Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы Божией Матери» (далее — Сказание). Под этим обобщающим названием мы имеем в виду текст, сохранившийся в нескольких редакциях (и множестве списков), существенно различающихся по объему и содержанию: три редакции были созданы в XVII в., а одна (выявленная уже в наши дни) — в XVIII в. Исследованию одной из редакций — милютинской (mineйной) — и посвящена настоящая статья. Милютинский труд уникален, но почти не используется современными историками и искусствоведами. Обратит внимание заинтересованных исследователей на этот памятник — задача нашей публикации.

Редакции Сказания можно кратко описать следующим образом.

- 1) Mineйная (или милютинская) названа так потому, что самый ранний список этой редакции сохранился в Четьях-mineях (обширном сборнике духовно-назидательных повествований, систематизированных по дням и месяцам года), собранных известным книжником XVII в. священником Иоанном Милютиным. Составитель редакции неизвестен, в тексте описывается история Феодоровской иконы Богоматери только в XIII в.
- 2) Пространная, именуемая так по своей объемности, по сути, является расширенным вариантом mineйной редакции, дополненный повествованием о поновлении (покрытии новой олифой) Феодоровской иконы в 1636 г. и о последовавших за этим чудотворениях от иконы (в 1636–1646 гг.). Составителем этой редакции мог быть протопоп Феодор, в тридцатых — сороковых годах XVII в. служивший в Успенском соборе Костромы, месте пребывания чудотворного образа с XVI в. до 1929 г. Некоторые (более поздние) списки пространной редакции дополнены сведениями о втором поновлении Феодоровской иконы Богоматери в 1677 г.
- 3) Проложная — самая краткая редакция, в сжатом виде описывающая те же события, что и mineйная. Впервые этот текст появился в печатном Прологе (сборнике для духовного чте-

ния) 1662 г., отсюда и название редакции. Составитель неизвестен, но, возможно, им был кто-то из справщиков печатного двора.

- 4) В двадцатых-тридцатых годах XVIII в. появилась ещё одна, сравнительно малоизвестная редакция Сказания, составленная игуменом Макариево-Унженского мужского монастыря Леонтием на основании пространной и проложной редакций, но с добавлением дополнительных исторических сведений.

Дискуссии о том, какая из редакций Сказания XVII в. является самой ранней, велись на протяжении более чем столетия, их нельзя считать завершёнными и сейчас. Практически все исследователи ныне соглашались, что самая поздняя редакция XVII в. — проложная. Что же касается хронологического соотношения минейной и пространной редакций, то тут мнения разнятся. Некоторые исследователи (и в начале и в конце XX в.) предполагали, что хронологически первой редакцией была пространная, а минейная стала её сокращённым вариантом. Так считали, в частности, протоиерей Димитрий Лебедев¹ и Т. В. Нечаева². Однако к настоящему времени преобладающим стало мнение о том, что самой ранней редакцией является минейная³. При этом предлагаются различные гипотезы о времени создания этой редакции и её авторе. Профессор Московской духовной академии А. П. Голубцов и протоиерей костромского Успенского собора Димитрий Лебедев полагали, что составителем этого текста был сам священник Иоанн Милютин и, соответственно, произошло

- 1 *Лебедев Д. И., [прот.].* История соборных храмов Феодоровского и Успенского в городе Костроме в связи с повестью о Феодоровской иконе Богородицы, краткой историей и топографией древнего города. Кострома, 2010. С. 33, 42.
- 2 *Нечаева Т. В.* Литературная история Костромского «Сказания о Феодоровской иконе» в середине — второй половине XVII века // Филевские чтения. Вып. 6: Материалы Третьей научной конференции по проблемам русской культуры второй половины XVII — начала XVIII веков, 8–11 июля 1993 г. М., 1994. С. 61–63.
- 3 *Каган М. Д.* Сказание о иконе Богородицы Феодоровской // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 3 (XVII век). Ч. 3. П–С. СПб., 1998. С. 408; *Марелло Т. В.* К вопросу о первоначальной редакции «Сказания о Феодоровской иконе» // *Герменевтика древнерусской литературы.* Сб. 13. М., 2008. С. 664; *Радеева О. Н.* Сказание о Феодоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв. Диссертация... кандидата исторических наук. М., 2011. С. 267–268; *Рыжова О. А.* Чудеса Феодоровской иконы Богородицы по литературным и изобразительным источникам XVII–XIX вв. // *Краеведческие записки.* Вып. 6. Кострома, 2003. С. 169.

это в период написания его Четий-миней — в 1646–1654 гг.⁴ Но в настоящее время высказаны обоснованные предположения о том, что минейная редакция составлялась неизвестным автором вскоре после событий 1613 г. (начала царственного пути Дома Романовых)⁵ и была непосредственно связана с Костромой. О. Н. Радеева отмечает: «В создании Сказания были заинтересованы скорее костромичи, желавшие прославить костромскую икону, а Иван Милютин являлся переписчиком Сказания и, как собиратель агиографических произведений, поместил его в Четьи-миней»⁶.

Существенным отличием минейной редакции от пространной являются исторические неточности, допущенные в тексте последней. По меньшей мере, две из них имеют принципиальное значение для описания судьбы чудотворного образа (а одна — неверная дата его явления в Костроме, 1239 г., — и поныне тиражируется во многих публикациях, посвящённых Феодоровской иконе). Исследователи отмечают, что в тексте пространной редакции Сказания по сравнению с минейной имеются три важные фактические ошибки⁷.

- 1) В пространной (а затем и в проложной) редакции указывается, что явление иконы в Костроме состоялось в 1239 г., тогда как в минейной редакции говорится лишь о том, что в 1239 г. («в лето 6747» по исчислению «от сотворения мира») Городец (прежнее место пребывания иконы) был разорён захватчиками, а чудотворный образ исчез из города.
- 2) Пространная редакция утверждает, что явление Феодоровской иконы в Костроме состоялось при великом князе Василии Георгиевиче Квашне, некоторые же списки этой редакции дополняют: «Сей же бе сын благовернаго и великаго князя Георгия Ярослава Владимирскаго, внук же бе преподобнаго и благовернаго и великаго князя Александра

4 Голубцов А. П. Автор древней повести о Феодоровской иконе Божией Матери // БВ. 1911. Т. 3. № 10. С. 365 (2-я пагин.); Лебедев Д. И., [прот.]. История соборных храмов Феодоровского и Успенского в городе Костроме. С. 41–42.

5 Рыжова О. А. Чудеса Феодоровской иконы Богоматери по литературным и изобразительным источникам XVII–XIX вв. С. 169.

6 Радеева О. Н. Сказание о Феодоровской иконе Пресвятой Богородицы. С. 157.

7 Лебедев Д. И., [прот.]. История соборных храмов Феодоровского и Успенского в городе Костроме. С. 46–48; Радеева О. Н. Сказание о Феодоровской иконе Пресвятой Богородицы. С. 174–175; Рыжова О. А. Чудеса Феодоровской иконы Богоматери по литературным и изобразительным источникам XVII–XIX вв. С. 168.

Невского»⁸. Между тем в минейной редакции князь назван просто Василием Квашнёй, то есть речь недвусмысленно идёт о первом костромском удельном князе Василии Ярославиче по прозванию Квашня, родившемся в 1241 г., — младшем брате (но никак не внуке) святого Александра Невского.

- 3) В пространной редакции к главке о битве костромичей при Святом озере под Костромой с татарским отрядом (по содержанию схожей с текстом минейной редакции) добавлен заголовок: «О победе благовернаго и великаго князя Василия Георгиевича, како победи прегордаго Батыя царя»⁹. Разумеется, в годы костромского княжения Василия Ярославича (прибывшего в свой удел в самом конце пятидесятих годов XIII в.) умерший к тому времени хан Батый не мог появиться под Костромой.

В отличие от редакций пространной и проложной, текст минейной редакции не был широко известен. Протоиерей костромского Успенского собора Павел Островский (дядя знаменитого драматурга А. Н. Островского) в своей книге 1855 г. опубликовал фрагмент текста этой редакции (начало Сказания) по самим рукописным Четьям-миньям священника Иоанна Милютина, хранившимся тогда в московской Синодальной библиотеке¹⁰. В 2008 г. Т. В. Марелло осуществила научную публикацию текста минейной редакции по тем же Четьям-миньям¹¹. В книгу протоиерея Димитрия Лебедева (его магистерскую диссертацию 1913 г., изданную лишь в 2010 г.) вошёл текст минейной редакции Сказания, составленный по нескольким спискам¹². Наконец, в приложении к кандидатской диссертации О. Н. Радеевой (2011) приведён текст минейной редакции по трём

8 Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы Богоматери / публ. и предисл. И. В. Баженова // Вестник археологии и истории, издаваемый Императорским Археологическим институтом. СПб., 1909. Вып. 19. С. 210.

9 Там же. С. 217.

10 *Островский П. Ф., прот.* Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора. М., 1855. С. VI–IX.

11 *Марелло Т. В.* К вопросу о первоначальной редакции «Сказания о Феодоровской иконе». С. 665–669.

12 *Лебедев Д. И., [прот.]*. История соборных храмов Феодоровского и Успенского в городе Костроме. С. 50, 47.

спискам, хранящимся в научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки¹³.

В приложении нами приводится текст минейной редакции Сказания по рукописным Четьям-миньям священника Иоанна Милютина, ныне хранящимся в Государственном историческом музее. Мы раскрываем титлы и сокращения (что делает этот материал доступным для читателя, не знакомого со спецификой скорописи XVII в.) и делаем некоторые уточнения по сравнению с предыдущими публикациями, которые были предприняты протоиереем Павлом Островским в 1855 г. и Т. В. Марелло в 2008 г. Текст приводится в современном написании, но с сохранением орфографических особенностей оригинала. Буквы, вышедшие из употребления, заменены буквами современного алфавита. Буквенная цифирь в написании чисел заменена арабскими цифрами. Буква -ѣ на конце слов не ставится. Раскрытые титла не оговариваются, смысловые дополнения приводятся в квадратных скобках. Пунктуация в целом приведена к современной норме, но с возможным сохранением особенностей оригинала. Для удобства чтения текст разделен на абзацы. Начало каждого листа рукописи обозначается как (л. NN).

13 Радеева О. Н. Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы. С. 287–295.

Приложение

Государственный Исторический музей. Синодальное собрание.

№ 808. Л. 764 — 771 об. (скоропись, середина XVII в.)

Л. 764 Месяца августа в 15 де[нь]¹⁴. Повесть о Препоблагословенней Пресвятей¹⁵ Владычицы нашей Богородицы и Приснодевеи¹⁶ Марии, честнаго и славнаго Ея Одигитрия¹⁷ чудотворныя иконы Феодоровские.

Л. 764 об. Како исповем или како хошу написати, или что реку, или что исповем о сей пречудней иконе, или что возглаголю. Но еже слышах от много добре ведущих и иже у себе имуще писание до разорения литовских и полских людей, и аз с ними многажды беседовах и воспрошах их и сладце слышах от них, и овии глаголаху тако, инии инако. Но мню, яко сему быти истинне, еже хошу повести сея коснутися и написати, дабы незабвены были / дела Божия и Пречистыя Его Матери, нашея Заступницы и Ходатаицы всемирныя рода христианскаго, иже на Костроме граде целбоносныя и чудотворныя иконы честнаго и славнаго Ея Одигитрия, сиречь крепкия Заступницы, нарицаемыя Феодоровские, и како прииде на Кострому от Городца града, како обрете ю великий князь Василей, рекомый Квашня.

Л. 765 Богу попущающу грех ради наших, овогда ведром и бездождем, иногда градом и огнем и гладом, и тяжкими недуги и болезнми, и скорбми не токмо телесными, но и душевными. Иногда же нашествием иноплеменных, / еже попусти Бог окаяннаго и свирепаго и прегордаго и безчеловечнаго мучителя Батыя царя на всю Рускую землю, в лета 6747. Тогда убо плени град Городец и позже его, и люди в нем посече, и вес[ь] пуст сотвори, яко же обычай есть пленующим. И от того плену и разорения град той запусте и охуде, и сия чудотворная икона, о ней же и повесть сия предлежит, не восхоте она

14 Следует учитывать, что явление иконы в Костроме празднуется 16 августа по старому стилю, а 15 августа по старому стилю — на праздник Успения Пресвятой Богородицы — согласно Сказанию, костромичи видели, как икону носил по городу воин, внешним видом подобный святому великомученику Феодору Стратилату.

15 В публикации 1855 г. — *Пречистей*, ошибочно (видимо, публикатор принял знак титла за букву).

16 Возможно, подразумевается *Приснодевей* (Приснодевственной?).

17 Сейчас слово Одигитрия («Путеводительница») обозначает определённый иконографический тип образа Богородицы. В старину это слово употреблялось шире — как видим, оно применялось и к Феодоровской иконе, которая относится к иконографическому типу «Умиление».

мо быти на пугте месте, но восхоте Господь Бог наш И[и]сус¹⁸ Христос прославити Матере Своея образ иконы, и дати Ей во одержание град Кострому, и с пределы его. Еже и бысть в славу Христа Бога нашего¹⁹, / во дни великаго князя Василя костромскаго и галическаго²⁰, рекомаго Квашни, пренесена бысть от Городца града на Кострому великомучеником Феодором Стратилатом сия чудотворная икона Богородицына, понеже в та времяна бысть на Костроме соборная церков[ь] во имя великомученика Феодора Стратилата что на площадке, пришествие же бысть сея чудотворныя иконы Пречистыя Богородицы месяца августа в 15 де[нь], на праздник честнаго Ея Успения²¹.

Л. 765 об.

И на утрие месяца того же в 16 де[нь], на память пренесение²² Нерукотвореннаго Образа от Едеса в Царь град, / поеха великий князь Василей на поле со псы ловчими, якоже обычай ес[ть] князем ездити, и яко бысть вне града яко поприще едино²³, и начаху пси лаяти притужно. Великий же князь на то место ускори приехати, идеже пси лающе притужно, абие зрит сию пречудную икону Пречистыя Богородицы и Превечнаго Младенца на руку Ея держаща Господа нашего И[и]суса Христа, на соснове древе стоящу. Скоро с коня своего слезе, хотя ю прият[и], честная же Богородицына икона выспрь горе ста не даст ся ему. Он же отступи мало от святыя иконы и метание²⁴ к ней сотвори много со усердием и с молитвою и со слезами пред нею, и паки второе покусися восприят[и] ю / и желаемаго не получи, скоро вседе на кон[ь] и гна во град, и возвести о том протопопу з брат[и]ею, дабы скоро шел²⁵ на сие неизреченное чудо, и пришедше видеша сии пластыр[ь] очистительный и никем знаем и несведом, и о сем чудишася, яко сия икона откуда и како явися на пугте месте. Великий же князь сказа им, како обрете ю и хотяше ю под[']яти, она же Богородицына икона не изволи ему восприяти себе. Протопоп же и священницы и диякони и князь и градстии людие поидоша на место, идеже явися Святыя Богородицы образ чудотворная икона,

Л. 766

Л. 766 об.

18 В рукописном тексте — ИС под титлом (в отличие от употреблявшегося позднее написания ИИС).

19 В публикации 1855 г. — *Христа нашего* (ошибка, пропущено слово *Бога*).

20 Автор текста допускает ошибку: костромские князья не титуловались галичскими.

21 См. примечание 1.

22 Неразборчиво, возможно и прочтение публикации 2008 г. — *пренесения*.

23 На этом слове заканчивается текст публикации 1855 г.

24 На полях рукописи примечание — *и поклон*.

25 В публикации 2008 г. — *шел* (на наш взгляд, это необоснованное прочтение).

л. 767 сотворше молебная пения, со кресты идуще, облекшася во вся священная одежда, священницы и дьякони / молитвы творяще, с кандилы и фимияном, под[']яша сию пречудную икону с великою радостию и понесоша во град. И яко приидоша близ соборные церкви великомученика Феодора Стратилата в год вечерний, и начаша звонити, и поставиша ю во святей церкви, и абие услышаша людие мнози града того, и начаша приходити, и видеша сию пречудную икону глагол[ю]ще, яко мы вчера сию икону видехом несому сквозе град наш неким воином²⁶, яко воина того подобие великомученика Феодора, и начаша молебная пети Пречистой Богородицы Одигитрию и воду святити, и мнози приемше исцеления различными недуз[и]²⁷ одержими в той день.

л. 767 об. И виде великий князь Василий многая чудеса от иконы Пречистой Богородицы, и повеле поставит[и] / на том месте, на нем же обрете икону, церковь во имя Нерукотвореннаго Образа Господа Бога и Спаса нашего И[и]суса Христа, и монастырь согради, игумена устрои и братию собра, и земли отдели монастырю, и вотчину даде на прокормление, да незабвена будут дела Божия. Сий монастырь первый на Костроме быс[ть].

И приехаша людие от Городца гостьбу деюще на Кострому град, и услышаша многия исцеления и чудотворения от иконы, и приидоша во святую церков[ь] великомученика Феодора помолитися и чудотворную икону видети, и сказаша яко сия чудотворная икона на Городце бяше и многая от нея чудеса содеяшас[я].

л. 768 По сем мало время премину, и абие / погоре соборная церкви великомученика Феодора, и чудотворную икону мнеша людие яко тутоже згоре, и о сем велика бысть печаль князю и всем людем. И по пожаре в третий день на том месте погоревшия церкви обретоша чудотворную икону в пепеле целу и неврежену, и не прикоснуса ей огонь и не вреди ея. И сие скоро поведаша великому князю, князь же притече скоро на сие преславное чудо, благодарение возсылая Богу и Пречистой Его Матери, и вси людие стекошася благодаряще Бога о таком чудеси. И повеле великий князь вскоре на том же месте новую церков[ь] поставити / во имя великомученика Феодора Стратилата, и совершиша. И великий князь Василей повеле чудотворную икону Пресвятыя Богородицы древом оделати яко киотом, и золотом и серебром и камением драгим и бисером утворити ю, и повеле поставити

26 В публикации 2008 г. — *вином* (видимо, опечатка).

27 Неразборчиво, возможно и прочтение публикации 2008 г. — *недуги*.

в новосозданной церкви внутри олтаря за престолом, и освятиша церков[ь] во имя великомученика Феодора Стратилата.

И по сем двинушася татары на руския грады еже пленити их, и поидоша на Галич и около Галича повоеваша, и под Вологду, и от Вологды к Ярославлю плениша, и от Ярославля на Кострому поидоша, яко же обычай есть пленующим разоряюще христианское / жителство и посецающе людей, и яко быша близ града Костромы между двема рекама Волгою и Костромою в мысу. Великий же князь Василей собрався с своими людьми против²⁸ ратных, и первые вшед во святую соборную церков[ь] великомученика Феодора Стратилата, и пев молебная со слезами многими и с воплем и с воздыханием из глубины сердца о избавлении града и православных христиан моляще Спаса и Пречистую Богородицу чудотворную икону и великомученика Феодора в помощ призываше и всех святых. И воспомянув великаго князя Андрея Боголюбскаго, како с собою вождаше чудотворную икону Владимирскую, егда²⁹ хождаше на брани, да помогает (л. 769 об.) ему, яко и болгары с нею повоева и победи я. Тако и сей великий князь восприем с собою сию чудотворную икону и поиде противу ратных, и повеле ю пред полки возити, да помогает им. И от[']идоша от града яко две поприще или вдале мало у некоего езера, и уже близ полки быша меж себе, а от нея чудотворная иконы возсияша божественная лучи паче солнечных луч на татарския полки, и от тех луч вси смятошася и мнози от них ослепоша, и в то время на них нападаша руския полки и побиша их множество, и русских людей отполониша у них много и распустиша во своя си, и бысть тогда радость велика во граде Костроме о победе / еже над татары, и то место на нем же стояша с чудотворною иконою прослы Святое, и по тому месту и озеро Святое именуемо³⁰, и потом на месте том поставиша вес[ь] Святое именуемо по тому месту и до сего дни. И великий князь возвратися во град с великою победою. С ним же и непреборимая Заступница наша Владычица Богородица чудотворная икона, и поставиша ю паки на том же месте, и певше молебная и благодарная³¹ песни воздаша, и много о сем благодаривше Бога, еже Господь Бог не презре моления их и про-

л. 769 об.

л. 770

28 Неразборчиво, но прочтение публикации 2008 г. — *противо* — видится нам необоснованным.

29 Далее в рукописи написано и зачеркнуто — *же*.

30 Неразборчиво, возможно и прочтение публикации 2008 г. — *именуемо*.

31 Неразборчиво, возможно и иное прочтение — *благодаренья*.

шение их исполни Пречистая Владычица наша Богородица, крепкая Помощница всему миру.

л. 770 об.

И по сем мало время преиде, и паки погоре / соборная церкви великомученика Феодора, и в то время пребысть сия чудотворная икона на воздухе никим же держима, мню яко невидимо ангели³² служаху ей и держаху ея, и тогда много молиша со слезами сию чудотворную икону великий князь и вес[ь] священный собор и все людское множество, дабы града нашего не оставила без помощи и заступления, и в том часе сниде к ним с воздуха. И повеле великий князь малу церков[ь] поставити на погоревшем месте во имя великомученика Феодора, вскоре еже и быс[ть], да поставится в ней сия чудотворная икона на время етеро³³.

л. 771

И великий князь сотвори / совет со гражаны, да поставится каменна церковь внутрь града во имя Пречистыя Богородицы честнаго и славнаго Ея Успения, еже на той день прииде сия чудотворная икона от Городца на Кострому, а великомученика Феодора церковь да будет в пределе, еже и быс[ть]. И егда совершиша каменную церков[ь] внутрь града во имя Пречистыя Богородица честнаго Ея Успения, а в пределе великомученика Феодора, и сию чудотворную икону с подобающею честию принесоша от церкви великомученика Феодора в созданную каменную во имя Ея новую церков[ь], и поставиша подле царьских дверей против правого клироса³⁴, да вси приходяще и милости прося от нея просят же / с верою и приемлют, ничто же бо с верою просяй и тощ отходяй. Понеже бо Господь Бог и Тоя Сын предаде сей чудотворней иконе во одержание и в снабдение сий град и с пределы его от поганых наития, и всякими различными недуги к Богородицыне иконы приходящей с верою исцеление приемлют. И егда освятиша храм во имя Пречистыя Богородицы, и от толе нача именоватися сия многочюдесная икона Феодоровская, иже и до днес[ь] именуема, посему еже пренесена от древнея соборныя церкви великомученика Феодора внутрь града в созданную во имя Ея соборную церковь. И о сем до зде слово.

л. 771 об.

32 В тексте рукописи — *аггели*.

33 Видимо, от ἕτερος (греч.) — иной, различный. В некоторых списках этой редакции — *время некое*.

34 На полях рукописи примечание — *крылоса*.

Источники

Сказание о явлении и чудесах Феодоровской иконы Богоматери / публ. и предисл. И. В. Баженова // Вестник археологии и истории, издаваемый Императорским Археологическим институтом. 1909. Вып. 19. С. 187–260.

Литература

- Голубцов А. П. Автор древней повести о Феодоровской иконе Божией Матери // БВ. 1911. Т. 3. № 10. С. 364–371 (2-я пагин.)
- Каган М. Д. Сказание о иконе Богоматери Федоровской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII век). Ч. 3. П–С. СПб.: Наука, 1998. С. 407–412.
- Лебедев Д. И., [прот.]. История соборных храмов Феодоровского и Успенского в городе Костроме в связи с повестью о Феодоровской иконе Богоматери, краткой историей и топографией древнего города. Кострома: Костромаиздат, 2010.
- Марелло Т. В. К вопросу о первоначальной редакции «Сказания о Феодоровской иконе» // Герменевтика древнерусской литературы. 2008. Сб. 13. С. 645–673.
- Нечаева Т. В. Литературная история Костромского «Сказания о Феодоровской иконе» в середине — второй половине XVII века // Филевские чтения. Вып. 6: Материалы Третьей научной конференции по проблемам русской культуры второй половины XVII — начала XVIII веков, 8–11 июля 1993 г. М., 1994. С. 60–66.
- Островский П. Ф., прот. Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора. М.: тип. В. Готье, 1855.
- Радеева О. Н. Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв. Диссертация... кандидата исторических наук. М., 2011.
- Рыжова О. А. Чудеса Феодоровской иконы Богоматери по литературным и изобразительным источникам XVII–XIX вв. // Краеведческие записки. Кострома: ГУК КОИАМЗ «Ипатьевский монастырь», 2003. Вып. 6. С. 164–176.

Mineynaya (Milyutinskaya) Edition of «Tales of the Wonderworking Theodorov Icon of the Mother of God» (XVII century)

Ferapont (Kashin, Dmitry Vitoldovich)

candidate of theology

Metropolitan Kostroma and Nerekhta

the head of Kostroma Archdiocese of Russian Orthodox Church

156000 Kostroma, Bogoyavlenskaya street, 26a

E-mail: ferapontk@ya.ru

For citation: Ferapont (Kashin, Dmitry V.), Metropolitan. "Mineynaya (Milyutinskaya) Edition of 'Tales of the Wonderworking Theodorov Icon of the Mother of God' (XVII century)". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 280–293 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.013

Abstract. The article provides information about the chronologically first (according to some researchers) edition of the famous literary monument of the XVII century – «Tales of the appearance and miracles of the Feodorov icon Of the mother of God». Various assumptions about the time of creation of the text of the editorial Board and its author are considered, significant differences between this edition and another, more extensive (traditionally called lengthy) are listed, and information about the publications of the text of this edition in the XIX and XXI centuries is provided. In Annex is the text minani (milyutinskaya) edition of «Tales...» upon the earliest of its famous lists, which is part of created in the years 1646–1654 Lives of the saints priest John Milutin (which led to the naming edition) a comparison with the previous publications of this manuscript. A significant difference between the miney version and the lengthy one is the historical inaccuracies made in the text of the latter.

Keywords: Feodorovskaya icon of the mother of God, Kostroma, «the Legend of the appearance and miracles of the Feodorovskaya icon Of the mother of God», editorial Board, chetyi-Minei, priest John Milutin, Grand Duke Vasily Yaroslavich.

References

- Kagan M. D. (1998) "Skazanie o ikone Bogomateri Fedorovskoj" ["The Legend of the Icon of the Mother of God Fedorovskaya"], in *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi* [Dictionary of Scribes and Booklore of Ancient Rus]. Saint-Petersburg: Nauka, issue 3, part 3, pp. 407–412.
- Lebedev D. I. (2010) *Istorija sobornyh hramov Feodorovskogo i Uspenskogo v gorode Kostrome v svjazi s povest'ju o Feodorovskoj ikone Bogomateri, kratkoj istoriej i topografiej drevnego goroda* [History of the Feodorovsky and Uspensky Cathedral Churches in the City of Kostroma in Connection with the Story of the Icon of the Mother of God Feodorovskaya, a Brief History and Topography of the Ancient City]. Kostroma: Kostromaizdat.
- Marello T. V. (2008) "K voprosu o pervonachal'noj redakcii 'Skazaniya o Feodorovskoj ikone'" ["On the Question of the Original Version of the 'Legend of the Feodorovskaya Icon'"], in *Germenevtika drevnerusskoj literatury* [Hermeneutics of old Russian Literature]. Moscow: Znak, issue 13, pp. 645–673.
- Nechaeva T. V. (1994) "Literaturnaja istorija Kostromskogo 'Skazaniya o Feodorovskoj ikone' v seredine — vtoroj polovine XVII veka" ["The Literary History of Kostroma 'Legend of the Feodorovskaya icon' in the Middle — Second Half of the XVII Century"], in *Filevskie chtenija, vyp. 6: Materialy Tret'ej nauchnoj konferencii po problemam russkoj kul'tury vtoroj poloviny XVII — nachala XVIII vekov, 8–11 ijulja 1993 g.* [Filevsky Readings, Issue 6: Proceedings of the Third Scientific Conference on the Problems of Russian Culture in the Second Half of the XVII — early XVIII Centuries, July 8–11, 1993]. Moscow: B. i., pp. 60–66.

- Radeeva O. N. (2011) *Skazanie o Fedorovskoj ikone Presvjatoj Bogorodicy v knizhnoj kul'ture Rossii XVII–XVIII vv. Dissertacija... kandidata istoričeskikh nauk [The Legend of the Feodorovskaya Icon of the Most Holy Theotokos in the Book Culture of Russia in the XVII–XVIII Centuries. PhD Thesis in History]*. Moscow: B. i.
- Ryzhova O. A. (2003) “Chudesa Feodorovskoj ikony Bogomateri po literaturnym i izobrazitel'nyim istočnikam XVII–XIX vv.” [“Miracles of the Feodorovskaya Icon of the Mother of God according to Literary and Visual Sources of the XVII–XIX Centuries”], in *Kraevedčeskie zapiski [Local History Notes]*. Kostroma: GUK KOIAMZ “Ipat'evskij monastyr’”, issue 6, pp. 164–176.

БОГОСЛОВИЕ СВЯТЫХ МЕСТ В СОЧИНЕНИЯХ ПАЛЕСТИНСКИХ АГИОГРАФОВ VI–VII ВЕКОВ: ТЕМЫ, ИСТОКИ, ТРАДИЦИЯ¹

ЧАСТЬ II

Инокания Екатерина
(Копыл Елена Владимировна)

насельница Горненского женского монастыря
Русская духовная миссия в Иерусалиме
Израиль, 9100902, г. Иерусалим, ул. Хешин, д. 6, а/я 1042
ekopyl@mail.ru

Для цитирования: *Екатерина (Копыл Е. В.), ин.* Богословие святых мест в сочинениях палестинских агиографов VI–VII веков: темы, истоки, традиция. Часть II // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 294–315. DOI: 10.31802/GV.2020.38.3.014

Аннотация

УДК 82-941

Во второй части статьи продолжается исследование богословской мысли о святых местах Палестины, представленной в сочинениях выдающихся агиографов палестинского монашества VI–VII вв.: в «Житии прп. Феодосия Киновиарха» авторства епископа Феодора Петрского, в серии житий, составленных Кириллом Скифопольским, и в «Луге духовном» блж. Иоанна Мосха. В свете патристической традиции рассматривается содержание нравственно-аскетических и экзегетических тем этого раздела богословия, среди которых: 1) святые места как жизненная среда палестинских подвижников; 2) поклонение святыням, бегство от мира и стремление к безмолвию как тройственный фактор притяжения подвижников в Палестину; 3) Авраам (см. Быт. 12, 1) как библейский

1 Продолжение. Первая часть статьи опубликована: *Екатерина (Копыл Е. В.), ин.* Богословие святых мест в сочинениях палестинских агиографов VI–VII веков: темы, истоки, традиция. Часть I // БВ. 2020. № 2 (37). С. 293–323.

прообраз монашеского удаления в Святую Землю и духовного странничества в свете тропологическо-буквальной экзегезы; 4) любовь Божия как нравственно-мистическое основание для пребывания вблизи Святого Града; 5) важность молитвы у святых мест, участия в таинствах и обрядах, а также поста как подготовительного подвига ко встрече со святыней; 6) нравственно-аскетические ограничения на пребывание у святых мест. Анализ нравственно-аскетических и экзегетических тем богословия святых мест выявляет в житийной литературе множественные следы интертекстуальности, позволяющие говорить о корпусе этих текстов как о проявлениях последовательной и живой патристической традиции. Обе части исследования позволяют сделать вывод о том, что её истоки следует видеть в богослужебной, экзегетической традиции, практике почитания святынь, а также догматическом и нравственно-аскетическом богословии палестинских и иных патристических авторов христианского Средиземноморья.

Ключевые слова: агиография, богословие святых мест, паломничество, святые места Палестины, Феодор Петрский, Житие св. Феодосия, Кирилл Скифопольский, Жития свв. Евфимия, Саввы, Иоанна, Кириака, Феодосия, Авраама, Феогния, Иоанн Мосх, «Луг духовный».

1. Нравственно-аскетические темы и библейская экзегеза

Обратимся теперь к нравственно-аскетическим и связанным с ними библейско-экзегетическим темам богословия святых мест, представленным в агиографическом корпусе.

Здесь нужно отметить прежде всего, что святые места — это духовные центры, вокруг которых фокусируется жизнь палестинских подвижников: ради святых мест и поклонения им они покидали родину и места прежних подвигов в Малой Азии, Греции, Египте и уходили в Святую Землю; здесь, у святых мест, решалась их судьба — они просили и обретали от Бога внушения, где им спастись²; близ этих мест они впоследствии и селились, чтобы достичь святости и окончить земной путь; здесь же некоторые принимали рукоположение в священный сан³; здесь собирались для обсуждения сотрясавших Палестину церковно-догматических вопросов⁴. Живя

- 2 См. повествование о прп. Авраамии, который, будучи игуменом и ища безмолвия, бежал из Малой Азии в Иерусалим и, находясь у Гроба Господня, встретил там ученика прп. Саввы Иоанна Схолария, который и привёл его в лавру к своему учителю: *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Abramii* 3 // TU. 49.2. S. 244–245. Издание «Житий» Кирилла Скифопольского: *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii; Vita Sabae; Vita Joannis Hesychastae; Vita Cyriaci; Vita Theodosii; Vita Theognii; Vita Abramii* // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig, 1939. (TU. 49.2).
- 3 Ср. рассказ о попытке рукоположить на Голгофе прп. Иоанна Молчальника по просьбе прп. Саввы, не удавшейся по причине того, что Иоанн уже был облечён епископским саном, но держал это в тайне. См.: *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Joannis Hesychastae* 8 // TU. 49.2. S. 207.
- 4 Так, Феодор Петрский пишет о выступлении прп. Феодосия Великого в 516 — нач. 517 г. в иерусалимском храме Воскресения в защиту Халкидонского вероопределения в противовес политике императора Анастасия, причём это высказывание святого любопытно афористичностью и проводимой в нём функциональной аналогией между четырьмя Евангелиями и четырьмя Вселенскими Соборами: «...поднявшись на возвышенное место святого Воскресения, откуда совершают чтения к народу все представленные к жертвеннику [т. е. клирики], он громким голосом произнёс: “Если кто не приемлет четыре Святых Собора, как четыре Евангелия, да будет анафема!”» (*Theodoros Petraeus. Vita Theodosii* // *Usener H. Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*. Leipzig, 1890. S. 62: “Ἐἵ τις οὐ δέχεται ὡς τὰ τέσσαρα ἅγια εὐαγγέλια τὰς ἀγίας τέσσαρας συνόδους, ἔστω ἀνάθεμα”...). Кирилл Скифопольский относит это собрание к базилике Святого Стефана в Иерусалиме и описывает участие в нём и прп. Саввы, и прп. Феодосия (*Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 56 // TU. 49.2. S. 151–152). О датировке события и функциональной аналогии см.: *Perrone L. La chiesa di Palestina e le controversie christologiche dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*. Brescia, 1980. P. 167–169, 171–172; о нюансах в оценке роли

в пустыне, они приходили к святым местам: кто-то чаще, бывая в Иерусалиме и иных местах по монастырским и церковным делам⁵, другие — отправляясь в паломничество, чтобы увидеть эти святыни и помолиться у них⁶, третьи — совершив единожды паломничество многими годами ранее, в тяжелой болезни или в преддверии смерти чувствовали неодолимое желание вновь увидеть и поклониться этим святыням⁷. Это стремление множества монашески настроенных людей к палестинским святыням превратило и сами святые места в монастыри: у Гроба Господня жила община «спудеев»⁸, монашеские общины существовали на Сионе⁹, Елеоне¹⁰, в Вифлееме¹¹. Но стремление к святым местам влекло их не только к главным из них: подвижникам была знакома библейская история и их влекло желание увидеть места менее значительные: так, по словам Кирилла Скифопольского, прп. Евфимий, ходя по пустыне Рува близ Мёртвого моря и добравшись до горы Марда (совр. Масада), где остановился

прп. Саввы и Феодосия в переговорах с императором см.: *Festugière A.-J. Les moines d'Orient. Paris, 1963. Vol. 3. Pt. 3. P. 85; Neary D. Constantinople and the Desert City: Imperial Patronage of the Judaean Desert Monasteries, 451–565 // From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities / ed. Matheou N. S. M., Kampianaki Th., Bondioli L. M. Leiden; Boston, 2016. P. 144.*

- 5 См. указания на то, что Феодосий Великий заходит помолиться в Вифлеем, возвращаясь из Иерусалима в свою киновию (*Theodorus Petraeus. Vita Theodosii // Op. cit. S. 73*), а Савва Освященный заходит в Иерусалим поклониться святыням, «словно прощаясь с ними», после своего возвращения из Кесарии Палестинской и Скифополя, куда он ходил, чтобы передать распоряжения императора Юстиниана (*Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 76 // TU. 49.2. S. 182*).
- 6 См. путешествие прп. Саввы со своим учеником Агапитом по святым местам Галилеи, которое святой предпринял согласно своему обычаю удаляться в глубь пустыни. Путешествуя, они прошли область «между Тивериадой и Иорданом», молились «в Хорсии, Гептапегоне и на прочих расположенных там почитаемых местах, вплоть до Панаеды» (*Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 24 // TU. 49.2. S. 108*).
- 7 *Joannes Moschus. Pratum spirituale 91 // PG. 87.3. Col. 2949.* О паломничестве в монашеской среде см.: *Bitton-Ashkelony B. Pilgrimage in Monastic Culture in Late Antiquity // The Armenians in Jerusalem and the Holy Land / ed. M. Stone, R. Ervine, N. Stone. Lovain; Paris; Sterling, 2002; Eadem. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; London, 2005. P. 140–183* (Афанасий Александрийский, Евагрий Понтийский, Феодорит Кирский).
- 8 *Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 31 // TU. 49.2. S. 116.* См. также: *Vita Sabae 37 // TU. 49.2. S. 127.*
- 9 Ср.: *Cyryllus Scythopolitanus. Vita Cyriaci 3 // TU. 49.2. S. 224.*
- 10 Ср.: *Cyryllus Scythopolitanus. Vita Euthymii 5 // TU. 49.2. S. 13.*
- 11 *Ibid. 30 // TU. 49.2. S. 49; Vita Euthymii 45 // TU. 49.2. S. 66; ср.: Vita Sabae 27 // TU. 49.2. S. 111; Vita Theodosii 1 // TU. 49.2. S. 237.*

и устроил храм на руинах дворца Ирода Великого, затем «пришел в пустыню Зиф, желая увидеть пещеры, в которые бежал Давид от лица Саула (см. 1 Цар. 24)», и там основал ещё один из своих монастырей¹².

Таким образом, тесная связь святых мест и аскезы стала уникальной особенностью агиографических сочинений о палестинском подвижничестве. Остановимся подробнее на нескольких её аспектах.

Как было сказано выше, о связи палестинских святынь и аскезы свидетельствуют характерные для многих жизнеописаний слова о том, что в начале пути подвижники приходили поклониться святым местам, а сразу затем удалялись в пустыню, чтобы, не щадя себя, подвизаться в стяжании добродетели. Чёткое указание на эту взаимосвязанность, с её последующим пространственным обоснованием, содержится в энкомии прп. Феодосию Киновиарху Феодора Петрского: по выражению агиографа, преподобный «принял благое решение отправиться в Иерусалим, Святой Град Христов, чтобы поклониться святым местам... и вместе с тем потому, что хотел проводить отшельническую жизнь»¹³. Учитывая характер монашеского отшельничества в пустыне Святого Града, неудивительно, что в палестинском агиографическом корпусе обнаруживается сочетание трёх нравственно-аскетических аспектов монашеской жизни — поклонения (προσκύνησις) святыням, удаления и бегства от мира (ἀναχώρησις)¹⁴, а также подвига безмолвия (ἡσυχία)¹⁵. Нужно отметить, что сочетание поклонения святым местам и безмолвия отчётливо прослеживается уже около 440 г. также в сирийской литературной традиции, в частности у Феодорита Кирского, где оба проявления христианской жизни объясняются сердечной любовью подвижника к Богу: «Мы, — говорил старец [Симеон Древний], — проводя подвижническую жизнь и любя безмолвие, блуждаем по этой пустыне и желаем поклониться Богу всяческих на горе Синай,

12 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 20 // TU. 49.2. S. 22.

13 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // Op. cit. S. 7: ... ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ πόλιν ἀπαίρειν διενόηθη καλῶς, ἅμα μὲν τοὺς ἁγίους προσκυνήσων τόπους, ... ἅμα δὲ καὶ τὸν ἐρημικὸν ἀσπασάμενος βίον.

14 Ср.: *Ioannes Moschus. Pratum spirituale* 179 // PG. 87.3. Col. 3049.

15 Ср.: *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 6 // TU. 49.2. S. 90: ... τὴν ἁγίαν πόλιν καταλαβεῖν καὶ ἡσυχάσαι ἐν τῇ περὶ αὐτὴν ἐρήμῳ. См. также: *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London, 2005. P. 147, 159–160.

на которой Он Сам, явившись рабу Своему Моисею, дал скрижали закона. Стремимся же мы туда не потому, что считаем, будто Божество ограничивается местом... но потому, что для пламенеющих любовью дѣроги не только сами возлюбленные, но приятны и те места, где они бывали и беседовали»¹⁶.

Если говорить об удалении от мира, то следует подчеркнуть, что исключительной чертой палестинской агиографии (а из рассматриваемых нами авторов — Феодора Петрского) является использование в данном контексте библейского образа странствующего праотца Авраама, который послушался гласа Божия, повелевшего ему оставить отечество и идти в землю, которую укажет Бог: «*Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе*» (Быт. 12, 1). Впоследствии именно её назовут Палестиной. К моменту появления библейской темы странствования в палестинском агиографическом корпусе традиция её бытования в раннехристианской литературе насчитывала уже не одно столетие. Так, рецепция этого стиха проявилась еще в новозаветном корпусе в следующих отрывках: Деян. 7, 2–6, где это стих из Книги Бытия цитируется и где резюмируются последовавшие за этим события в истории праотца и его потомков как переселенцев *в чужой земле*; Деян. 7, 29 о пророке Моисее как пришельце *в земле Мадямской*; Евр. 11, 8–10, где говорится, что Авраам *обитал... на земле обетованной, как на чужой*; Евр. 11, 13–14, где ветхозаветные праведники представлены как *странники и пришельцы на земле*¹⁷; 1 Пет. 1, 17, где апостол просит христиан *со страхом* проводить *время странствования* своего в мире сем, и 1 Пет. 2, 11, где он просит их, *как пришельцев и странников, удаляться от плотских похотей*.

16 Ср.: *Theodoretus*. *Historia religiosa* 6, 8 // SC. 234. P. 356: Καὶ γὰρ ἡμεῖς, ἔφη, τὸν ἀσκητικὸν μετιόντες βίον καὶ τῆς ἡσυχίας ἐρῶντες, ἀλώμεθα κατὰ τήνδε τὴν ἔρημον, ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει τὸν τῶν ἀπάντων ἐπιθυμοῦντες προσκυνῆσαι θεὸν ἐν ᾧ Μωϋσῆϊ τῷ θεράποντι τὴν οἰκείαν ἐπιφάνειαν ποιησάμενος ἔδωκε τῆς νομοθεσίας τὰς πλάκας, οὐχ ὅτι τὸ θεῖον τόπω περιγεγράφθαι νομίζομεν... ἀλλ' ἐπειδὴ τοῖς θερμοῦς ἐρῶσιν οὐ μόνον οἱ ἐρώμενοι τριπλόητοι, ἀλλὰ καὶ οἱ τόποι ἐράσμοιο οἱ τὴν τούτων παρουσίαν καὶ ὁμίλιαν δεξάμενοι. Рус. пер. цит. по изд.: *Феодорит Кирский, блж.* История боголюбцев с прибавлением «О божественной любви» / вступ. ст. и пер. А. И. Сидоров. М., 1996.

17 См. также 3 Мак. 6, 3 о народе израильском, странствовавшем в земле чужой, а также упоминание о странниках и пришельцах, которыми перестали быть христиане из язычников, когда получили усыновление Богу и духовное «гражданство» наравне со святыми, в Еф. 2, 19.

Наряду с этими новозаветными стихами, Быт. 12, 1 лёг в основу христианского идеала «странничества» (ξενιτεία)¹⁸ как важнейшего духовно-аскетического феномена¹⁹. Таким образом, семантическое поле «странничества» в данном библейском контексте образовано терминами ξένος, πάροικος, παρεπίδητος. Что касается рецепции Быт. 12, 1 в патристической традиции, то в сочинениях Оригена²⁰ и вслед за ним — в приписываемом Василию Великому толковании на пророка Исаию²¹, у Иоанна Златоуста²² и некоторых других авторов этот стих получил аллегорическое толкование как указание на удаление от страстей (ср. 1 Пет. 2, 11) и мирских привязанностей. В то же время библейские примеры странничества, с эксплицитной ссылкой на Быт. 12, 1 и без неё, стали рассматриваться и в тропологически-буквальном ключе — как призыв к монашескому удалению от мира в уединённые места, к жизни на чужбине ради аскетического подвига и добродетели. Ранние свидетельства такого монашеского «странничества» встречаются, например, в «Житии прп. Антония Великого», составленном свт. Афанасием Александрийским²³, в «Лавсаике» Палладия Еленопольского²⁴ и в «Лестнице» прп. Иоанна Лествичника²⁵. Однако первоначально христианские подвижники уединялись не в Палестине. Так, Антоний Великий и многие вслед за ним удалялись в египетскую пустыню. Если говорить о времени появления мотива Быт. 12, 1 в агиографическом контексте, то чёткая аллюзия

- 18 Аналогичный мотив встречается у стоика Эпиктета и у Филона Александрийского (см.: *Guillaumont A. Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien // Annuaire de l'École pratique des hautes études (Ve section). 1968. Vol. 76. P. 33–34; Sheridan M. Monastic xeniteia // Idem. From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation. Roma, 2012. P. 472–475).*
- 19 О христианском мотиве «странничества» в патристике см.: *Guillaumont A. Le dépaysement comme forme d'ascèse. P. 31–58; Wilken R. L. The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven; London, 1992. P. 165; Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred. P. 146–160; Sheridan M. Op. cit. P. 467–478; Álvarez Gutiérrez R. El concepto de xéniteia en la hagiografía monástica primitiva // Studia patristica. 2017. Vol. 91. P. 313–323.*
- 20 *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 20, 10, 67–69 // SC. 290. P. 190, 192.*
- 21 *Basilius Caesariensis. Enarratio in prophetam Isaiam 7, 194 // San Basilio. Commento al profeta Isaia / ed. P. Trevisan. 2 vol. Torino: Società editrice internazionale, 1939.*
- 22 *Joannes Chrysostomus. In Genesim (homiliae 1–67) // PG. 53. P. 347–348.*
- 23 *Guillaumont A. Le dépaysement comme forme d'ascèse. P. 34.*
- 24 *Palladius. Historia Lausiaca (recensio G) 4, 3 // Palladio. La storia Lausiaca / testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Verona, 1974. P. 28: ... ἅτε μονάζων καὶ δι' ἀρετὴν ξενιτεύων... («монашествуя и в то же время ради добродетели живя странником»).*
- 25 *Joannes Climacus. Scala paradisi 3 // PG. 88. Col. 664–669 (Col. 668 с цитатой Быт. 12, 1).*

на него засвидетельствована, в частности, в похвале епископу Евсевию Верцелльскому в одном из писем свт. Амвросия Медиоланского уже вскоре после 371 г., где эта тема получает тропологическо-буквальное толкование, будучи осмыслена как библейский прообраз того, чтобы оставить свою родину (речь идет о Сардинии) ради служения Богу в Риме в священном сане²⁶.

Если мы перейдем к мотиву странничества как удаления из отечества с последующим приходом христианина именно в Палестину, то ранние следы этой темы, ещё без аллюзий на Быт. 12, 1 и эксплицитной *ξενιτεία*, можно видеть в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, а именно в повествовании о будущем сщмч. Александре Иерусалимском, который, служа епископом в каппадокийской области и придя в Иерусалим «для молитвы и осмотра [тех] мест», повинувшись ночным откровениям, остался в Палестине, чтобы помогать престарелому епископу Наркиссу, и не вернулся на прежнее место служения²⁷. Эксплицитно тема странничества применительно к подвижнику, перебравшемуся в чужую для него Палестину, появляется (правда, всё ещё без цитирования Быт. 12, 1) и у Палладия Еленопольского в рассказе о римлянке Мелании Старшей²⁸. Дальнейшее развитие и большую определённую эту тема получает у последующих авторов, живших в Палестине: именно в их сочинениях монашеский уход из отечества по примеру Авраама и с эксплицитной отсылкой к Быт. 12, 1 совершается в ту самую землю, которая была некогда указана и обещана праотцу — в пустыню Святого Града. Таким образом, авторами, жившими в Святой Земле, стих Быт. 12, 1 толкуется тропологически-буквально в обоих своих аспектах — ухода подвижника из своего отечества и прихода в Палестину. Так, в конце IV в. экзегетическая тема праотца Авраама как библейского прототипа палестинского монашества ярко проявилась у блж. Иеронима Стридонского, когда в 385 г. он был вынужден бежать из Рима и позднее объяснял свой переезд в Палестину так: «... я ... не осуждаю того, что делаю, и думаю, что не напрасно

26 *Ambrosius Mediolanensis*. Epistula 63, 68 // PL. 16. Col. 1259; *Guillaumont A.* Le dépaysement comme forme d'ascèse. P. 35.

27 *Eusebius*. Historia ecclesiastica VI 11, 1–3 // SC. 41. P. 100–101.

28 *Palladius*. Historia Lausiaca (recensio G) 54, 2 // Op. cit. P. 246: «Тридцать семь лет живя странницей, она снабжала из собственного имущества и церкви, и монастыри, и странноприимные дома, и темницы... С таким постоянством держась странничества, она не приобрела ни одной пяди земли, не была отвлечена расположением к сыну; любовь к единственному сыну не удалила её от любви ко Христу...».

по примеру Авраама оставил свой дом и отечество»²⁹. Апеллируя к повелению из Быт. 12, 1, Иероним также приглашал в Святую Землю своих друзей и корреспондентов³⁰.

Наконец, тот же экзегетический мотив отшествия Авраама из отечества и его прихода в Святую Землю появляется и в агиографической традиции палестинского монашества VI в. Среди жизнеописателей этого времени на Быт. 12, 1, как на библейское основание того, что «следует отправляться в Иерусалим»³¹, эксплицитно указывает упомянутый нами выше Феодор Петрский в жизнеописании прп. Феодосия Киновиарха. Но в изложении петрского епископа, наряду с указанным стихом из книги Бытия, подвижника как воина Христова побуждают к этому шагу и два евангельских отрывка: «... всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19, 29)³², а также: «Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет» (Ин. 12, 26). Сопоставляя процитированные Феодором стихи Быт. 12, 1, Мф. 19, 29 и Ин. 12, 26, можно обнаружить между первым и третьим отрывками аналогию: по нашему мнению, агиограф видит в обоих четкое указание на Палестину как местопребывание Авраама и Господа Иисуса Христа во дни Его земной жизни.

О такой же тесной связи между уходом с родины в Палестину, между поклонением святым местам и последующим нравственно-аскетическим подвигом палестинских монахов, на которую указывает Феодор Петрский, говорят и более лаконичные пассажи Кирилла Скифопольского, правда, без упомянутых отсылок к библейской экзегезе. Так, по словам жизнеописателя, прп. Евфимий Великий, уроженец Мелитины, желая жить в пустыне Святого Града, «наставляемый Духом Святым, пришел в Иерусалим... и, поклонившись Святому Кресту, и святому Воскресению, и прочим священным местам, посетив живших в пустыне богоносных отцов, узнав добродетель и образ жизни каждого и запечатлев их в своей душе, ушел в Фаран,

29 *Hieronymus. Epistula 58, 3 // Saint Jérôme. Correspondance / éd. et trad. J. Labourt. 8 t. Paris, 1949–1953. T. 3. P. 76.* Об экзегезе Быт. 12, 1 как иллюстрации и оправдании монашеского выбора у Иеронима: *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred. P. 73.*

30 *Hieronymus. Epistula 46, 2 // Op. cit. T. 2. P. 101.* Ср. также: *Epistula 108, 31 // Op. cit. T. 5. P. 200.*

31 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii // Op. cit. S. 7–8: ... ἐγνώκε δειν ἀπαίρειν εἰς Ἱερουσόλυμα.*

32 Феодор Петрский приводит этот стих в виде парафраза.

в лавру в шести милях от Святого Града...»³³. Подобно ему, будущий прп. Савва Освященный примерно в восемнадцать лет, после десяти лет в монастыре в Малой Азии, «принимает богоугодное желание прибыть во Святой Град и пребывать в безмолвии в окружающей его пустыне»³⁴. И прп. Иоанн Молчальник, пробыв уже не один год в сане епископа в Армении, «принимает богоугодное желание удалиться в Святой Град и одному пребывать в безмолвии, [оставив] житейские дела»³⁵. Подобно им, и будущий прп. Кириак Отшельник, уроженец Коринфа, «восхотел удалиться во Святой Град и отойти от житейских дел»³⁶. О прп. Феодосии Киновиархе Кирилл Скифопольский пишет, что «охваченный печалью о Боге и стремлением [к Нему], он пришел в Иерусалим... желая жить в безмолвии в лежащей близ него пустыне...»³⁷ И прп. Авраамий, родом из сирийской Эмессы, прибыв в Иерусалим и поклонившись святому Воскресению, вслед за учеником прп. Саввы ушёл оттуда в Великую лавру, стремясь к монашескому подвигу³⁸. Также и Конон, преемник Саввы на игуменском посту, уроженец Ликии в Малой Азии, пришёл в Палестину «на поклонение святым местам» и затем был приведён Богом в Великую лавру преподобного³⁹.

Любовь к Богу — эта та движущая сила, которая влечёт подвижников в Палестину. Сделать такое заключение позволяет энкомий Феодора Петрского, где за процитированными стихами Быт. 12, 1, Мф. 19, 29 и Ин. 12, 26, которые служат библейским обоснованием необходимости для будущего Феодосия Великого отправиться в Иерусалим, следует указание на любовь Божию как на обоснование нравственно-мистическое, побуждающее его бороться за чистоту души именно в пустыне Святого Града. Напомним слова его агиографа: Феодосий «принял благое решение отправиться в Иерусалим, Святой Град Христов, чтобы поклониться святым местам, в которых всех Создатель и Господь наш Иисус Христос за род человеческий пре-

33 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 5–6 // TU. 49.2. S. 13–14.

34 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 6 // TU. 49.2. S. 90.

35 Однако «коказавшись там [в Иерусалиме в приюте для престарелых] и увидев там мирское беспокойство, он опечалился умом и со слезами просил Бога направить его в место благоугодное, безмолвное и подходящее для спасения» (см. *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Joannis Hesychastae* 4 // TU. 49.2. S. 204).

36 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Cyriaci* 3 // TU. 49.2. S. 224.

37 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Theodosii* 1 // TU. 49.2. S. 236.

38 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Abramii* 3 // TU. 49.2. S. 245.

39 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 89 // TU. 49.2. S. 196.

терпел по плоти добровольные спасительные страдания, и вместе с тем потому, что хотел проводить отшельническую жизнь». Затем цитируются названные стихи с указанием, что именно размышляя над этими и подобными текстами Феодосий «понял, что следует отправляться в Иерусалим», и далее следует пояснение жизнеописателя: «Поскольку его душа была уязвлена Божественной любовью (см. Песн. 5, 8) всецело посвятить себя духу и разуму и таким образом познать и узреть Бога, насколько это доступно для человека, он приложил всякое усердие к тому, чтобы достичь небесного и ангельского образа жизни. Посему он без отлагательств поспешно уходит дорогой, ведущей в Иерусалим...»⁴⁰. В этом высказывании петрского епископа о любви Божией, которой уязвлено сердце подвижника, и стремлении узреть Его через очищение своего сердца по прибытии во Святой Град, прослеживается параллель с «Историей боголюбцев» блж. Феодорита Кирского, которая, в свою очередь, отмечена уникальной поэтичностью и богословско-мистической глубиной высказываний о Божественной любви⁴¹. Хотя у Феодора Петрского основной акцент всё же ставится на аскетическом аспекте пребывания в Палестине, а не на созерцании святых мест, его упоминание о любви Божией, ранившей сердце будущего подвижника, побуждает думать не только о близости, но и возможной родственности литературно-богословских традиций палестинского и сирийского авторов. В палестинской агиографии тот же мотив Божественной любви, которая приводит подвижника в Иерусалим (ὄψθ τῆς θείας ἀγάπης ἀγόμενος), где он поклоняется святым местам, а затем ведёт его в лежащую поблизости пустыню, — повторяется позднее в анонимном «Житии прп. Герасима Иорданского», уроженца Ликии, который

40 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // TU. 49.2. S. 8.

41 Один из ярких примеров — повествование Феодорита прп. Петре Галатийском, который «отправился в Палестину посмотреть места, где совершались спасительные страдания, и там поклониться Спасителю Богу... чтобы насытить очи свои созерцанием вожделенных предметов, и чтобы не только зрение души, отдельно от зрения телесного, по вере наслаждалось духовной сладостью... Поэтому нет ничего странного и в том, что сделал и сей блаженный муж, который, будучи объят подобной любовью к Жениху Небесному, приложил к себе слова: "Уязвлен любовью аз есмь" (Песн. 5, 8). Как бы желая увидеть хотя бы тень Жениха, обратился он к местам, источавшим живительную влагу спасения для всех людей» (*Theodoretus. Historia religiosa* 9, 2–3 // SC. 234. P. 408, 410. Рус. пер. цит. по изд.: *Феодорит Кирский, блж. История боголюбцев. С. 203*).

из Святого Града ушёл к реке Иордан и поселился в пустыне у Мёртвого моря⁴².

Что касается любви подвижника к святым местам, то у палестинских агиографов этот аспект проявляется и «от противного», когда мысль об удалении от святых мест отзывается у подвижника скорбью. Подтверждение этому встречается дважды в «Житии Иоанна Молчальника», который, скрывая свой епископский сан, просил хранить его тайну, чтобы ему «не покидать эту землю» Палестины⁴³.

К нравственно-аскетическим аспектам богословия святых мест следует отнести и тему посещения этих святынь ради молитвы. В палестинской агиографии практика такой молитвы представлена достаточно широко и засвидетельствована среди монашествующих и мирян. В качестве примера среди мирян можно привести упомянутого Кириллом Скифопольским некоего жителя Медавы (совр. Мадаба в Иордании), желавшего помолиться у места Вознесения Господня⁴⁴. Что до примеров из иноческой среды, то, в первую очередь, сошлёмся на слова Феодора Петрского, который сообщает, что, направляясь в свою киновию после собрания монашествующих в Иерусалиме, прп. «Феодосий, образец всякой добродетели, на обратном пути проходит через святой Вифлеем, где Господь славы родился во плоти, чтобы там помолиться, а воздав там молитвы Господу»⁴⁵, посещает жившего поблизости подвижника Маркиана, добавив к радости встречи радость совместного чтения Священного Писания и святых отцов, а затем братского вкушения скудной монашеской трапезы. По свидетельству Кирилла Скифопольского, молился у святых мест и прп. Савва с учеником Агапитом во время путешествия по Галилее⁴⁶. Эта традиция продолжается и в «Луге духовном» Иоанна Мосха: агиограф пишет об одном старце из монастыря аввы Евсторгия, который пожелал «отправиться на гору Синай для молитвы»⁴⁷. Желанием помолиться у святынь отчасти объясняется и тот факт, что в дни великих праздников, монахи из пустыни во множестве стекались в главные

42 *Pseudo-Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Gerasimi 1 // Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Τ. 4. СПб., 1897. Σ. 175–176.*

43 *См.: Cyrillus Scythopolitanus. Vita Joannis Hesychastae 8 // TU. 49.2. S. 208.*

44 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Sabae 45 // TU. 49.2. S. 136.*

45 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii // Op. cit. S. 73.*

46 *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Sabae 24 // TU. 49.2. S. 108.*

47 *См.: Joannes Moschus. Pratum spirituale 1 // PG. 87.3. Col. 2852.*

палестинские храмы на торжественные богослужения, возглавляемые иерархами Иерусалимской Церкви, и составляли единую общину с паломниками и жителями города⁴⁸.

В контексте молитвенно-богослужебной практики христиан в Палестине следует обратить внимание и на такой аспект в восприятии святых мест, как важность участия в церковных таинствах и обрядах, совершаемых у палестинских святынь. Эта практика широко засвидетельствована в новеллах Иоанна Мосха в «Луге духовном», и акцент на ней составляет характерную черту данного сочинения. Так, блж. Иоанн рассказывает об игумене монастыря на горе Синай, известном аскезой. Он, «находясь в своей келье, пожелал в Великую Субботу» встретить праздник Пасхи в Святом Граде и причаститься «Святых Таин в святом храме Воскресения» и был чудесным образом перенесён туда, принял Причастие и, поклонившись Гробу Господню, был возвращён на Синай⁴⁹. Особое значение в «Луге духовном» получает и факт принятия человеком таинства Крещения в реке Иордан, где крестился Сам Христос⁵⁰, и факт простого погружения в его воды, которое стремится совершить христианский подвижник и которое представляет собой устоявшийся в Святой Земле паломнический обряд, наряду с поклонением святым местам⁵¹.

Вместе с темой молитвы и богослужения в контексте святых мест следует отметить и тему поста как особого подвига и средства для внутреннего приготовления ко встрече со святыней. Так, в новелле Иоанна Мосха об иноке-пресвитере, путешествовавшем из Иудейской пустыни на гору Синай, далее в Александрию в храм Святого Мины и затем в Иерусалим в храм Воскресения, отразилась практика строгого многодневного поста: после перехода через реку Иордан этот «старец... не вкушал ничего до самой горы Синай, и только на Синае, причастившись Святых Таин, принял пищу». То же повторилось и во время пути от Синая в Александрию, и во время перехода оттуда в Святой Град — «он опять совсем ничего не ел во время путешествия, а когда причастился... в святом [храме] Воскресения Христа, Бога нашего, принял пищу»⁵². Эта тема поста как аскетического

48 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 45 // TU. 49.2. S. 67.

49 *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 127 // PG. 87.3. Col. 2988–2989.

50 *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 138 // PG. 87.3. Col. 3001 (x2). Сп.: *Pratum spirituale* 176 // PG. 87.3. Col. 3045.

51 *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 91 // PG. 87.3. Col. 2949.

52 См.: *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 100 // PG. 87.3. Col. P. 2960.

подвига, сопровождающего поклонение святым местам, в «Луге духовном» имеет параллель в «Жизни боголюбцев» Феодорита Кирского. В последнем тексте эта тема связана с эпизодом посещения Иерусалима двумя подвижницами⁵³.

Среди прочих нравственно-аскетических аспектов осмысления святых мест в сочинениях палестинских агиографов следует выделить и мысль о том, что пребывание у палестинских святынь и сам факт их сохранения воспринимается христианами как милость Божия, которой человек может лишиться по причине своих грехов и оставления Божественных заповедей. Именно в этом контексте описывается в «Луге духовном» захват Иерусалима и прочих областей Палестины персами в 614 г., когда христиане «лишились святых мест по праведному суду Божию, город иерусалимлян и его окрестности оказались под властью персов» и тысячи христиан были убиты⁵⁴. В палестинской традиции эта тема лишения святых мест вследствие нравственных нарушений появляется затем в гомилиях свт. Софрония Иерусалимского, где трансформируется в мысль о том, что вернуть себе доступ к святыням можно через покаяние и жизнь по христианским заповедям, доктринальное следование постановлениям Соборной Церкви и участие в её литургической жизни⁵⁵.

Рассмотренные нами отрывки из сочинений палестинских агиографов свидетельствуют о том, что для палестинских подвижников посещение, поклонение и почитание святых мест были естественным и плодотворным путём приближения к Богу, наряду с чтением Писания и святоотеческих творений, с келейной, церковной молитвой, с участием в таинствах, бдением, постом, рукоделием, братским общением. Тем самым жития подтверждают наличие неразрывной связи между палестинскими святынями и аскезой как уникальной характеристики палестинского монашества в рассматриваемый нами период. Тем не менее значимость посещения святых мест в ряду прочих видов нравственно-аскетического делания палестинских подвижников всё же не носила первостепенного значения, поскольку

53 *Theodoretus. Historia religiosa* 29, 7 // SC. 257. P. 238.

54 *Joannes Moschus. Fragmenta e Prato Spirituale (e codice Marcian. gr. II, 21) 7 // Orientalia christiana periodica*. 1951. Vol. 17. P. 89.

55 См. также: *Booth Ph. Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History // History and Identity in the Late Antique Near East / ed. Ph. Wood. Oxford; New York, 2013. P. 21–25.*

само монашество прежде всего было ориентировано на пребывание в пустыне⁵⁶.

Нужно отметить, что в отношении места жительства подвижника в палестинской монашеской среде существовали и некоторые ограничения аскетического плана⁵⁷. Так, например, Кирилл Скифопольский влагает в уста прп. Кириака Отшельника заимствованную из «Лавсаика» Палладия Еленопольского, но при этом трансформированную мысль о том, что монахом для собственного спасения «ищется не место, а образ произволения», иными словами правильный внутренний выбор, или настрой на духовный подвиг⁵⁸. Вот почему монаху не следует полагать, что если какой-то подвиг не удался на одном месте, то удастся на другом в силу перемены самого места. А переход с места на место может грозить ему и оставлением прежнего уклада жизни (ὁ κανόν), и тщетностью дальнейшей жизни, «поскольку и растение, если его постоянно пересаживать, не приносит плода»⁵⁹.

Наконец, в корпусе палестинской монашеской агиографии прослеживается и мысль о том, что ограничением на пребывание у святых мест является возможность совершить там грех. Святость места не упраздняет человеческой воли ко греху, поэтому в случае нравственной опасности представляется правильным оставить святые места ради стремления ко христианскому этическому идеалу. Эта тема соотношения святых мест, греха и нравственного подвига ранее получила глубокое развитие в эпистолографии свт. Григория Нисского и вслед за ним — блж. Иеронима. Так, каппадокийский святитель писал о том, что путешествия к святым местам вредны для монахов⁶⁰, чей сложившийся внутренний мир пострадает от соблазнов и соприкосновения с людьми распущенных нравов в гостини-

56 См.: Perrone L. Perrone L. Il deserto e l'orizzonte della città: Le «Storie monastiche» di Cirillo di Scitopoli // *Cirillo di Scitopoli. Storie monastiche del deserto di Gerusalemme* / trad. R. Baldelli, L. Mortari. Padova, 2012. P. 20–21.

57 См.: Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred. P. 154–158.

58 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 19 // TU. 49.2. S. 30: οὐ γὰρ ὁ τόπος ὁ ζητούμενος, ἀλλ' ὁ τρόπος τῆς προαιρέσεως. Ср.: *Palladius. Historia Lausiaca* (recensio G). Praef. 16 // Op. cit. P. 16: «... ищется не место, где они [подвижники] жили, а образ [их] произволения» (Οὐ γὰρ ὁ τόπος ἐστὶν ὁ ζητούμενος ἐνθα κατόκησαν οὗτοι, ἀλλ' ὁ τρόπος τῆς προαιρέσεως).

59 Ср.: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 19 // TU. 49.2. S. 30.

60 *Gregorius Nyssenus. Epistula* 2, 4.

цах и городах⁶¹. К тому же, писал святитель, «если внутренний твой человек полон лукавых помыслов, то хотя бы ты был на Голгофе, хотя бы на горе Масличной, хотя бы во Гробе Воскресения, ты столь же далёк от того, чтобы принять в себя Христа, как и те, кто не исповедал и азое веры»⁶². Ему вторил и блж. Иероним: «Если бы места Воскресения и Крестной смерти находились не в знаменитейшем городе, где есть претория, казармы, куртизанки, актёры, шуты и всё, что обыкновенно бывает в других городах, и если бы этот город посещали только толпы монахов, тогда поистине все монахи должны были бы устремиться к такого рода обителищу...»⁶³, однако в действительности нравственность в Иерусалиме далека от совершенства и может оказать пагубное влияние на подвижника. Кирилл Скифопольский поднимает ту же проблему святости места и человеческого греха на материале агиографического плана, показывая, что пребывание у святых мест порой сопряжено с нравственными искушениями, и в этом случае разумнее жить там, где это более способствует стяжанию нравственного блага. Таково содержание повествования в «Житии прп. Кириака Отшельника» о псаломщице, или певчей, храма Воскресения, которая, став для многих причиной соблазнов и раскаявшись в этом, оставила место Воскресения Христова, спустилась к резервуару Силоам, где набрала воды и взяла корзинку мочёных бобов, и затем, вверив себя Богу, ушла из Святого Града в пустыню, где в одиночестве подвизалась восемнадцать лет. На правильность сделанного ею выбора между формальным пребыванием у святыни и стремлением к нравственному совершенству агиограф указывает при помощи аргумента из области мистическо-чудесного: за все эти годы в пустыне вода, почерпнутая ею в Силоаме, и бобы в корзинке не истощились, поддерживая силы подвижницы⁶⁴.

Заключение

Как показало наше исследование, в агиографических сочинениях епископа Феодора Петрского, Кирилла Скифопольского и блж. Иоанна Мосха богословие палестинских святых мест получило уникальное выражение несмотря на отсутствие систематической, целостной

61 *Gregorius Nyssenus. Epistula 2, 6–7.*

62 *Ibid. 2, 16–17.*

63 *Hieronymus. Epistula 58, 4 // Op. cit. T. 3. P. 78.*

64 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Cyriaci 18–19 // TU. 49.2. S. 233–234.*

структуры. Осмысление святынь Палестины в корпусе этих творений охватывает широкий спектр богословских тем, относящихся к области Священного Предания, апологетики (полемика против христологических ересей и гносеология), христологии, экклезиологии, нравственного богословия, аскетики и богообщения, библейской экзегезы. В рассмотренном нами агиографическом корпусе святыне места наделяются такими функциями, как функция откровения (гносеологическая), полемика-апологетическая, экклезиологическо-миссионерская, назидательная, а также функции духовного пристанища и церковно-политического оплота империи (последняя объясняется влиянием риторики на дискурс с императорской властью). Исследование показало, что к истокам богословской мысли о святых местах в житийной литературе следует отнести традицию рецепции Священного Писания, палестинскую практику почитания святых мест, предшествовавшую её теоретическому освоению, богослужебную традицию Иерусалимской Церкви, традицию богословской мысли предшествующих палестинских авторов и, не в последнюю очередь, классиков патристической мысли из других частей христианской ойкумены (в частности, Сирии, Каппадокии и Египта).

Рассмотренные нами памятники богословской мысли о святых местах свидетельствуют о важности традиции как основообразующей нити этого раздела богословия. Говоря о послании прпп. Саввы и Феодосия императору Анастасию, Р. Уилкен указывал на беспрецедентность его стиля и богословского содержания и в то же время отмечал, что «многие из его центральных идей давали ростки на протяжении поколений», но «объединились здесь впервые в ряд богословских концепций, связавших воедино историю, практику и веру»⁶⁵. Иными словами, исследователь указывал на преемственность и традицию как важный фактор формирования этого текста. Между тем наше собственное исследование агиографических памятников позволяет говорить о том, что не только это послание, но и весь набор текстов палестинской богословской мысли о святых местах следует рассматривать именно как существующий в развивающейся традиции. Её наличие и эволюцию подтверждает присутствие топосов и устойчивых тем, не прекращающийся анализ и рецепция более ранних авторов как в Палестине, так и за её пределами, заимствование,

65 Wilken R. L. *Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine // Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* / ed. L. I. Levine. New York, 1999. P. 245.

дополнение и переработка их высказываний. Однако следы интертекстуальности, выявленные в рассмотренном нами корпусе текстов, требуют более пристального изучения: если представленные в нём эксплицитные ссылки и прямые заимствования говорят о непосредственной переработке предшествующих сочинений, то основную часть параллелей нельзя однозначно охарактеризовать как заимствования. Возможно, дальнейшие исследования покажут, что их следует интерпретировать как влияние общей для патристических авторов церковно-богословской среды.

В свете этого приобретает особый интерес не только перспектива расширить материал начатой работы за счёт исследования палестинских агиографов второго плана. Необходимо и в дальнейшем изучать, как происходило развитие палестинской традиции богословия святых мест в целом, каковы её истоки и взаимодействие с направлениями богословской мысли о святых местах, представленными в патристическую эпоху в Александрии, Константинополе, Каппадокии, Сирии, Италии и на Кипре.

Источники

- Ambrosius Mediolanensis*. Epistulae // PG. T. 16. Col. 876–1286.
- Basilii Caesariensis*. Enarratio in prophetam Isaiam // *San Basilio*. Commento al profeta Isaia / ed. P. Trevisan. 2 vol. Torino: Società editrice internazionale, 1939.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Abramii // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU. Bd. 49.2). S. 243–247.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Cyriaci // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU. Bd. 49.2). S. 222–235.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU. Bd. 49.2). S. 3–85.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Joannis Hesychastae // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU. Bd. 49.2). S. 201–222.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU. Bd. 49.2). S. 85–200.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Theodosii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU. Bd. 49.2). S. 235–241.
- Eusebius*. Historia ecclesiastica // *Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique / trad. et notes de G. Bardy. 3 t. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952–1958. (SC; vol. 31; 41; 55).
- Festugière A.-J.* Les moines d'Orient. Vols. 1–4. Paris: Les Éditions du Cerf, 1961–1965.

- Gregorius Nyssenus*. Epistulae // *Gregorii Nisseni Opera* / ed. G. Pasquali. Vol. 8 (2). Leiden, 1959.
- Hieronymus*. Epistulae // *Saint Jérôme. Correspondance* / ét. ed trad. J. Labourt. 8 t. Paris: Les Belles Lettres, 1949–1963.
- Joannes Chrysostomus*. In Genesim (homiliae 1–67) // PG. T. 53. Col. 21–385; PG. T. 54. Col. 385–580.
- Joannes Climacus*. Scala paradisi 3 // PG. T. 88. Col. 631–1161.
- Joannes Moschus*. Pratum spirituale // PG. T. 87 (3). Col. 2852–3112; *Mioni E*. Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: Gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II, 21 // *Orientalia christiana periodica*. 1951. Vol. 17. P. 61–94.
- Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis // *Origène. Commentaire sur saint Jean* / texte critique, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc. 5 t. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966–1992. (SC; vol. 120; 157; 222; 290; 385).
- Palladius*. Historia Lausiaca // *Palladio. La storia Lausiaca* / testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1974.
- Theodoretus*. Historia religiosa // *Théodore de Cyr. L'histoire des moines de Syrie* / intr., texte critique, trad. et notes par P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. 2 t. Paris: Les Éditions du Cerf, 1977–1979. (SC; vol. 234; 257).
- Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // *Usener H*. Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Leipzig: Teubner, 1890. S. 3–113.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Τ. 4. СПб: тип. В. Киришбаума, 1897.
- Феодорит Курский*, блж. История боголюбцев с прибавлением «О божественной любви» / вступ. ст. и пер. А. И. Сидорова. М., 1996.

Литература

- Álvarez Gutiérrez R*. El concepto de xénitéia en la hagiografía monástica primitiva // *Studia patristica*. 2017. Vol. 91. P. 313–323.
- Bitton-Ashkelony B*. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005.
- Bitton-Ashkelony B*. Pilgrimage in Monastic Culture in Late Antiquity // *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land* / ed. M. Stone, R. Ervine, N. Stone, Lovain; Paris; Sterling: Peeters, 2002. P. 1–17.
- Booth Ph*. Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History // *History and Identity in the Late Antique Near East* / ed. Ph. Wood. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.
- Guillaumont A*. Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien // *Annuaire de l'École pratique des hautes études (Ve section)*. 1968. Vol. 76. P. 33–34.
- Neary D*. Constantinople and the Desert City: Imperial Patronage of the Judean Desert Monasteries, 451–565 // *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities* /

ed. N. S. M. Matheou, Th. Kampianaki, L. M. Bondioli. Leiden, Boston: Brill, 2016. P. 142–158.

Perrone L. Il deserto e l'orizzonte della città: Le «Storie monastiche» di Cirillo di Scitopoli // *Cirillo di Scitopoli. Storie monastiche del deserto di Gerusalemme* / trad. R. Baldelli, L. Mortari. Padova: Abbazia di Praglia, 2012. P. 9–96.

Perrone L. La chiesa di Palestina e le controversie christologiche dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553). Brescia: Paideia Editrice, 1980.

Sheridan M. Monastic xeniteia // *Sheridan M. From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*. Roma: EOS Verlag Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 2012. P. 467–478.

Wilken R. L. Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine // *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* / ed. L. I. Levine. New York: Continuum, 1999. P. 240–250.

Wilken R. L. The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven; London: Yale University Press, 1992.

The Theological Thought on the Holy Places in the Writings of Palestinian Hagiographers of the 6th – 7th Centuries: Themes, Origins, Tradition

Nun Ekaterina (Elena Kopyl)

Gorny Convent

Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem

6 Kheshin St., P.O.B. 1042, Jerusalem 9100902 Israel

ekopyl@mail.ru

For citation: Ekaterina (Kopyl), nun. "The Theological Thought on the Holy Places in the Writings of Palestinian Hagiographers of the 6th – 7th Centuries: Themes, Origins, Tradition". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 294–315 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.014

Abstract. The second part of this article continues the exploration of theological reflection on the holy places of Palestine in the works of these eminent hagiographers of Palestinian monasticism of the 6th–7th centuries: the *Life of St. Theodosius* by Theodore of Petra, a series of *Lives* compiled by Cyril of Scythopolis, and the *Spiritual Meadow* by John Moschus. In the light of patristic tradition a diverse range of moral, ascetical and exegetical topics of this theological field is examined, including: 1) the holy places as the living environment of Palestinian ascetics; 2) the veneration of the holy places, the flight from the world, and the desire for *hesychia* as a threefold factor of attraction to Palestine for ascetics; 3) Abraham (Gen. 12, 1) as a biblical *typos* of monastic retreat to the Holy Land and of the spiritual *xeniteia* in the light of tropological and literal exegesis; 4) God's love as a moral and mystical basis for living near the Holy City; 5) the importance of prayer at the holy places, participation in sacraments and rituals, and fasting

as a preparation for encounter with the holy places; 6) moral and ascetic restrictions on living at the holy places. This analysis of moral-ascetical and exegetical topics within the theology of the holy places attested in hagiographical literature shows multiple traces of intertextuality, which enables us to state that this theological reflection is a manifestation of a coherent and living patristic tradition. The two parts of this article seek to show that the origins of this theology flow from liturgical and exegetical traditions, the practice of venerating the holy places, and the dogmatic, moral, and ascetic theology of Palestinian and other patristic authors of the Christian Mediterranean.

Keywords: the holy places of Palestine, theology of the holy places, pilgrimage, hagiography, Theodore of Petra's *Life of St. Theodosius*, Cyril of Scythopolis' *Lives*, John Moschus's *Spiritual Meadow*.

References

- Álvarez Gutiérrez R. (2017) "El concepto de xénitéia en la hagiografía monástica primitiva". *Studia patristica*, vol. 91, pp. 313–323.
- Bardy G. (ed.) (1952–1958) *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*. Paris: Les Éditions du Cerf, vols. 1–3 (SC; 31, 41, 55).
- Bartelink G. J. M. (ed.) (1974) *Palladio. La storia Lausiaca*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla.
- Bitton-Ashkelony B. (2005) *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Blanc C. (ed.) (1966–1992) *Origène. Commentaire sur saint Jean*. Paris: Les Éditions du Cerf, vols. 1–5 (SC; 120, 157, 222, 290, 385).
- Booth Ph. (2013) "Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History", in Ph. Wood (ed.) *History and Identity in the Late Antique Near East*. Oxford; New York: Oxford University Press, pp. 1–27.
- Canivet P., Leroy-Molinghen A. (eds.) (1977–1979) *Théodoret de Cyr. L'histoire des moines de Syrie*. Paris: Les Éditions du Cerf, vols. 1–2 (SC, vols. 234, 257).
- Eadem (2002) "Pilgrimage in Monastic Culture in Late Antiquity", in M. Stone, R. Ervine, N. Stone (eds.) *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*. Lovain; Paris; Sterling: Peeters, pp. 1–17.
- Festugière A.-J. (1961–1965) *Les moines d'Orient*. Paris: Les Éditions du Cerf, vols. 1–4.
- Guillaumont A. (1968) "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien". *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section V*, vol. 76, pp. 33–34.
- Labourt J. (ed.) (1949–1963) *Saint Jérôme. Correspondance*. Paris: Les Belles Lettres, vols. 1–8.
- Mioni E. (1951) "Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: Gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II, 21". *Orientalia christiana periodica*, vol. 17, pp. 61–94.
- Neary D. (2016) "Constantinople and the Desert City: Imperial Patronage of the Judean Desert Monasteries, 451–565", in N. S. M. Matheou, Th. Kampianaki, L. M. Bondioli

- (eds.) *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*. Leiden; Boston: Brill, pp. 142–158.
- Pasquali G. (ed.) (1959) *Gregorii Nisseni Opera*. Leiden: Brill, vol. 8 (2).
- Perrone L. (1980) *La chiesa di Palestina e le controversie christologiche dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*. Brescia: Paideia Editrice.
- Perrone L. (2012) “Il deserto e l’orizzonte della città: Le ‘Storie monastiche’ di Cirillo di Scitopoli”, in Cirillo di Scitopoli *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*. Padova: Abbazia di Praglia, pp. 9–96.
- Schwartz E. (ed.) (1939) *Kyriillos von Skythopolis*. Leipzig: Hinrichs (TU; 49.2).
- Sheridan M. (2012) “Monastic xeniteia”, in M. Sheridan *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*. Roma: EOS Verlag Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, pp. 467–478.
- Sidorov A. I. (ed.) (1996) *Theodoret of Cyrrhus. Religious History, with an Appendix On Divine Love*. Moscow: Palomnik (Russian translation).
- Trevisan P. (ed.) (1939) *San Basilio. Commento al profeta Isaia*. Torino: Società editrice internazionale, vols. 1–2.
- Wilken R. L. (1992) *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. New Haven; L.: Yale University Press.
- Wilken R. L. (1999) “Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine”, in L. I. Levine (ed.) *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Continuum, pp. 240–250.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ПОЭТИКИ

РОМАН Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «БЕСЫ»

Олег Иванович Сыромятников

доктор филологических наук,
преподаватель кафедры гуманитарных
и естественно-научных дисциплин
Пермской духовной семинарии
614036 г. Пермь, шоссе Космонавтов, 185.
pani_perm@list.ru

Для цитирования: *Сыромятников О. И.* Эсхатологические аспекты православной поэтики. Роман Ф. М. Достоевского «Бесы» // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 316–340. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.015

Аннотация

УДК 82.091 (27.175-27)

Православная поэтика представляет собой совокупность средств выражения православного вероучения в образности литературного произведения. Ее основы лежат в «Слове о законе и благодати» (XI в.), но свое наивысшее развитие она получила в XIX в. в трудах православных писателей, среди которых особое место принадлежит Ф. М. Достоевскому. Найденные им художественные средства позволяют изображать процессы, протекающие в духовном мире человека и общества. В творчестве писателя вопрос о личном спасении человека неразрывно связан с вопросом об исторической судьбе России. Ярким примером является роман «Бесы» (1872), непосредственным поводом к написанию которого послужило преступление, совершенное революционной группой под руководством Нечаева. Его главной причиной Достоевский считает углубляющуюся апостасию русской интеллигенции, ставшую следствием гордыни, эгоизма и гедонизма. Писатель показывает, как желание насытить страсти разрушает в человеке образ Божий, после чего образующуюся духовную пустоту заполняет зло, и человек постепенно приобретает черты антихриста, о появлении которого предупреждает Священное Писание. Прежде всего это относится к образам Ставрогина и Петра Верховенского — в каждом из них есть свойства, атрибутируемые антихристу: гордыня, злоба, неспособность любить и др., но ни в одном из них они не воплотились

во всей полноте. Тем самым Достоевский предупреждает, что если разрушение духовного сознания русского общества вовремя не остановить, то эти черты смогут воплотиться и в одном человеке.

Ключевые слова: Бог, Христос, Ф. М. Достоевский, «Бесы», эсхатология, православная поэтика, антихрист, дьявол.

Из всех романов **великого пятикнижия** «Бесы» вызывали и вызывают наибольшее количество споров, главная причина которых состоит в неразличении внешней и внутренней идеи романа. Внешняя идея позволяет ставить «Бесы» в ряд антинигилистических сочинений¹. Основания для этого дал сам Достоевский, последние двадцать пять лет жизни которого прошли в упорной борьбе с различными проявлениями атеизма, нигилизма и либерализма. Начиная работу над романом, писатель сообщал Н. Н. Страхову: «На вещь, которую я теперь пишу... я сильно надеюсь, но не с художественной, а с тенденциозной стороны; хочется высказать несколько мыслей, хотя бы погибла при этом моя художественность. Но меня увлекает накопившееся в уме и в сердце; пусть выйдет хоть памфлет, но я выскажусь»². События 1905 и 1917 гг. актуализировали профетический контекст романа — русская эмигрантская литература говорила о нём, как о сбывшемся пророчестве, предвещавшем наступление советской («бесовской») власти. Эта точка зрения стала весьма популярной и в отечественном литературоведении постсоветского периода³.

В то же время стали доступны многие исследования дореволюционного и эмигрантского периода русского литературоведения. Они указывали на насыщенность романа прямыми и косвенными цитатами из Священного Писания, говорили о связи проблематики «Бесов» с христианским вероучением и утверждали, что именно оно образует внутреннюю идею романа. Эти исследования осуществлялись на стыке православного богословия, философии и филологии, создавая предпосылки для формирования специфической сферы на-

- 1 См., например: «Взбаламученное море» (1863) А. Ф. Писемского; «Некуда» (1864) и «На ножах» (1871) Н. С. Лескова; «Марево» (1864) В. П. Клюшников; «Бродящие силы» (1867) В. П. Авенариуса; «Панургово стадо» (1869) и «Две силы» (1874) В. В. Крестовского; «Новь» (1877) И. С. Тургенева; «Злой дух» (1883) В. Г. Авсеенко; «Бездна» (1884) Б. М. Маркевича и др.
- 2 *Достоевский Ф. М. Письма* // Полное собрание сочинений: в 30-ти томах (далее — ПСС). Л., 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 111–112. В том же письме Достоевский советовал Страхову: «Вы слишком, слишком мягки. Для них надо писать с плетью в руке... Если б Вы на них поазартнее и поглубе нападали — было бы лучше. Нигилисты и западники требуют окончательной плети... Иногда, по-моему, надо понижать тон, брать плеть в руки и не защищаться, а самим нападать, гораздо поглубе» (Там же. С. 113–114).
- 3 См., например: *Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение*. М., 1990; *Карякин Ю. Ф. Достоевский и Апокалипсис*. М., 2009; *Кантор В. К. «Судить Божью тварь»*. Пророческий пафос Достоевского: очерки. М., 2010.

уки о русской литературе — православной фидеистики⁴. Благодаря ей удалось сделать наиболее ценные наблюдения над системой образов и художественным методом Достоевского⁵.

Это стало возможным благодаря тому, что слово Достоевского запечатлело наиболее значимые идеи его мировоззрения, основу которого всегда составляло православие. Православный взгляд на мир даёт возможность человеку за всеми словами, мыслями и поступками людей, а также за всеми явлениями социальной, экономической, политической и иной внешней реальности видеть всеблагую волю Творца. Изображение этой духовной реальности и стало главной целью Достоевского, для достижения которой он должен был решить сложнейшую задачу — средствами современного литературного языка показать человека и мир, в котором он живет, в их духовно-материальном единстве.

В поисках решения этой задачи Достоевский идёт путем Пушкина⁶, показавшим в «Борисе Годунове» и «Истории Петра», как нарушение людьми духовных законов приводит к социальным потрясениям — войне и «бесмысленному и беспощадному русскому бунту». Достоевский дополнил открытия своего великого предшественника достижениями христианской европейской литературы и собственным «петрашевским» опытом. Уже в «Преступлении и наказании» он ясно говорит о духовной причине всех революционных смут: «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселившиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одарённые умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесно-

4 Её началом можно считать работы: *Леонтьев К. Н.* О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике (1880); *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского (1884) и *Розанов В. В.* Легенда о Великом инквизиторе (1891).

5 Отметим наиболее заметные работы православного духовенства: *Антоний (Храповицкий), митр.* Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения (1965); *Флоровский Г., прот.* Достоевский и Европа (1922); *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского (до 1979); *Сергий Булгаков, прот.* Русская трагедия (1914). Современное российское православное достоевведение представлено именами В. Е. Ветловской, Е. А. Гаричевой, М. М. Дунаева, И. А. Есаулова, В. Н. Захарова, К. Г. Исупова, Р. Лаут, Р. О. Мазель, К. А. Степаняна, С. Л. Шаракова и др. Христианские аспекты творчества Достоевского исследуют Н. Ф. Буданова, Т. А. Касаткина, И. А. Кириллова, С. Сальвестрони, Л. И. Сараскина, Б. Н. Тихомиров, Р. Уильямс и др.

6 Об этом говорит двойной эпиграф к «Бесам», состоящий из обширной цитаты из Евангелия от Луки и строчек пушкинского стихотворения «Бесы». Эти разножанровые тексты обладают единой символикой, описывающей духовный феномен бесовской одержимости.

ватыми и сумасшедшими... Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали... Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе... Начались пожары, начался голод»⁷. По существу, эта картина является ключом к тому, что происходит не только в «Бесах», но и во всем **великом пятикнижии**⁸ Достоевского — люди начинают разрушать себя и окружающий мир не в силу каких-либо социальных причин, а потому, что допускают в свои сердца духов злобы.

Есть все основания полагать, что Достоевский знал христианское учение об ангельском мире⁹. Согласно ему, ангелы от сотворения обладали умом и свободной волей для сослужения Творцу. Затем один из них, ослеплённый собственной красотой и могуществом, возмнил себя равным Богу и решил занять место рядом с Ним. Священное Писание повествует о том, к чему это привело: *Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своём: «взойду на небо, выше звёзд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней* (Ис. 14, 12–15).

Денница превратился в сатану (дьявола), а ангелы, пошедшие за ним, — в бесов. Их главным атрибутом стала ненависть к жизни во всех её проявлениях. Являясь частью тварного духовного мира, бесы не способны принести вред ни Творцу, ни творению и потому обращают свою злобу на человека. Они не властны над тем, кто сотворён по образу Бога (см. Быт. 1, 26), но только до тех пор, пока человек сам не обратится к ним за помощью в удовлетворении каких-либо страстей. Бог знает об этом и устами пророка предлагает выбор: *Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твоё* (Втор. 30, 15.19). Этот выбор и обеспечивают падшие духи — у человека есть возможность свободно и сознательно принять решение: идти к Богу или от Него. По этому поводу К. А. Степа-

7 Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // ПСС. Л., 1973. Т. 6. С. 419–420.

8 Эти термином в литературоведении обозначают пять романов писателя: «Преступление и наказание» (1866); «Идиот» (1869); «Бесы» (1872); «Подросток» (1875); «Братья Карамазовы» (1880).

9 Об этом говорит, в частности, круг его духовного чтения. См.: Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. СПб., 2005. С. 104–132.

нян пишет: «Со времён первого человека, Адама, перед людьми стоит дилемма: или сохранить природную родственную, сыновнюю связь с Богом, оставаясь в раю, или, поддавшись искушению, попытаться самостоятельно *быть, как боги* (Быт. 3, 5), стать Его копией и даже занять Его место...»¹⁰.

Путь к Богу требует непрерывных и возрастающих с каждой минутой усилий: *Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12). Вследствие греховной повреждённости человеческой природы это удаётся далеко не всем: *Широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими* (Мф. 7, 13), поэтому в конце концов человечество перейдёт «меру беззакония», и тогда, говорит Священное Писание, *откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога* (2 Фес. 2, 3–4). Пришествие антихриста по действию сатаны будет со всякою силою, и знаменьями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду (2 Фес. 2, 9–12). Согласно учению Церкви, «антихрист будет обладать огромной силой, ибо сатана даст ему силу свою и престол свой и великую власть (Откр. 13, 2). Поскольку диавол является князем мира сего (Ин. 14, 30), то он наделит его и религиозной, и политической, и финансово-экономической властью... Он потребует себе всеобщего поклонения, и те, кто уклонится от этого, подвергнутся жестоким гонениям»¹¹.

Бесы существуют как факт духовной реальности, к которой человек причастен по своей природе (см. Быт. 1, 27; 2, 7). Однако уже к середине XIX в. понятие «бесы» (как и многие другие «церковные» понятия) значительно маргинализировалось из-за ускоряющегося разрушения религиозного ядра общественного сознания, поэтому в первом романе **великого пятикнижия** Достоевский заменил его естественно-научным термином «трихины», понимая, что открытое выражение мысли неизбежно оттолкнет читателя. Он старался избежать ошибки Гоголя, допущенной им в «Выбранных местах из переписки с друзьями», — стать назидательным, «ходульным».

10 Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. СПб., 2010. С. 145.

11 Леонов В., прот. Основы православной антропологии. М., 2016. С. 416.

Сознательно и неуклонно следуя профетическому импульсу пушкинского «Пророка» (1826), Достоевский «Преступлением и наказанием» (1866) стремится предупредить современников об опасности и последствиях ослабления духовного иммунитета. Преступление, совершённое в 1869 г. С. Г. Нечаевым, наглядно подтвердило правоту писателя. Однако он уверен, что одним Нечаевым дело не ограничится: «Эти явления не случайность, не единичны...», «факты явные и грозные... Надо бороться, ибо всё заражено»¹². Теперь Достоевский называет вещи своими именами и делает заглавие романа и евангельский эпиграф к нему вызовом разного рода «бесам», а весь роман — своеобразным актом «художественного экзорцизма».

Характерной особенностью творчества Достоевского является конвергенция двух основных идей: идеи **личного спасения человека** и идеи исторического предназначения России — **русской идеи**¹³. В результате личная судьба человека оказывается неразрывно связана с судьбой его отечества. Писатель напряжённо ищет ответ на вопрос о том, что значит быть христианином в России в конце XIX в. При этом в центре его внимания — не народ «вообще», а его значимая, пассионарная часть — национальная интеллигенция. По словам Н. Ф. Будановой, «болезнь безумия, беснования, охватившего Россию, в понимании писателя — это прежде всего болезнь русской интеллигенции, увлечённой ложными западными идеалами и утратившей кровную связь с родной “почвой”, народом, его верой и правдой»¹⁴. Причём, замечает Т. Н. Никольская, «неверие в кругах интеллигенции быстро превратилось в почти повальную моду, которой подражали все, кто стремился быть здесь “своим”»¹⁵. Именно в богоотступничестве писатель видел основную причину общественных неурядиц

12 *Достоевский Ф. М.* Письма // ПСС. Т. 29. С. 260, 262. Приблизительно в то же время М. А. Бакунин заявил: «Сатана — духовный глава всех прошлых, настоящих и будущих революционеров». Цит. по: *Степанян К. А.* Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. С. 236.

13 Более подробно см.: *Сыромятников О. И.* Поэтика русской идеи в великом пятикнижии Ф. М. Достоевского. Пермь, 2014.

14 *Буданова Н. Ф.* О некоторых источниках нравственно-философской проблематики романа «Бесы» // Достоевский: материалы и исследования. Л., 1988. Т. 8. С. 106.

15 *Никольская Т. К.* Роман «Бесы» и пророчества о русской религиозной истории XX века // Достоевский и современность: Материалы XIX Международных Старорусских чтений 2004 года. Новгород, 2005. С. 151.

современной ему России¹⁶, поэтому его главным героем становится человек, богато одарённый интеллектуально и эстетически, но пытающийся во что бы то ни стало освободиться от любви Бога. Достоевский ищет причины этого явления в русле пророческой традиции русской литературы, выраженной в словах Н. В. Гоголя: «Дьявол выступил уже без маски в мир. Дух гордости перестал уже являться в разных образах и пугать суеверных людей, он явился в собственном своём виде»¹⁷. Признаки приближения последних времён видел в окружающем мире и сам писатель. Так, однажды, имея в виду своих вечных врагов — либералов-западников, Достоевский сказал: «**Они** и не подозревают, что скоро конец всему... всем ихним “прогрессам” и болтовне! Им и не чудится, что ведь антихрист-то уж родился... и **идёт!**.. Идёт! Идёт к нам антихрист! И конец миру близко — ближе, чем думают!»¹⁸

Священное Предание говорит о признаках появления антихриста (см.: Иер. 8, 16; Дан. 11, 37; Мф. 24, 24; Ин. 5, 43; 1 Ин. 4, 1; 2, 18; 2 Фес. 2, 11)¹⁹, одним из которых будет появление многих и разнообразных его предшественников — лжепророков и лжеучителей. Всех их будет объединять сознательное неприятие Христа и Его мира, а также стремление занять Его место и изменить план Божественного мироустройства. Святой Иоанн Дамаскин учит, что антихрист «рождается от блуда, и тайно воспитывается, и внезапно возмущается, и восстает, и царствует»²⁰. Он явится в последний день мира, накануне Страшного Суда и, поддерживаемый сатаной, начнёт войну против тех немногих, кто ещё сохранит верность Христу. Он убьёт их всех, сокрушив силою дьявола даже Илию и Еноха, которые восстанут для защиты праведников (см. Откр. 11, 3–10). И когда победа антихриста будет казаться очевидной, совершится великое и славное пришествие Христа, Который уничтожит антихриста одним дыханием уст Своих (см. 2 Фес. 2, 8), а затем победит и сатану.

16 Вспомним слова Сони Раскольникову: «От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал!..» (*Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // ПСС. Т. 6. С. 321).

17 *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: в 9 т. М., 1994. Т. 6. С. 190.

18 *Тимофеева В. В.* (*Починковская О.*) Год работы с знаменитым писателем // Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 180–181.

19 Заметим, что православие использует это понятие в двух значениях: в собственно библейском и для обозначения любого человека, отрицающего Христа как вторую ипостась Божественной Троицы.

20 *Joannes Damascenus.* De fide orthodoxa IV, 26 // PG. 94. Col. 1217B:1–3. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М., 2010. С. 457.

Писатель с тревогой замечает в окружающем мире всё умножающиеся знаки надвигающейся беды и старается предупредить о ней соотечественников. В основе романа лежит обширный замысел, получивший рабочее название «Житие великого грешника». Согласно первоначальному плану, это должно было быть исследование духовных закономерностей грехопадения («великий грешник») и возрождения («житие») человека. Внезапно открывшееся нечаевское злодеяние внесло в этот план некоторые коррективы — и Достоевский решил сделать духовный анализ происшедшего и показать причину того, почему обычные люди в обычном российском городе превратились в одержимых бесами существ.

Читатель, знакомый со Священным Писанием, сразу заметил в образе главного героя черты, которые христианство атрибутирует антихристу. Так, Ставрогин владеет некой мистической способностью подчинять себе людей, в силу чего одни его обожают, другие — ненавидят, но все признают его особую, ничем не объяснимую власть. Сверхъестественную, противоречащую рассудку и воле, рабскую зависимость чувствует Шатов: «Ставрогин, для чего я осуждён в вас верить во веки веков?.. Разве я не буду целовать следов ваших ног, когда вы уйдёте? Я не могу вас вырвать из моего сердца, Николай Ставрогин!»²¹ Сестра Шатова, Даша, ясно сознавая гибельность этой власти, не может и не хочет бороться с ней и готова по первому слову идти за Ставрогиным на край света. Лиза Тушина ненавидит Ставрогина, но против своей воли приближается к нему всё ближе и ближе и в конце концов гибнет. В «зоне притяжения» Ставрогина находится даже Пётр Верховенский: «Вы мой идол!.. Я никого, кроме вас, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк...»²².

Поясняя этот феномен, Достоевский записывает: «Он должен быть обольстителен», «обворожителен, как демон»²³, «будущий антихрист будет пленять красотой»²⁴. Писатель обращает особое внимание на лицо Ставрогина: «Казалось бы, писанный красавец, а в то же время как будто и отвратителен»²⁵. Более того, с каждым новым злодеянием красота Ставрогина становится ещё сильнее:

21 *Достоевский Ф. М. Бесы* // ПСС. Л., 1974. Т. 10. С. 202.

22 Там же. С. 223–224.

23 *Достоевский Ф. М. Бесы: Заметки. Характеристики. Планы сюжета. Диалоги* // ПСС. Л., 1974. Т. 11. С. 174, 177.

24 *Достоевский Ф. М. Подросток* // ПСС. Л., 1976. Т. 16. С. 363.

25 *Достоевский Ф. М. Бесы* // ПСС. Т. 10. С. 37.

«Прежде хоть и считали его красавцем, но лицо его действительно “походило на маску”... Теперь же... он с первого же взгляда показался мне решительным, неоспоримым красавцем...»²⁶. Уподоблением лица маске писатель подчёркивает несоответствие его внешнего облика духовному содержанию. Лицо человека естественным образом отражает его внутреннее духовное состояние, а так как душа Ставрогина к этому времени разложилась почти полностью, её вид, как всякий вид гибнущей жизни, способен испугать и оттолкнуть любого человека. Поэтому Ставрогин пользуется маской только по необходимости, как и показано в сцене в гостиной его матери, когда он публично совершает тяжкий грех — отрекается от супружеской клятвы, данной пред лицом Божиим.

Всякая лож опасна тем, что всегда причиняет вред лгущему. Она отдаляет человека от Бога и соединяет с дьяволом, который есть *человекоубийца... ложь и отец лжи* (Ин. 8, 44), а потому является самым страшным препятствием для любви к Богу, ближнему и к самому себе. А Ставрогин не считает ложь ни злом, ни пороком и прибегает к ней всякий раз, когда это может привести к цели кратчайшим путем. В тех же случаях, когда ему не нужно скрывать своё настоящее лицо, он обходится без маски. Так, разговаривая с женой наедине, Ставрогин не счёл нужным притворяться — и скоро его взгляд сделался «излишне суров, может быть, в нём выразилось отвращение, даже злорадное наслаждение её испугом». Это привело к тому, что «ещё мгновение, и она бы закричала»²⁷. Тогда Ставрогин спохватился и надел маску точно так же, как накануне в гостиной матери: «В один миг изменилось его лицо, и он подошёл... с самою приветливою и ласковою улыбкой»²⁸. Однако как только он понял, что его уловка не удалась и Марья Тимофеевна успела увидеть его **настоящую** душу, Ставрогин снова снял маску: «“Что ты сказала, несчастная, какие сны тебе снятся!” — возопил он и изо всей силы оттолкнул её от себя, так что она даже больно ударилась плечами и головой о диван»²⁹. Он уходил от жены «в неутолимой злобе, широко шагая по грязи и лужам, не разбирая дороги. Правда, минутами ему ужасно хотелось захохотать, громко, бешено...»³⁰.

26 *Достоевский Ф. М. Бесы // ПСС. Т. 10. С. 145*

27 Там же. С. 215

28 Там же.

29 Там же. С. 219.

30 Там же.

Словами Хроникёра писатель подчёркивает, что к этому времени злоба стала наиболее яркой духовно-нравственной характеристикой личности Ставрогина: «В злобе... выходил прогресс против Л-на³¹, даже против Лермонтова. Злобы в Николае Всеволодовиче было, может быть, больше, чем в тех обоих вместе, но злоба эта была холодная, спокойная и, если можно так выразиться, **разумная**, стало быть, самая отвратительная и самая страшная, какая может быть»³². Примечательно, что подобная оценка никак не подтверждается событиями в романе, а значит, её даёт сам автор, указывающий на духовное состояние своего героя. По словам прп. Иустина (Поповича), «вся мнимая привлекательность, величие и прелесть зла... будет собрана, воплощена и олицетворена в антихристе... В антихристе зло достигнет на земле своего предельного совершенства, он будет гениально и неподражаемо зол. Всё зло, разбросанное по миру, сокрытое в ущельях человеческих душ и в безднах бесовских злоизволений, он соберёт в себе, соединит в себе и явит себя соборностью зла, вселенскостью зла, богом зла, всезлом. Он во всём будет противоположен Христу: Христос — воплощённое благо и истина, антихрист же будет стараться быть воплощённым злом и ложью...»³³.

Говоря о Ставрогине, писатель указывает и на ряд других черт, также непосредственно связанных с библейской символикой. Он дважды замечает: «И вдруг зверь показал свои когти»³⁴, «и вот — зверь вдруг выпустил свои когти»³⁵. В сцене, когда Ставрогин выводит жену из гостиной, «Лиза... для чего-то вдруг привскочила с кресла, когда они выходили, и неподвижным взглядом проследила их до самых дверей. Потом молча села опять, но в лице её было какое-то судорожное движение, как будто она дотронулась до какого-то гада»³⁶. Название главы, в которой Ставрогин появляется в романе («Премудрый змий»), восходит к Книге Бытия³⁷. Симонетта Сальвестрони пишет по этому поводу: «Если мы используем очевидную подсказку, данную в эпиграфе и названии этой главы, то с представленным типом поведения (Петра Верховенского и Ставрогина. — О. С.), безусловно, соотнесется змий Священного Писания, начиная с образа

31 Речь идет о декабристе М. С. Луние (1787–1845).

32 *Достоевский Ф. М. Бесы* // ПСС. Т. 10. С. 165.

33 *Иустин (Попович), прп. Догматика Православной церкви: Эсхатология*. М., 2005. С. 74.

34 *Достоевский Ф. М. Бесы* // ПСС. Т. 10. С. 37.

35 Там же. С. 38.

36 Там же. С. 147.

37 *Змий был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог* (Быт. 3, 1).

искусителя и лжеца в Книге Бытия и кончая Откровением Иоанна, где сатана определён как *древний змий, обольщающий всю вселенную* (Откр. 12, 9)³⁸. Об этом же пишет и В. И. Земскова: «“Зверь” имеет совершенно однозначные коннотации для христианского сознания (см. Откр. 11, 7; 13, 1–8 и др.). В этот ряд становятся и обозначения Ставрогина: “премудрый змий” (10;83) и “князь” (10; 215–219), — все три определения прямо отсылают к одному персонажу — Дьяволу...»³⁹. Действительно, словом «зверь» Священное Писание называет антихриста, а «драконом» или «змеем» (т.е. гадом) — сатану: все люди *поклонились дракону, который дал власть зверю, и поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему? и кто может сразиться с ним? И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно... и дана была ему власть над всяким коленом, и народом, и языком и племенем. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца* (Откр. 13, 3–8).

Совмещение в личности Ставрогина двух inferнальных имён, хотя и близких, но всё же разных, говорит о том, что он не является **в полноте** ни тем, ни другим. Он не является сатаной, потому что сатана есть дух, не способный произвольно воплощаться в человеческом теле, а принимающий какое-либо видимое обличье лишь по Промыслу или попущению Божию⁴⁰, но указаний на это в романе нет. Ставрогин не является и антихристом, о котором говорит Писание. Несмотря на то, что он развращает и губит людей, он не ставит

38 *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. М., 2015. С. 143.

39 *Земскова В. И.* Евангельские и былинные сюжеты в романе «Бесы» // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 26. СПб., 2009. С. 58–59. Полагаем заслуживающим внимания интересное предположение К. А. Степаняна о том, что «название пятой главы первой части романа — вовсе не аллегория и не метафора, и не относится ни к Ставрогину, ни к Петруше, а к незримо действующему тому, кто и обозначен тут — “премудрому змию”). Не случайно Ставрогин в ПМ постоянно сравнивается со Христом: говорит и действует *как власть имеющий* (Мф. 7, 29)» (Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. С. 221).

40 Прп. Иоанн Дамаскин пишет по этому поводу: «Не сам диавол делается человеком, подобно вочеловечению Господа, — да не будет! — но рождается человеком от блуда и принимает на себя всё действие сатанино. Ибо Бог, наперед зная наглость будущего произволения его, позволяет, чтоб диавол вселился в нём» (*Joannes Damascenus. De fide orthodoxa IV, 26* // PG. 94. Col. 1217A:10–16. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М., 2010. С. 457). Достоевский показывает это догматическое положение на примере чёрта из кошмара Ивана Карамазова (*Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы* // ПСС. Л., 1976. Т. 15. С. 73–74).

перед собой такой цели **сознательно**, а лишь заражает окружающих смертью. Не менее важно и то, что он не сознаёт себя слугой или орудием зла и не стремится не только к мировому господству, но даже к власти над местными «бесами». Возможно, это связано с тем, что воля Ставрогина почти полностью разрушена страстями гордыни и сластолюбия и совершёнными им в угоду злодеяниям. Схиигумен Савва по этому поводу замечает: «По мере порабощения человека греху ослабляется воля человека...»⁴¹. И в результате, говорит прп. Иустин, «сорастворяясь с умом человеческим, дьявол порабощает и волю человеческую, ферментирует её злом и использует её как своё орудие»⁴².

Духовно-нравственную основу личности Ставрогина, наряду со «злой», «безмерной» и «бесконечной» гордостью⁴³, образует эгоизм: «Оставьте меня, я сам по себе. Я эгоист и хочу жить в эгоизме»⁴⁴. К началу действия романа разложение духовной природы Ставрогина дошло до того, что он уже утратил способность любить кого-либо: «Мне жаль, что я не могу вас любить, Шатов»⁴⁵, или хотя бы ответить на чувство бесконечно преданной ему женщины: «Мне вы милы, и мне, в тоске, было хорошо подле вас: при вас при одной я мог вслух говорить о себе. Из этого ничего не следует... Вникните тоже, что я вас не жалею, коли зову, и не уважаю, коли жду»⁴⁶.

Но Ставрогин не только не может любить, он не может и ненавидеть. Всё окружающее ему только в большей или меньшей степени **неприятно**, и он лишь ищет, где этого «неприятного» поменьше, поэтому он предлагает Даше навсегда уехать в Швейцарию: «В России я ничем не связан — в ней мне всё так же чужое, как и везде. Правда, я в ней более, чем в другом месте, не любил жить; но даже и в ней ничего не мог возненавидеть!»⁴⁷ Достоевский иллюстрирует это духовное состояние словами Иоанна Богослова, которые святитель Тихон читает Ставрогину: *Ангелу Лаодикийской церкви напиши: сие глаголет Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия: знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если б ты был холоден или*

41 Савва (Остапенко), схиигум. Светильники духа. М., 2010. С. 46.

42 Иустин (Попович), прп. Догматика Православной церкви. С. 116

43 Достоевский Ф. М. Бесы: Заметки. Характеристики. Планы сюжета. Диалоги // ПСС. Т. 11. С. 117, 136, 149.

44 Там же. С. 134.

45 Достоевский Ф. М. Бесы // ПСС. Т. 10. С. 202.

46 Там же. С. 513.

47 Там же. С. 513–514.

горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих. Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател, и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты жалок и беден, и нищ, и слеп, и наг (Откр. 3, 14–17)⁴⁸.

В духовном смысле Ставрогина можно уподобить тяжело больному человеку, который медлит обращаться к врачу, считая своё положение ещё не очень опасным. Но болезнь уже поразила его организм и ведёт разрушительную работу. О том, что она уже принесла плоды и зло заполнило душу Ставрогина настолько, что начало выплёскиваться наружу, свидетельствуют его поступки: таскание за нос Гаганова, публичный поцелуй жены Липутина, укусы за ухо губернатора. Хроникёр замечает, что, проделывая всё это, Ставрогин находился в странном, почти беспамятном состоянии, практически не руководя собой. Всё объяснилось тогда, когда укушенный губернатор запер его под арест. Сначала было тихо, но «в два часа пополуночи арестант, дотеле удивительно спокойный и даже заснувший, вдруг зашумел, стал неистово бить кулаками в дверь, с неестественною силой оторвал от оконца в дверях железную решётку, разбил стекло и изрезал себе руки»⁴⁹.

Достоевский рисует обычную картину беснования, характерной чертой которой является чудовищная сила, с которой человек, лишённый свободы, освобождается от пут. Аналогичную ситуацию показывает Евангелие. Когда Христос пришёл в страну Гадаринскую, *тотчас встретил Его... человек, одержимый нечистым духом, он имел жилище в гробах, и никто не мог его связать даже цепями, потому что многократно был он скован оковами и цепями, но разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его: всегда, ночью и днём, в горах и гробах, кричал он и бился о камни (Мк. 5, 2–5)*. Как и у гадаринского бесноватого, собственная воля уже не принадлежит Ставрогину. Им, ещё живым человеком, управляет зло, которое он сам призвал в душу для удовлетворения страстей гордыни и сластолюбия. По словам С. Н. Булгакова, «в том состоянии одержимости, в каком находится Ставрогин, он является как бы отдушиной из преисподней, через которую проходят адские испарения»⁵⁰. А сам Достоевский

48 *Достоевский Ф. М.* Бесы: Заметки. Характеристики. Планы сюжета. Диалоги // ПСС. Т. 11. С. 11.

49 *Достоевский Ф. М.* Бесы // ПСС. Т. 10. С. 43.

50 *Булгаков С. Н.* Русская трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли. М., 1990. С. 198.

в черновиках к роману записывает: «Я думаю, люди становятся бесами или ангелами... Земная жизнь есть процесс перерождения. Кто виноват, что вы переродились в чёрта...»⁵¹. И когда иссякает любовь даже к самому себе, Ставрогин убивает своё тело и превращается в полноценного беса.

Заметим, что демоническая привлекательность образа Ставрогина лишь немного уступает обольстительности лермонтовского Печорина⁵². Это привело к тому, что в исследовательской литературе сложилась устойчивая тенденция говорить о желании Ставрогина возродиться, спастись и т. д.⁵³ В качестве главного аргумента предъясняется его визит к святителю Тихону, почему-то именуемый исповедью. Между тем М. М. Бахтин точно заметил: «Исповедь без покаяния, доведённая до предела. Не способны умереть и возродиться и обновиться, очиститься от себя, чтобы стать другими. Бесплодные зерна, брошенные в землю. Ментальное сладострастие»⁵⁴. Действительно, то, что какой-то человек принёс священнику (в данном случае — епископу) описание собственных злодеяний, ещё не делает их встречу исповедью. Необходимыми условиями исповеди православию считает смирение и покаяние, но их не было в словах Ставрогина. И Тихон это сразу заметил: «Что же это как не горделивый вызов от виноватого к судье?»⁵⁵ Духовными очами святитель прозрел, что означал приход этого великого грешника: «Я вижу... я вижу как наяву, — воскликнул Тихон пронизающим душу голосом и с выражением сильнейшей горести, — что никогда вы, бедный, погибший юноша, не стояли так близко к новому и ещё сильнейшему преступлению, как в сию минуту!»⁵⁶ Полагаем, в какой-то момент святитель увидел в Ставрогине того, о ком говорит Откровение: *и дано было ему вести войну со святыми и победить их* (Откр. 13, 8).

Кроме Ставрогина, в романе есть ещё один персонаж, на принадлежность которого к inferнальному миру Достоевский указы-

51 *Достоевский Ф. М.* Бесы: Заметки. Характеристики. Планы сюжета. Диалоги // ПСС. Т. 11. С. 184.

52 См. об этом: *Гиголов М. Г.* Лермонтовские мотивы в творчестве Достоевского // Достоевский: материалы и исследования. Л., 1985. Т. 6. С. 64–72.

53 См.: *Сальвестрони С.* Библиейские и святоотеческие источники романов Достоевского. С. 173.

54 *Степанян К. А.* Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. С. 277.

55 *Достоевский Ф. М.* Бесы: Заметки. Характеристики. Планы сюжета. Диалоги // ПСС. Т. 11. С. 24.

56 Там же. С. 30.

вает особыми чертами внешности — Пётр Верховенский: «Лицо его никому не нравится. Голова его удлинена к затылку и как бы сплюснута с боков, так что лицо его кажется вострым. Лоб его высок и узок, но черты лица мелки; глаз вострый, носик маленький и востренький, губы длинные и тонкие»⁵⁷. Он «ходит и движется очень торопливо» и при этом «очень вертится»⁵⁸, что создаёт впечатление, что он находится во всех местах сразу. И наконец, главная черта, не оставляющая двусмысленности: «Вам как-то начинает представляться, что язык у него во рту должно быть какой-нибудь особенной формы, какой-нибудь необыкновенно длинный и тонкий, ужасно красный и с чрезвычайно вострым, непрерывно и невольно вертящимся кончиком»⁵⁹. Как и в случае со Ставрогиным, черты сатаны сочетаются в образе Петра Верховенского с чертами антихриста. Достоевский говорит об этом словами Степана Трофимовича: «Помилуй, кричу ему, да неужто ты себя такого, как есть, людям взамен Христа предложить желаешь? Il rit. Il rit beaucoup, il rit trop... Il rit toujours»⁶⁰⁶¹. Казалось бы, подчеркнутая змееподобность дает младшему Верховенскому возможность претендовать на роль «премудрого змея» не меньше, чем Ставрогину. Однако в нем нет глубины и масштабности, сам по себе он — ничто (nihil), поэтому ему необходима харизма Ставрогина: «Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк... Мне вы, вы надобны, без вас я нуль. Без вас я муха, идея в стклянке, Колумб без Америки»⁶². Предводитель, вождь нужен ему для того, чтобы низвергнуть христианскую веру и расчистить путь вселенскому злу: «Русский Бог уже спасовал пред “дешёвкой”. Народ пьян, матери пьяны, дети пьяны, церкви пусты...»⁶³.

57 Достоевский Ф. М. Бесы // ПСС. Т. 10. С. 143.

58 Там же. С. 143, 147.

59 Там же. С. 144.

60 Он смеётся. Он много, слишком много смеётся. <...> Он всегда смеется (франц.). Вопрос: «кто смеётся над человеком?» — не является для Достоевского шуткой. Старик Карамазов **серьёзно** спрашивает сына: «Кто же смеётся над людьми, Иван?» И слышит ответ своего одержимого бесом сына: «Чёрт, должно быть...» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // ППС. Л., 1976. Т. 14. С. 124). Обратим внимание и на выражение «ад всесмехливый» из песнопений Великой Пятницы, предупреждающих о грядущей победе Христа над смертью.

61 Достоевский Ф. М. Бесы // ПСС. Т. 10. С. 171.

62 Там же. С. 324.

63 Там же. С. 324.

В 1862 г. И. С. Тургенев впервые в русской литературе показал новое социальное явление — нигилизм. Его суть выражена в разговоре Павла Кирсанова с Базаровым: «Вы всё отрицаете, или, выражаясь точнее, вы всё разрушаете... Да ведь надобно же и строить. — Это уже не наше дело... Сперва нужно место расчистить»⁶⁴. Однако писатель только изобразил нигилизм, затронув его интеллектуальные, нравственные, психологические и даже эстетические аспекты, но ничего не сказал об его духовной сущности. Это сделал Достоевский, в образе Петра Верховенского изобразив максимальное развитие идеи нигилизма в индивидуальном сознании. Более того, он показал, что рядом с «отрицателями» уже появляются те, кто после них будет строить «новый мир». Об его основаниях говорит Шигалев: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю однако ж, что кроме моего разрешения общественной формулы не может быть никакого»⁶⁵. По словам современного исследователя, он «сам присваивает себе право быть вершителем человеческих судеб, являя собой страшную пародию на Пастыря доброго (см. Ин. 10, 11). В этом и выражается его антихристианская сущность»⁶⁶. Полагаем, что те или иные inferнальные черты нетрудно найти в Эркеле и некоторых других персонажах романа.

Библейский антихрист словно разделился в романе между множеством лиц, и у такого писателя, как Достоевский, это не может быть случайным. Вероятно, так проявляется величайшая надежда писателя на то, что *всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит* (Мф. 12, 25). Но вместе с тем Достоевский предупреждает, что если сейчас этим идеям зла ещё не удалось соединиться в одном человеке, то это вполне может случиться в будущем. Тем более что Ставрогин в своих преступлениях уже дошёл до предела духовно-нравственного разложения, возможного человеку. Его природа настолько разрушена злом, а образ Божий в ней настолько искажён и затемнён, что зачатый им в этом состоянии ребенок мог бы стать антихристом, о котором говорит Писание. Однако Достоевский верит, что мера беззакония в русском народе ещё не перейдена, и потому все женщины,

64 Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30-ти т. / гл. ред. М. П. Алексеев. М., 1981. Т. 7. С. 49.

65 Достоевский Ф. М. Бесы // ПСС. Т. 10. С. 311.

66 Артемьева С. Апокалипсис у Достоевского // Достоевский и мировая культура: альманах. М., 2003. № 17. С. 245.

с которыми Ставрогин имел связь, гибнут, не успев родить ему сына: женщина, о которой Ставрогин говорит в своей «исповеди», и Матрёша покончили жизнь самоубийством, а Лиза Тушина погибла от рук взбесившейся толпы. Ребенок родился только у Марии Шатовой, но «бесы» убили Шатова, в результате чего Мария и новорождённый ребенок остались без его помощи и погибли.

Помимо этого ребенка, у Ставрогина были и «духовные» дети — Шатов и Кириллов. Отношения с ними являются примером виртуозной дьявольской педагогики: за кратчайшее время «учитель» полностью изменил мировоззрение двух уже взрослых людей. Впоследствии Шатов смог преодолеть власть Ставрогина и не только найти путь ко спасению, но и обвинить «учителя» в нравственном преступлении: «Вы отравили сердце этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом... Вы утверждали в нём ложь и клевету и довели разум его до исступления... Подите взгляните на него теперь, это ваше создание...»⁶⁷. Ставрогину действительно удалось настолько исковеркать мировоззрение Кириллова, что он стал воспринимать окружающий мир как негативное изображение. Трагедия заключается в том, что при этом он сохранил многие прекрасные душевные качества, но все они стали служить его новой вере в небытие Бога.

В результате Кириллов становится первым атеистом **великого пятикнижия**, то есть человеком, религиозно утверждающим отсутствие Бога. Он принимает тезис Вольтера о социальной обусловленности идеи Бога: «Бог необходим, а потому должен быть»⁶⁸, но идёт дальше и заявляет, «что Его нет и не может быть... Для меня нет выше идеи, что Бога нет»⁶⁹. На место Бога он помещает человека по имени Иисус Христос: «Этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после **Ему** такого же, и никогда, даже до чуда»⁷⁰. Кириллов по-реннановски отрицает Божество во Христе, оставляя Ему лишь совершенную человеческую природу — порождение единой земной природы: «В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и **Этого**, даже чудо своё же не пожалели,

67 Достоевский Ф. М. Бесы // ПСС. Т. 10. С. 197.

68 Там же. С. 469.

69 Там же. С. 469, 471.

70 Там же. С. 471.

а заставили и **Его** жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке»⁷¹.

Честность перед самим собой заставляет Кириллова от констатации идти дальше: «Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьёшь себя сам. Если сознаешь — ты царь и уже не убьёшь себя сам, а будешь жить в самой главной славе»⁷². И он решает осуществить свою веру в действии: «Всё спасение для всех — всем доказать эту мысль... Я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать»⁷³. Заметим, что Бог есть источник жизни и сама Жизнь (см. Ин. 14, 6), и потому всякое посягновение на жизнь есть посягновение на самого Бога. Этот бунт закономерно приводит Кириллова к мысли о том, что вместо Богочеловека Христа придёт Человекобог⁷⁴, в появление которого он верует религиозно. Какое-то время Кириллов думал, что угадал этого человека в Ставрогине, но затем понял, что Ставрогин — не «сильный человек»⁷⁵. Однако это разочарование только убедило Кириллова в собственной правоте: «Я ещё только бог поневоле и я несчастен, ибо **обязан** заявить своеволие... Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека... Но я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасёт всех людей...»⁷⁶.

Кириллов повторяет слова Бога: *Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь* (Откр. 1, 8), слова Христа: *Я есмь дверь: кто войдёт Мною, тот спасётся* (Ин. 10, 9) и наконец присваивает себе Его миссию («Я спасу»). Он делает это сознательно, следуя дьявольской логике: «Если нет Бога, то я Бог»⁷⁷. В основе этого акта — бунт против Творца и творения: «Я три года искал атрибут божества моего и нашёл: атрибут божества моего — Своеволие! Это всё, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать

71 *Достоевский Ф. М.* Бесы // ПСС. Т. 10. С. 471.

72 Там же.

73 Там же. С. 471–472

74 Там же. С. 189.

75 Там же. С. 228.

76 Там же. С. 472.

77 Там же. С. 470.

непокорность и новую страшную свободу мою»⁷⁸. Духовная исковерканность Кириллова поражает. По наущению врага рода человеческого Ставрогин смог уродливо совместить в его душе непомерную гордыню с любовью к людям. И в результате «великодушным Кирилловым» движет не только гордыня, но и мечта о всеобщем счастье, к которому, как ему кажется, он нашел путь: «Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас станет счастлив, сию минуту»⁷⁹. И для того, чтобы освободить человечество от страха смерти, Кириллов решает убить себя, на своем примере доказав абсолютную свободу человека: ведь если Бога нет, то и самоубийство — не грех, потому что «там» за него ничего не будет, а следовательно, бояться нечего.

Дьявол использовал Ставрогина для того, чтобы еще одного человека превратить в своего раба, и Шатов, понимая это, смотрит на старого друга с сожалением: «Если б вы могли отказаться от ваших ужасных фантазий и бросить ваш атеистический бред... о, какой бы вы были человек, Кириллов!»⁸⁰ «Оговорка» Шатова примечательна: Кириллов уже почти не-человек. Он еще сохраняет многие прекрасные **душевные** качества, но **духовно** уже не принадлежит самому себе, поэтому, когда Верховенский вошёл в комнату Кириллова, полную мрака и уже ставшую гробом, «**что-то** заревело и бросилось к нему. Изо всей силы прихлопнул он дверь и опять налёг на неё, но уже всё утихло — опять **мёртвая** (в обоих случаях п/ж наш. — О. С.) тишина»⁸¹. Через несколько минут Кириллов убьёт себя, и его смерть станет последним эмпирическим звеном логики богоотрицания.

Примерами своих героев Достоевский показывает, что и путь непрерывного удовлетворения страстей (Ставрогин, Пётр Верховенский) и путь рационального богоотрицания (Кириллов) неизбежно оборачиваются страданиями для окружающих и гибелью для самого человека. Писатель предупреждает, что если человечество не сойдёт с этого пути, то постепенно превратится в бесов, разрушит мир и откроет путь антихристу и его господину. Пока ещё не все предзнаменования сбылись, не оскудела ещё праведниками земля, и попытка сатаны завладеть миром не удалась. Однако, говорит старец

78 *Достоевский Ф. М. Бесы // ПСС. Т. 10. С. 188.*

79 Там же. С. 436.

80 Там же. С. 436.

81 Там же. С. 474.

Иосиф Ватопедский, «мы не ускоряем пришествия антихриста лишь тогда, когда не участвуем в грехах и беззакониях своего времени делом или сочувственным помыслом»⁸².

Следует сказать о том, что и до «Бесов», и после Достоевский размышлял о возможности появления в России того антихриста, о котором говорит Откровение. Так, современный исследователь пишет: «Раскольников — один из первых сверхчеловеков-антихристов у Достоевского, пока ещё неуспешный, но уже имеющий в себе черты данного типа»⁸³. Демонические черты нетрудно увидеть в образе Ламберта и Версилова («Подросток»), а в последнем романе **великого пятикнижия** антихрист вновь появится и вновь разделится между лицами-личинами Ивана Карамазова, его брата Смердякова и некоторых других персонажей.

По словам преподобного Иустина (Поповича), «особая заслуга Достоевского в том, что он открыл метод действий дьявола в сфере человеческой природы: он незаметно, тайно забирается в самосознание человека, становится его неотделимой частью, постепенно и неприметно захватывает ум и все психические силы человека, так что человек несознательно чувствует его как себя, как содержание своего самосознания: мыслит посредством его, а считает, что мыслит сам по себе, чувствует посредством его, а считает, что чувствует сам по себе, желает посредством его, а считает, что желает сам по себе»⁸⁴. И в этом смысле, говорит С. Н. Булгаков, ««Бесы» есть символическая трагедия. Но в то же время это существенно есть и русская трагедия, изображающая судьбы именно русской души. Говоря частнее, это есть трагедия русской интеллигенции, определённого духовного уклада личности»⁸⁵. Этим романом писатель поставил «религиозный диагноз той интеллигенции, которой принадлежит духовно руководящая роль в русской революции»⁸⁶.

В современном общественном сознании бытуют слова, вложенные Достоевским в уста Дмитрия Карамазова: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»⁸⁷. К ним нужно относиться со всей ответственностью — так, как это делал сам писатель. По словам

82 *Иосиф Ватопедский*. О кончине века и антихристе / пер. с новогреч. Ю. С. Терентьева. М., 2006. С. 63.

83 *Артемьева С.* Апокалипсис у Достоевского. С. 236.

84 *Иустин (Попович)*, прп. Догматика Православной церкви. С. 124.

85 *Булгаков С. Н.* Русская трагедия. С. 195.

86 Там же. С. 212.

87 *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // ПСС. Т. 14. Л., 1976. С. 100.

Г. К. Щенникова, ему было очень «важно показать, как в борьбе Бога и дьявола в сердце человека может победить дьявол, как бес проникает в самую совесть, — в крестовину человеческого стержня и ломает, разрушает, деструктурирует человека»⁸⁸. И вместе с тем «Бесы» сохраняют пафос православного оптимизма⁸⁹; и Шатов, и Степан Трофимович находят путь ко спасению ещё при жизни, и смерть открывает им дверь не в небытие (как Ставрогину), а навстречу Христу.

Источники

Joannes Damascenus. De fide orthodoxa // PG. Т. 94. Col. 790–1228.

Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в 9-ти томах / сост., комм. В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. М.: Русская книга, 1994.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти томах. Л.: Наука, 1972–1990.

Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.: Сибирская благовонница, 2010.

Иосиф Ватопедский. О кончине века и антихристе / пер. с новогреч. Ю. С. Терентьева. М.: Московское подворье СТСЛ, 2006.

Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Эсхатология. М.: Изд. Совет РПЦ, 2005.

Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30-ти т. / гл. ред. М. П. Алексеев. М.: Наука, 1978–2014.

Литература

Артемяева С. Апокалипсис у Достоевского // Достоевский и мировая культура: альманах. М.: С. Т. Корнеев, 2003. № 17. С. 233–255.

Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание / сост. Н. Ф. Буданова и др. СПб.: Наука, 2005.

Буданова Н. Ф. О некоторых источниках нравственно-философской проблематики романа «Бесы» // Достоевский: материалы и исследования. Л.: Наука, 1988. Т. 8. С. 93–107.

Булгаков С. Н. Русская трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли. М.: Книга, 1990. С. 193–215.

Гоголов М. Г. Лермонтовские мотивы в творчестве Достоевского // Достоевский: материалы и исследования. Л.: Наука, 1985. Т. 6. С. 64–72.

88 Щенников Г. К. Целостность Достоевского. Екатеринбург, 2001. С. 385.

89 Ярким примером такого подхода является сборник лекций О. фон Шульца под названием «Светлый, жизнерадостный Достоевский» (1932).

- Земскова В. И.* Евангельские и былинные сюжеты в романе «Бесы» // Достоевский и мировая культура. Альманах. СПб.: Серебряный век, 2009. № 26. С. 54–53.
- Кантор В. К.* «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: очерки. М.: РОССПЭН, 2010.
- Карякин Ю. Ф.* Достоевский и Апокалипсис. М.: Фолио, 2009.
- Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: Учебник. М.: изд. МП РПЦ, 2016.
- Никольская Т. К.* Роман «Бесы» и пророчества о русской религиозной истории XX века // Достоевский и современность: Материалы XIX Международных Старорусских чтений 2004 года. Новгород: Дом-музей Ф. М. Достоевского, 2005. С. 150–154.
- Савва (Остапенко), схиигумен.* Светильники духа. М.: Братство св. ап. Иоанна Богослова, 2010.
- Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / пер. с итал. М.: ББИ, 2015.
- Сараскина Л. И.* «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Сов. писатель, 1990
- Степанян К. А.* Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010.
- Сыромятников О. И.* Поэтика русской идеи в великом пятикнижии Ф. М. Достоевского. СПб.: Маматов, 2014.
- Тимофеева В. В. (Починковская О.)* Год работы с знаменитым писателем // Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. М.: Художественная литература, 1990. Т. 2. С. 137–197.
- Щенников Г. К.* Целостность Достоевского. Екатеринбург: изд. Уральского университета, 2001.

Eschatological Aspects of Orthodox Poetics. The Novel F. M. Dostoevsky «Demons»

Oleg I. Syromyatnikov

Doctor of Philology

Lecturer at the Department of Humanities and natural Sciences at the Perm Theological Seminary

614036 Perm, highway of Cosmonauts, 185.

pani_perm@list.ru

For citation: Syromyatnikov, Oleg I. "Eschatological Aspects of Orthodox Poetics. The Novel F. M. Dostoevsky 'Demons'". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 316–340 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.015

Abstract. Orthodox poetics is a set of means to express the Orthodox creed in the imagery of a literary work. Its foundations lie in the «Word of Law and Grace» (the XIth century), but

it received its highest development in the works of the Orthodox writers of the XIXth century, among whom a special place belongs to F. M. Dostoevsky. The artistic means he found allow him to describe the processes taking place in the spiritual world of man and society. In the writer's works, the question of personal salvation is inextricably linked with the question of the historical fate of Russia. The novel «Demons» (1872) is a striking example: an immediate occasion for writing it was the crime committed by the revolutionary group headed by Nechaev. Dostoevsky considers the deepening apostasy of the Russian intelligentsia to be the main reason for it, being a consequence of pride, egoism and hedonism. The writer shows how the desire to satiate passions destroys the image of God in man. After that, the resulting spiritual emptiness is filled with evil, and man gradually acquires the features of the antichrist, whose appearance is predicted by the Holy Scriptures. First of all, this applies to the images of Stavrogin and Peter Verkhovensky – in each of them there are features attributed to the antichrist: pride, anger, inability to love, etc., but in none of them they are completely fulfilled. Thus Dostoevsky warns us that if the destruction of the Russian society spiritual consciousness is not timely stopped, these traits can be embodied in one person.

Keywords: God, Christ, F. M. Dostoevsky, «Demons», eschatology, Orthodox poetics, Antichrist, devil.

References

- Alekseev M. P. (ed.) (1978–2014) Turgenev I. S. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: v 30 t. [Complete Works and Letters: in 30 Volumes]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Artem'eva C. (2003) “Apokalipsis u Dostoevskogo” [“Dostoevsky's Apocalypse”], in *Dostoevskij i mirovaja kul'tura. Al'manah [Dostoevsky and World Culture. Almanac]*. Moscow: S. T. Korneev, no. 17, pp. 233–255 (in Russian).
- Budanova N. F. (1988) “O nekotoryh istochnikah nrvstvenno-filosofskoj problematiki romana ‘Besy’” [“On Some Sources of Moral and Philosophical Problems of the Novel ‘Demons’”], in *Dostoevskij: materialy i issledovanija [Dostoevsky: Materials and Research]*. Leningrad: Nauka, vol. 8, pp. 93–107 (in Russian).
- Budanova N. F., Bykova N. S., et al. (eds.) (2005) *Biblioteka F. M. Dostoevskogo: Opyt rekonstrukcii. Nauchnoe opisanie [Library of F. M. Dostoevsky: the Experience of Reconstruction. Scientific Description]*. Saint-Petersburg: Nauka (in Russian).
- Bulgakov S. N. (1990) “Russkaja tragedija” [“Russian Tragedy”], in *O Dostoevskom: Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoj mysli [About Dostoevsky: Dostoevsky's Creativity in the Russian Thought]*. Moscow: Kniga, pp. 193–215 (in Russian).
- Dunaev A. G. (ed.) (2005) Iustin (Popovich), prp. *Dogmatika Pravoslavnoj Cerkvi: Jeshatologija [Dogmatics of the Orthodox Church: Eschatology]*. Moscow: Izdatel'skij Sovet RPC (Russian translation).
- Fridlender G. M., Dolinin A. S., Kijko E. I., Ornatskaja T. I., et al. (eds.) (1972–1990) Dostoevskij F. M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. [Complete Works: in 30 Volumes]*. Leningrad: Nauka (in Russian).

- Gigolov M. G. (1985) "Lermontovskie motivy v tvorčestve Dostoevskogo" ["Lermontov's Motives in Dostoevsky's Work"], in *Dostoevskij: materialy i issledovanija* [Dostoevsky: Materials and Research]. Leningrad: Nauka, vol. 6, pp. 64–72 (in Russian).
- Kantor V. K. (2010) "Sudit' Bozh'ju tvar'". *Proročeskij pafos Dostoevskogo: očerki* ["Judge the Creature of God". *Prophetic Pathos of Dostoevsky: Essays*]. Moscow: Rossijskaja političeskaja jenciklopedija (in Russian).
- Karjakin Ju. F. (2009) *Dostoevskij i Apokalipsis* [Dostoevsky and the Apocalypse]. Moscow: Folio (in Russian).
- Leonov V. (2016) *Osnovy pravoslavnoj antropologii. Učebnik* [The Fundamentals of Orthodox Anthropology. Textbook]. Moscow: Izd. MP RPC (in Russian).
- Nicol'skaja T. K. (2005) "Roman 'Besy' i proročestva o ruskoj religioznoj istorii XX veka" ["The Novel 'Demons' and Prophecies about the Russian Religious History of the Twentieth Century"], in *Dostoevskij i sovremennost': Materialy XIX Mezhdunarodnyh Starorussskih čtenij 2004 goda* [Dostoevsky and Modernity: Materials of the XIX International Old Russian Readings of 2004]. Novgorod: Dom-muzej F. M. Dostoevskogo, pp. 150–154 (in Russian).
- Sal'vestroni S. (2015) *Biblejskie i svjatootečeskie istočniki romanov Dostoevskogo* [Biblical and Patristic Sources of Dostoevsky's Novels]. Moscow: Biblejsko-Bogoslovskij institut (in Russian).
- Saraskina L. I. (1990) "Besy": roman-predupreždenie ["Demons": a Warning Novel]. Moscow: Sovetskij pisatel' (in Russian).
- Savva (Ostapenko) (2010) *Svetil'niki duha* [The Lamps of the Spirit]. Moscow: Bratstvo sv. apostola Ioanna Bogoslova (in Russian).
- Shhennikov G. K. (2001) *Celostnost' Dostoevskogo* [Dostoevsky's Integrity]. Ekaterinburg: Izd. Ural'skogo universiteta (in Russian).
- Stepanjan K. A. (2010) *Javlenie i dialog v romanah F. M. Dostoevskogo* [Phenomenon and Dialogue in the Novels of F. M. Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Kriga (in Russian).
- Syromjatnikov O. I. (2014) *Pojetika ruskoj idei v velikom pjatiknižii F. M. Dostoevskogo* [Poetics of the Russian Idea in the Great Pentateuch by F. M. Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Mamatov (in Russian).
- Terent'ev Ju. S. (ed.) (2006) *Iosif Vatopedskij. O končine veka i antihriste* [About the End of the Century and the Antichrist]. Moscow: Moskovskoe podvor'e Svjato-Troickoj Sergievoj Lavry (Russian translation).
- Timofeeva V. V. (1990) "God raboty s znamenitym pisatelem" ["Year of Work with the Famous Writer"], in *Dostoevskij v vospominanijah sovremennikov: v 2 t.* [Dostoevsky in the Memoirs of Contemporaries: in 2 Vols.]. Moscow: Hudožhestvennaja literatura, vol. 2, pp. 137–197 (in Russian).
- Voropaeva V. A., Vinogradova I. A. (eds.) (1994) *Gogol' N. V. Sobranie sočinenij: v 9 t.* [Collected Works: in 9 Volumes] Moscow: Russkaja kniga (in Russian).
- Zemskova V. I. (2009) "Evangel'skie i bylinnye sjužety v romane 'Besy'" ["Gospel and Epic Stories in the Novel 'Demons'"], in *Dostoevskij i mirovaja kul'tura. Al'manah* [Dostoevsky and World Culture. Almanac]. Saint-Petersburg: Serebrjanij vek, no. 26, pp. 54–53 (in Russian).

«ЗАКОНЫ» ПЛАТОНА КАК РЕЛЕВАНТНЫЙ КОНТЕКСТ ШКОЛЬНОГО ДИАЛОГА «ЕВТИФРОН»

Роман Сергеевич Соловьёв

магистр богословия, магистр филологии
ассистент кафедры филологии МДА
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
solorom@gmail.com

Для цитирования: Соловьёв Р. С. «Законы» Платона как релевантный контекст школьного диалога «Евтифрон» // Богословский вестник. 2020. № 3 (38). С. 341–351. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.016

Аннотация

УДК 82-96

В статье рассматривается проблема датировки диалога Платона «Евтифрон». Поскольку само понятие «ранний сократический диалог» оказывается сомнительным: ни с жанровой, ни с содержательной, ни с методической точки зрения диалоги, обычно включаемые в эту группу, не отличаются единством, постольку их авторство вызывает сомнение, отчего традиционная точка зрения нуждается в пересмотре. Показав в предыдущей статье, что «Протагор» относится к ранним диалогам Платона, тогда как «Евтифрон», вероятно, является поздним произведением платоновского корпуса, автор выделяет группу школьных диалогов в прямой драматической форме и показывает их взаимную близость. Приведя примеры зависимости «Миноса», «Алкивиада I» и «Критона» от поздних диалогов Платона, автор сосредотачивает внимание на нахождении параллелей «Евтифрона» и «Законов». Близость в рассмотрении спорных тем, прямые параллели определений благочестия в Евтифроне с «Законами», оценка роли благочестия и послушания государству в двух диалогах позволяют видеть в Евтифроне пример академического обсуждения определённой темы «Законов» — соотношения справедливости и благочестия.

Ключевые слова: древнегреческая философия, хронология диалогов Платона, диалог «Евтифрон», диалог «Законы», диалоги в прямой драматической форме, благочестие.

Введение

В предыдущей статье¹ мы пришли к выводу, что рассмотрение «Евтифрона» как раннего диалога покоится на ряде априорных допущений и не выдерживает проверки. В частности, «Евтифрон» не может быть написан в одно время с «Протагором» не только потому, что проблема благочестия подаётся здесь совсем в ином свете. Отдельные детали «Протагора», как было показано, прямо заимствованы автором «Евтифрона», что было обычной для Академии практикой, насколько можно судить по таким подложным диалогам, как «Клитофонт» и «Критон». В данной статье мы сопоставим диалог «Евтифрон» с поздними диалогами Платона и попытаемся установить его тематическую, методическую и композиционную близость с ними, в частности, близость «Евтифрона» к поздним платоновским «Законам».

1. Связи школьных диалогов с аутентичными платоновскими диалогами

«Евтифрон» написан в прямой драматической форме, поэтому в соответствии с принимаемым нами подходом он, как и прочие диалоги в прямой драматической форме, относится к более позднему времени, когда в Академии ведутся активные внутришкольные дискуссии, которые стали благодатной почвой для написания диалогов другими членами платоновской Академии. Среди этих диалогов, в частности, можно выделить диалоги, связанные с работой Платона над «Законами»: к ним, кроме «Евтифрона», относятся «Алкивиад I», «Критон», «Минос»². Если попытаться отнести эти диалоги к раннему периоду (сначала Платон пишет «Евтифрона», а потом «Протагора»), нам придется игнорировать все переключки этой группы с более поздними текстами, прежде всего с безусловно поздними Законами.

Группа диалогов, к которой можно отнести «Евтифрона», объединена, помимо жанра, образом Сократа, сходными ходами рассу-

1 Соловьёв Р. С. Об относительной хронологии диалогов «Евтифрон» и «Протагор» // БВ. 2019. № 2 (33). С. 152–164.

2 Шичалин Ю. А. Главные формальные, методические и содержательные тенденции платоновского творчества к переводу диалога Парменид // Платон. Парменид / перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина. СПб., 2017. С. 253–254.

ждений, связью с «Законами», а также отсылками к другим, ранее написанным диалогам. Такая зависимость диалогов в прямой драматической форме от предшествующих рамочных платоновских диалогов неоднократно отмечалась исследователями. К примеру, С. Слингс в своём издании «Клитопонта» установил в диалоге множество отсылок к «Государству» и протретику «Евтидема»³. А. Золотухина показала ориентированность «Критона» на «Федона», откуда автор заимствует множество деталей, создающих драматическую ситуацию⁴. Ю. А. Шичалин указал на зависимость «Иона» от «Государства» и «Федра»⁵. При этом в диалогах этой группы мы находим переклички между собой и с платоновскими «Законами».

Приведём несколько примеров связи диалогов «Алкивиад I», «Критон», «Минос» и «Евтифрон» между собой и с «Законами»: рассуждение в Alcibiades I 126a-c о войне и мире (отсутствие междуособиц в государстве то же, что здоровье для тела) перекликается с Leges 627e–628d⁶. Связь «Алкивиад I» и «Критона» видна в том, как оба диалога прославляют государственный строй Спарты и Крита⁷, подчёркивают важность мнения знатока⁸, сходны в приводимых примерах (врач, учитель гимнастики⁹), утверждают необходимость придерживаться справедливости в любых ситуациях (сам Сократ в «Критоне» и Alcibiades I 115b1 ff.).

Что касается «Миноса», то исследователи давно отметили связь этого неаутентичного диалога с «Законами»¹⁰. Среди основных

3 Slings S. R. Plato: Clitophon. Cambridge, 1999. P. 1–2, 216, 222.

4 Одно и то же время (рано утром) и место действия, подробно описанные детали в «Федоне» кратко упомянуты в «Критоне» (снисходительный привратник, корабль с Делоса, сон Сократа), вступление «Критона» зависимо от рамки «Федона» и др. диалогов. Подробнее см.: Золотухина А. И. Место диалога Критон в Платоновском корпусе: дисс. на соиск. учен. ст. канд. филол. наук. Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. М., 2013. С. 29–34. Из неё же мы почерпнули дальнейшие примеры отсылок к поздним диалогам. Ср.: Zolotukhina A. On the position of Crito in the Corpus platonicum // TCDR. 2010. Vol. 189. P. 33–53.

5 Шичалин Ю. А. Институциональный подход к античным философским текстам: Ион Платона // Platonica I. С. 144–161.

6 Также см.: Plato. Alcibiades I 111b–c, 118a; Leges 668e, 691a.

7 Plato. Alcibiades I 121a ff. и 52e5–6.

8 Plato. Alcibiades I 110d–e; Crito 44d8–9.

9 Plato. Alcibiades I 107c1, e7; Crito 47b3.

10 Zeller E., Mondolfo R. La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico, P. II. Firenze, 1974. P. 773; Montuori M., Per una nuova interpretazione del «Critone» di Platone. Milano, 1998. P. 86.

сходств с другими диалогами группы имеется следующее: Сократ даёт возможность собеседнику ответить заново, если тот заходит в тупик¹¹. То же самое мы видим и в «Евтифроне», где Сократ вдохновляет собеседника вновь дать ответ на вопрос, в чём состоит сущность благочестивого¹². Ещё одной особенностью диалогов этой группы является способ перехода к новой части рассуждения. Когда предыдущее рассуждение ни к чему не приводит, Сократ предлагает собеседнику задавать ему вопросы или же самому отвечать на вопросы Сократа¹³.

«Минос» сходен с «Критоном» также тем, как в нём вводится тема хороших (χρηστῶν) и плохих (πονηρῶν) мнений. В первом диалоге в связи с законом города (δόξα πολιτικῆ) Сократ опровергает собеседника, утверждая, что мнения бывают и хорошими, и плохими¹⁴. В «Критоне» Сократ утверждает, что почитать следует хорошие, а не плохие мнения¹⁵. Здесь же, чтобы доказать неизменность одинакового для всех закона, развивается тема важности мнения знатока с уже упоминавшимися примерами учителя гимнастики и врача¹⁶. Знатоки должны быть одного мнения¹⁷, а иначе они не специалисты¹⁸. Этот же тезис помогает Сократу доказать Алкивиаду его некомпетентность¹⁹. Тема знатока, ярко проведённая в этих диалогах, прямо связана с «Законами», в которых утверждается, что власть погубило и сейчас губит именно величайшее невежество, которым является разногласие, выражающееся в небрежности и необразованности²⁰. Далее, диалоги «Минос» и «Критон» близки в изъяснении того, что делает душу лучше. Если «Минос» заканчивается открытым финалом: Сократ порицает собеседника, что он не знает ответа на такой важный вопрос, то «Критон» отвечает на этот вопрос, утверждая, что именно справедливость делает душу человека лучше.

11 *Plato. Minos* 313b5 и *Crito* 54d7.

12 *Plato. Euthyphro* 11b1–5.

13 См., например: *Plato. Minos* 315e2–6; *Alcibiades I* 106b7–c3, 114b2–3.

14 *Plato. Minos* 314e1–2, 10.

15 *Plato. Crito* 47a7–12.

16 *Plato. Minos* 316c3–e3, 317e2–318a2.

17 *Plato. Minos* 316d1–2.

18 *Plato. Minos* 317b2–7.

19 *Plato. Alcibiades I* 111b.

20 *Plato. Leges* 668e, 691a.

2. «Евтифрон» и «Законы»

Проиллюстрировав зависимость сходных по жанру с «Евтифроном» диалогов, перейдём к диалогу «Евтифрон» и выделим точки сближения «Евтифрона» и поздних «Законов».

В рассуждении о том, что́ становится предметом споров богов, Сократ делает небольшое отступление и утверждает, что нельзя спорить о величине числа, предметов и их массы, потому что это, в отличие от справедливого/несправедливого, прекрасного/безобразного, благого/злого, легко установить посредством вычисления, измерения и взвешивания²¹. Схожий мотив мы видим и в пятой книге «Законов», где Афинянин убеждает собеседников в наличии двух видов равенства, одноимённых, но противоположных²². Иллюстрируя первое, арифметическое, он говорит о равенстве меры, веса и числа, тогда как самым лучшим равенством является суждение Зевса, воздающее наибольший почёт добродетельным людям. Поскольку устройство будущего государства справедливо, людям нужно стремиться к геометрическому равенству, установленному богами²³. В «Евтифроне» примеры арифметического равенства из «Законов» раскрывают то, о чём спорить невозможно, тогда как справедливость — то, из-за чего спорят боги²⁴. Как видим пример арифметических измерений и спорящих богов связывают «Евтифрона» с «Законами». В седьмой книге «Законов» читаем закон, по которому «поэт не должен творить ничего вопреки обычаям государства, вопреки справедливости, красоте и благу»²⁵, в чём можно видеть намёк на апоретические диалоги, каждый из которых посвящён соответствующей теме.

В «Евтифроне» Сократ в беседе с Евтифроном никак не может выяснить сущность благочестия. Определив к концу диалога, что

21 *Plato. Euthyphro* 7b:7–11.

22 *Plato. Leges* 757b:1–3 *δυοῖν γὰρ ἰσοτήτων οὐσαι, ὁμῶνύμοι μὲν, ἔργω δὲ εἰς πολλὰ σχεδὸν ἐναντία.*

23 *Plato. Leges* 757b:5–7 *τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥᾶδιον παντὶ ἰδεῖν. Διὸς γὰρ διὴ κρίσις ἐστὶ... 757c:6–7: ἔστιν γὰρ δήλου καὶ τὸ πολιτικὸν ἡμῖν αἰεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον.*

24 *Plato. Euthyphro* 7d:8–9, e:1–4. Из диалога видно, что автор не считает верными мифы о спорящих и воюющих друг с другом богах. Эта тема также разбирается в «Законах», где в десятой книге Платон ставит под сомнение древние мифы (886c–d), а также критикует современных ему сочинителей (886e–887c).

25 *Plato. Leges* 801c:8–d:1: *Τὸν ποιητὴν παρὰ τὰ τῆς πόλεως νόμιμα καὶ δίκαια ἢ καλὰ ἢ ἀγαθὰ μηδὲν ποιεῖν ἄλλο.*

благочестие есть θεράλεια τῶν θεῶν, причём, будучи служением богам, оно не имеет определенной цели τὸ κεφάλαιον²⁶, в отличие от искусства врача, кораблестроителя, строителя, полководца и земледельца²⁷. В начале пятой книги «Законов», рассуждая об опасностях для нового государственного строя, Афинянин говорит Клинию, что не хочет оставить свою речь ἀκέφαλον, поскольку в таком случае она блуждала бы вокруг да около и показалась бы неоформленной²⁸. Это опасение Афинянина становится претензией Евтифрона Сократу: слова Сократа блуждают вокруг да около и не остаются на месте²⁹.

А. Золотухина в диссертации о «Критоне» обратила внимание на похожее строение рассуждения в «Алкивиаде» (107a–109d)³⁰. Здесь в начале диалога видим обратный ход рассуждения: Алкивиад отвечает Сократу, что справедливость «является лучшим для государства в вопросах войны и мира»³¹. Набор знатоков в «Алкивиаде», на примере которых Сократ убеждает собеседника в своём незнании того, что будет советовать афинянам, более внушительный, чем в «Евтифроне»³². В той части «Критона», где идёт рассуждение о предпочтительности мнения большинства или же знатока, в подтверждение приводятся примеры представителей других искусств — учителя гимнастики и врача³³. В итоге Критон и Сократ приходят к выводу, что с точки зрения справедливости нельзя учитывать мнение неспециалистов.

26 Plato. Euthyphro 14a:10.

27 Plato. Euthyphro 13d:9–14a:10.

28 Plato. Leges 752a:3–4: πλανώμενος γὰρ ἂν ἀπάντη τοιοῦτος ὢν ἄμορφος φαίνοιτο.

29 Plato. Euthyphro 11b:7–8: περιέρχεται γὰρ πῶς ἡμῖν αἰεὶ ὁ ἂν προθώμεθα καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἂν ἰδρυσώμεθα αὐτό.

30 См.: Zolotukhina A. On the position of Crito in the Corpus platonicum // TCDR. 2010. Vol. 189. P. 127.

31 Plato. Alcibiades I 109c:9–11.

32 В «Алкивиаде» (107a–109a) Сократ спрашивает, о чём будет давать советы Алкивиад. Из вариантов: грамотность, игра на кифаре, приемы борьбы, строительство, предсказания, здоровье, судостроение, война и мир. Сократ убеждает Алкивиада, что учитель гимнастики, певец, врач в своей области знают больше него и могут подавать советы. В «Евтифроне» (13a–14a) после рассуждения о том, что благочестие — часть справедливого, Сократ пытается выяснить, какую часть справедливости составляет благочестие. Ответ Евтифрона о служении богам провоцирует Сократа на примерах выяснить, о какой заботе идёт речь. Среди примеров заботы: забота о лошадях, собаках, скоте, после которых упоминается служение рабов господам, врачам, кораблестроителям, строителям. Боги сравниваются с военачальниками, земледельцами.

33 Plato. Crito 47a:13–c:8.

В самом конце диалога «Евтифрон», когда все предыдущие определения благочестия оказались неверными, Евтифрон отказывается от выдвижения конкретного определения благочестия и решает сказать по-простому: «Если кто умеет говорить или делать что-либо приятное богам, вознося молитвы и совершая жертвоприношения, то это благочестиво, и подобные действия оберегают и собственные дома, и государственное достояние; действия же, противоположные угождению богам, нечестивы и направлены на всеобщее разрушение и гибель»³⁴. Приведённая цитата из «Евтифрона» остаётся лаконичным утверждением, тогда как тема пользы благочестия для государства подробно раскрыта в «Законах». Благочестивая жизнь одновременно и справедливая. Она внушается человеку учением, которое не отделяет приятное от справедливого, благого и прекрасного³⁵, поскольку законодатель понимает, что самое главное — блага, относящиеся к рассудительной душе. «Если какой-нибудь законодатель или какое-то государство выйдут за эти пределы, оценив наиболее высоко достаток или поместив в смысле ценности низшее перед высшим, они совершат дело и негосударственное, и нечестивое»³⁶.

В четвертой книге «Законов» Афинянин, рассуждая о брачных узаконениях, замечает, что сознательное отсутствие детей в семье — совершенно неблагочестивое деяние³⁷. Создаваемое тремя старцами государство должно быть справедливым. Поиск справедливости и побудил Евтифрона вчинить иск своему отцу. Афинские законы не давали сыну выступить с таким обвинением против собственного отца³⁸, что сразу переводит весь процесс в художественную плоскость. Перед читателем диалога сложный судебный случай, так никогда и не попавший в реальный суд: отец Евтифрона убил подёнщика, то есть свободного человека, который, в свою очередь, убил раба. Работодатель свободного подает в суд на убийцу, однако дело ослож-

34 Plato. Euthyphro 14b:2–7. Рус. пер.: Платон. Диалоги / пер. с др.-гр. С. Я. Шейнман-Топштейн; сост., ред. и авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; авт. примеч. А. А. Тахо-Годи. М., 1986. С. 266.

35 Plato. Leges 663b: Οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων λόγος ἦδύ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μὴδὲν ἕτερον, πρὸς τὸ τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὄσιον καὶ δίκαιον βίον.

36 Plato. Leges 697b:6–с:2. Рус. пер.: Платон. Сочинения в четырех томах / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-гр. А. Н. Егунова. СПб., 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 182.

37 Plato. Leges 721c:6–8: τοῦτου δὴ ἀποστερεῖν ἐκόντα ἑαυτὸν οὐδέποτε ὄσιον, ἐκ προνοίας δὲ ἀποστερεῖ ὃς ἂν παίδων καὶ γυναικὸς ἀμελῆ.

38 Dorion L.-A. Platon, Lachès — Euthyphron. Paris, 1997. P. 202–205.

няется тем, что ответчик — отец, а истец — сын. Причем сын — про-рицатель, при участии которого толкуются законы об убийстве. Не стоит забывать и то, что Евтифрон считает себя знатоком не только обычных мифов, но и мало кому известных историй о богах³⁹. Однако знаток недостойных мифов о богах подпадает под осуждение законодателя, ибо такие знания не способствуют попечению о родителях и их почитанию⁴⁰, что прекрасно видно на примере иска Евтифрона.

Наконец, в десятой книге «Законов» законодатели настаивают, помимо защиты бытия богов, на божественном промысле и попечении о людях. В частности, упоминаются те, кто ложно полагает, что богов можно легко склонить в свою пользу и умилостивить жертвами и молитвами⁴¹. Такое мнение выразилось в «Евтифроне» в определении благочестия как искусства угождения богам и торговли с ними⁴².

Заключение

Подведем итог. Исследование места диалога в системе сочинений Платона требует обстоятельности и продуманности. Указав на отличие «Евтифрона» от «Протагора» и выделив его из среды ранних сократических диалогов, мы находим точки сближения «Евтифрона» и других диалогов в прямой драматической форме — «Миноса», «Критона» и «Алкивиада I». Приведя примеры зависимости этих диалогов от поздних «Законов», на фоне которых, исходя из нашего подхода, они писались, нам остаётся найти сходства между «Евтифроном» и «Законами». На этом исследование не заканчивается. Следующим этапом станет расширение свидетельств, позволяющих сблизить школьные диалоги, главным образом «Евтифрона», и поздних «Менона», «Кратила», «Теэтета» и «Софиста». Этому мы и посвятим следующую статью.

39 *Plato. Euthyphro* 6c:5–8.

40 *Plato. Leges* 886c–d.

41 *Plato. Leg.* 901d:1–3: οἱ θεοὺς μὲν ἀμφοτέροι ὁμολογοῦντες εἶναι, παραιτητοὺς δὲ ἄτερος, ὁ δὲ ἀμελεῖς τῶν σμικρῶν.

42 *Plato. Euthyph.* 14e:6–7.

Источники

- Plato. Alcibiades I // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. P. 103–135.*
- Plato. Clitopho // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. P. 406–410.*
- Plato. Crito // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. P. 43–54.*
- Plato. Euthyphro // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. P. 2–16.*
- Plato. Leges // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907. P. 624–969.*
- Plato. Minos // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907. P. 313–321.*
- Платон. Диалоги / пер. с древнегреч.; сост., ред. и авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; авт. примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1986.*
- Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб.: изд. СПбУ; изд. Олега Абышко, 2007.*

Литература

- Золотухина А. И. Место диалога Критон в Платоновском корпусе: диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук. Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. М., 2013.*
- Соловьёв Р. С. Об относительной хронологии диалогов «Евтифрон» и «Протагор» // БВ. 2019. № 2 (33). С. 152–164.*
- Шичалин Ю. А. Институциональный подход к античным философским текстам: Ион Платона // *Platonica I*: сборник статей. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2018. С. 144–161.*
- Шичалин Ю. А. Главные формальные, методические и содержательные тенденции платоновского творчества к переводу диалога Парменид // *Платон. Парменид / перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина. СПб.: РХГА, 2017.**
- Dorion L.-A. Platon, Lachès — Euthyphron. Paris: GF-Flammarion, 1997.*
- Montuori M. Per una nuova interpretazione del “Critone” di Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1998.*
- Slings S. R. Plato: Clitophon. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.*
- Zeller E., Mondolfo R. La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico, Firenze: La Nuova Italia, 1974. P. II.*
- Zolotukhina A. On the position of Crito in the Corpus platonicum // TCDR. 2010. Vol. 189. P. 33–53.*

Plato's «Laws» as a Relevant Context of the School Dialogue «Euthyphro»

Roman S. Solovyov

MA in Philology, MA in Theology

Assistant at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

solorom@gmail.com

For citation: Solovyov, Roman S. "Plato's 'Laws' as a Relevant Context of the School Dialogue 'Euthyphro'". *Theological Herald*, № 3 (38), 2020, pp. 341–351 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.016

Abstract. The article deals with the problem of dating Plato's dialogue «Euthyphro». Since the very concept of «early Socratic dialogue» is questionable – neither in the genre, nor in content, nor in methodological terms, the dialogues usually included in this group cannot be considered a single corpus – insofar as their authorship is questionable, that is why the traditional approach needs to be revised. Having shown in a previous article that the «Protagoras» refers to Plato's early dialogues, while the «Euthyphro» is probably the late dialogue of Corpus Platonicum, the author distinguishes the group of school dialogues in direct dramatic form and demonstrates their mutual closeness. After having shown the examples of the dependence of «Minos», «First Alcibiades» and «Crito» on Plato's late dialogues, the author concentrates on finding parallels between the «Euthyphro» and the «Laws». The proximity in addressing controversial topics, direct parallels between the definitions of piety in the «Euthyphro» and the «Laws», and an assessment of the significance of piety and obedience to the state in the two dialogues lead to the conclusion that the «Euthyphro» is an example of the Academy's discussion of a certain topic from the «Laws»: the relationship between justice and piety.

Keywords: ancient Greek philosophy, chronology of Plato's dialogues, dialogue «Euthyphro», dialogue «Laws», dialogues in direct dramatic form, piety.

References

- Dorion L.-A. (ed.) (1997) *Platon, Lachès — Euthyphron*. Paris: GF-Flammarion (in French).
- Montuori M. (1998) *Per una nuova interpretazione del "Critone" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Shichalin Yu. A. (ed.) (2017) *Platon. Parmenid*. Saint-Petersburg: RHGA (Russian translation).
- Shichalin, Yu. A. (ed.) (2018) *Platonika I: sbornik statej [Platonica I: a Collection of Articles]*. Moscow: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina (in Russian).
- Slings S. R. (ed.) (1999) *Plato: Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solov'ev R. S. (2019) "Ob odnositel'noj hronologii dialogov 'Evtifron' i 'Protagor'" ["On the Relative Chronology of the Dialogues 'Euthyphron' and 'Protagoras'"]. *Bogoslovskij Vestnik*, no. 2 (33), pp. 152–164 (in Russian).

Zeller E., Mondolfo R. (1974) *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Firenze: La Nuova Italia.

Zolotukhina A. (2010) "On the position of Crito in the Corpus Platonium". *Hermathena — A Trinity College Dublin Review*, vol. 189, pp. 33–53.

Zolotuhina A. I. (2013) *Mesto dialoga Kriton v Platonovskom korpuse. Dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filologičeskikh nauk [Place of the Dialogue Crito in the Platonic corpus. PhD in Philology Thesis]*. Moscow: MGU im. M. V. Lomonosova (in Russian).

РЕЦЕНЗИИ

А.Э. Графов
СЛОВАРЬ
БИБЛЕЙСКОГО
ИВРИТА

Графов А. Э.

СЛОВАРЬ БИБЛЕЙСКОГО ИВРИТА

М.: Текст, 2019. 702[2] с.

ISBN 978-5-7516-1537-6

ББК 86.37+81.2Ивр-4

УДК 82-95 (811.411.16) (03 0)

DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.017

Прошедший 2019 год был ознаменован определённой вехой в отечественной гебраистике. Увенчав собой многолетний труд автора, в свет вышел словарь библейского иврита крупного российского лингвиста-переводчика, специалиста в области еврейского языка¹

- 1 Данный термин, в отличие от науки XIX в., где он употреблялся в качестве синонима древнееврейского (см., например: *Троицкий И. Г.* Грамматика еврейского языка: Природный язык древних евреев. М., 2016. С. 1–3), сегодня используется для обозначения совокупности языков и диалектов, на которых разговаривал еврейский народ на протяжении более чем трёхтысячелетней истории. Центральное место здесь, разумеется, занимает иврит на всех стадиях его эволюции, а именно: 1) древнееврейский язык (2-ая пол. II тыс. до Р. Х. — III в. по Р. Х.): а) библейский иврит (XIII в. до Р. Х. — II до Р. Х.) (ветхозаветная (танахическая) литература, книга Иисуса, сына Сирахова на языке оригинала, довольно скудный эпиграфический материал); б) постбиблейский или мишнаитский иврит (I в. до Р. Х. — III в. по Р. Х.) (некоторые рукописи общины Кумрана, тексты Мишны); 2) средневековый иврит (IV в. — XVIII в.) (еврейские фрагменты Талмуда, обширный корпус религиозной и светской еврейской литературы); 3) современный иврит (XIX в. — наше время) (официальный язык государства Израиль). Распространены и другие схемы периодизации. В западной гебраистике встречается, например, следующий вариант: 1) библейский иврит (древнееврейский); 2) мишнаитский иврит; 3) средневековый иврит; 4) современный иврит (см., например: *Kutscher E.Y.* A History of the Hebrew Language. Jerusalem, 1982. P. 183). В рамках такого подхода, по сути, происходит отождествление понятий библейский иврит и древнееврейский язык, что свойственно и позиции А. Э. Графова (см.: *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М., 2019. С. 7, 11). Существуют и более развёрнутые схемы, например: 1) библейский; 2) мишнаитский; 3) талмудический; 4) средневековый; 5) иврит эпохи Хаскалы (еврейского просвещения XVIII–XIX вв.); 6) современный (см., например: Иврит язык // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/jewish-languages/hebrew/11675/>). Предлагается и максимально упрощённая классификация: 1) древнееврейский язык; 2) современный иврит (см., например: *Айхенвальд А. Ю.* Современный иврит. М., 2015. С. 7–8).

А. Э. Графова². Долгожданный инструмент поступил в распоряжение отечественных библеистов и гебраистов.

Данный справочник — первое за последние почти 150 лет и второе в истории лексикографическое древнееврейско-русское издание. Его предшественником был «Еврейский и халдейский этимологический³ словарь к книгам Ветхого Завета»⁴ О. Н. Штейнберга⁵, выпущенный ещё в конце 1870-х гг. Для своего времени эта работа была весьма значима и могла считаться по-настоящему передовой, однако в сравнении с трудом Графова проигрывает по целому ряду позиций. Прежде всего, она уступает последнему в плане полноты представленного материала.

Что касается зарубежных научных изданий, посвящённых лексике библейского иврита и находящихся в широком употреблении у исследователей по всему миру, можно особо выделить три следующих словаря: 1) «The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon» (BDB⁶); 2) «The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament» (HALOT); 3) «The Dictionary of Classical Hebrew» by David J. A. Clines. Первый из них вышел в Англии в самом начале XX в. и впоследствии несколько раз переиздавался. За основу его создатели взяли известный древнееврейско-немецкий словарь выдающегося семитолога первой половины XIX в. Вильгельма Гезениуса. Второе издание является переводом и переработкой немецкоязычного словаря Кёле-

- 2 Андрей Эдуардович Графов известен как активный участник проекта полного перевода Библии на русский язык, осуществленного РБО в 2011 г. В качестве переводчика и редактора он работал над изданием ветхозаветных книг. Ему принадлежит и ряд переводов еврейской, немецкой, португальской, итальянской, норвежской поэзии, а также некоторых талмудических текстов.
- 3 Название может ввести современного читателя в заблуждение. Собственно этимологические данные в этом издании отсутствуют. Их можно найти в следующих работах: *Clark M. Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samson Raphael Hirsch (English and Hebrew Edition)*. Jerusalem, 1999; *Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem, 1987. Второе издание содержит ценные данные о том, как происходила эволюция смыслов рассматриваемых лексических единиц на различных этапах развития языка.
- 4 *Штейнберг О. Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1–3. Вильна, 1878–1881.
- 5 Осей Наумович Штейнберг (1830–1908 гг.) — авторитетный виленский раввин, крупный гебраист, лексикограф и переводчик книг Ветхого Завета на русский язык.
- 6 Аббревиатура представляет собой начальные буквы фамилий авторов словаря: Francis **B**rown, Samuel Rolles **D**river, Charles Augustus **B**riggs.

ра-Баумгартнера 1953 г. (Koehler-Baumgartner Lexicon). Пять его томов были последовательно опубликованы в конце 1990-х, начале 2000-х гг. Наконец, третий справочник — изданный совсем недавно фундаментальный многотомный труд британского ученого Дэвида Клайнса, профессора Шеффилдского университета. Отличительной особенностью этого и предыдущего словаря является включение в них материала экстрабиблейского происхождения (некоторые манаускрипты Кумранской общины, древнееврейская эпиграфика, памятники, найденные в Угарите). В труде Клайнса присутствует также лексика неканонической Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, крупные фрагменты которой были обнаружены на языке оригинала в конце XIX в. и позднее в XX в.⁷

Два первых издания активно использовались А. Э. Графовым при подготовке словаря, однако не определяли характер в полном смысле самостоятельной работы автора. Итак, рецензируемый справочник включает в себя около 8300 лексем (что полностью охватывает ветхозаветную лексику), из которых порядка 2600 — имена собственные, более 1500 — глаголы. Каждая статья содержит полный перечень словоформ (что выгодно отличает словарь от BDB и HALOT) с указанием конкретных мест в библейском тексте (нумерация глав и стихов дана по Масоретскому тексту). Словарная статья имеет следующую структуру: 1) лексема библейского иврита, набранная стандартным квадратным шрифтом с огласовкой; 2) полный перечень словоформ, 3) варианты перевода на русский язык с указанием стихов в библейских книгах. Глагольная статья содержит указание трёхконсонантного корня⁸ (без огласовки), разбивки, в отдельных абзацах указываются породы (биньяны) глаголов, в которых те употребляются в тексте Ветхого Завета. Здесь же даётся перечисление производных от данного корня имён существительных, прилагательных и наречий. Для слов, встречающихся в тексте Ветхого Завета более ста раз, дана статистика с точностью до десятков. Для именной лексики указаны корни и модели имён. Эти статистические данные взяты из конкорданции Авраама Эвен-Шошана, лучшей,

7 Подробнее см.: Хангиреев И. А. Иисуса, сына Сирахова, Книга // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 731–736.

8 Преобладание в морфологии трёхконсонантной корневой системы — общая характерная особенность семитских языков (см., например: *Barrick W. D., Busenitz I. A. A Grammar for Biblical Hebrew.* Sun Valley (CA), 2004. P. 13).

по мнению автора, на сегодняшний день танахической (ветхозаветной) конкорданции⁹.

Ивритский текст в словаре воспроизводится по классическому критическому изданию Масоретского текста — *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). В случае если оригинальный масоретский текст неясен (исходная комбинация букв бессмысленна или её корректное распознавание затруднено) автором словаря указываются соответствующие конъектуры¹⁰ (в целом их в словаре не так много), сделанные на основании параллелей с другими семитскими языками, а также различных версий (Септуагинта, Пешитта, Вульгата, таргумы). Стоит отметить, что автор весьма консервативно подошёл к вопросу конъектур, предлагая их только в тех случаях, когда исходный Масоретский текст очевидным образом повреждён или его предлагаемые исправления довольно убедительны. Отметим, что в справочнике Графова отсутствуют означенные выше семитские параллели, а также мотивировка предложенных конъектур, то есть указание на то, сделана ли она в соответствии с Септуагинтой, другим переводом или же по аналогии с арамейским языком, что присутствует в упомянутых западных изданиях. Однако этот недостаток может в то же время послужить и некоторым достоинством, обеспечивая максимальную компактность и неперегруженность словаря. В этом аспекте он близок к сокращённому изданию HALOT под редакцией Вильяма Холладэя («*Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*» by William Holladay).

Словарь предваряется небольшим введением в проблематику работы: предлагается очень краткий, но ёмкий очерк, историография вопроса, описание словаря. В конце издания даны приложения. Читателю предложен словарь библейско-арамейского языка, на котором написаны некоторые фрагменты ветхозаветных книг, а именно (Дан 2, 4–7, 28; Езд. 4, 8–6, 18; 7, 12–16; Иер. 10, 11; Быт. 31, 47), составляющих суммарно около 1% канонического ветхозаветного текста. В другом приложении выписаны глагольные парадигмы иврита и арамейского (по Гезениусу). В раздел приложений помещены также модели имён со статистикой, что является уникальной особенностью словаря Графова, список глагольных корней с указанием пород, типы

9 *Графов А.Э. Словарь библейского иврита.* С. 11.

10 Конъектура (от лат. *conjectura* — «предположение») — реконструкция повреждённого в результате рукописной передачи оригинального текста. Для подобных случаев используется также термин «эмендация» (улучшение).

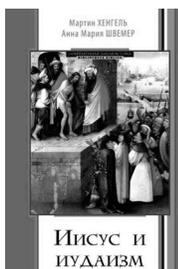
глагольных корней, глаголы редких пород. Дан перечень глаголов, встречающихся более ста раз.

Работа Графова ориентирована на всех, занимающихся научным исследованием ветхозаветной письменности: библеистов, гебраистов, переводчиков. Широкому же кругу читателей Библии она, вероятно, будет не очень интересна, поскольку требует определённой лингвистической подготовки.

Священник Михаил Юров

Библиография

- Айхенвальд А. Ю.* Современный иврит. М.: ЛКИ, 2015.
- Графов А.Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- Иврит язык // Электронная еврейская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://eleven.co.il/jewish-languages/hebrew/11675/> (дата обращения 26.03.2020).
- Троицкий И. Г.* Грамматика еврейского языка: Природный язык древних евреев. 3-е изд. 1908. М.: Едиториал УРСС, 2016.
- Штейнберг О. Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1–3. Вильна: тип. Л. Л. Маца, 1878– 1881.
- Хангиреев И. А. Иисуса, сына Сирахова, Книга // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 731–736.
- A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon Old Testament / ed. W. L. Holladay. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.
- A New Concordance of the Hebrew Bible / ed. A. Even-Shoshan. Tel-Aviv: Kiryat Sefer, 2018.
- Barrick W. D., Busenitz I. A.* A Grammar for Biblical Hebrew. Sun Valley (CA): Grace Books International, 2004.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Clark M.* Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samson Raphael Hirsch (English and Hebrew Edition). Jerusalem: Feldheim Publishers, 1999.
- Clines D. J. A.* The Dictionary of Classical Hebrew. Volumes 1–8. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993– 2011.
- Klein E.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Jerusalem: Carta Jerusalem, 1987.
- Kutscher E. Y.* A History of the Hebrew Language / ed. R. Kutscher. Jerusalem: Magnes Press, 1982.
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody (MA): Hendrikson Publishers, 1999.
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. 5 vols. Leiden: Brill, 1994–2000.



Хенгель Мартин, Швемер Анна Мария

ИИСУС И ИУДАИЗМ

Серия «Современная библеистика». М.: Издательство
ББИ, 2016. xvi + 724 с.
ISBN 978-5-89647-338-1

УДК 27-9|00|

DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.018

Фундаментальный труд известных профессоров Нового Завета богословского факультета Тюбингенского университета Мартина Хенгеля (1926–2009) и Анны Марии Швемер «Иисус и иудаизм» был задуман в качестве первого тома четырехтомной «Истории раннего христианства». Его можно назвать исследованием-полемикой, направленным против неоднократных попыток многих протестантских богословов и историков религии отделить Иисуса из Назарета от истории ранней Церкви, утверждая, что христианство зародилось лишь после Его смерти. Хенгель / Швемер, опираясь на обширную источниковую базу стремятся показать Иисуса и Его проповедь основанием и неотъемлемой частью самой ранней формы христианского движения.

В разделе «Предварительные замечания» авторы обсуждают огромную роль в становлении Первоцеркви лишь пяти человек из достаточно большого числа учеников Иисуса и членов ранней Церкви: Петра, Павла, Иоанна, брата Господня Иакова и Варнавы. По их словам, «подчеркивание роли этих мужей... в наших источниках ясно показывает, в сколь значительной степени самое раннее христианство и его традиции были сформированы авторитетными мужами и творческими в богословском отношении личностями, а не анонимным “народным преданием” (как часто предполагают)» (с. 8). Затем исследователи полемизируют с возникшим во времена Германа Гункеля и распространившимся в новозаветной науке благодаря «школе истории религии», а затем в особенности Рудольфу Бультману, взглядом на христианство как на синкретическую религию, «имеющую множество корней, у колыбели которой рядом с иудейством стояли... языческий гнозис, греческие и восточные мистерии, магия, астрология, языческий политеизм... популярная философия эллинизма и многое другое» (с. 23). Вопреки этому взгляду Хенгель / Шве-

мер утверждают, что христианство с исторической точки зрения «целиком произошло из иудейства». И что именно «иудейство и тесно связанное с ним раннее христианство — по сравнению с их языческим окружением — не были “синкретическими религиями”» (с. 24).

Хенгель / Швемер верно замечают, что «на иудейский характер нового движения указывает также встречающееся в разных вариантах в посланиях Павла выражение *прежде иудеям... Прежде* в Рим 1, 16 не есть просто “фактически лишенная ценности уступка избранному народу”, оно указывает на приоритет в “истории спасения”, основанный на Божьих обетованиях, данных отцам, и это преимущество затем подробно рассматривается в Рим 9–11» (с. 28).

Согласно Хенгелю / Швемер, заметный в текстах Нового Завета «*жаркий спор* между... “ноцрим”, “людьми Назарейнина” и различными иудейскими группами в Иудее — фарисеями, книжниками, саддукеями, священнической аристократией и иродианами, а позднее — с синагогальными общинами диаспоры от Сирии до Рима, поначалу представлял собой *внутрииудейскую “семейную ссору”*», приведшую к изгнанию отдельных членов семьи (с. 31). Однако, именно то, что «разделяло тех и других — “христология” — носило в своих частных проявлениях сугубо иудейский характер и вовсе не было “синкретически” интерполировано чуждыми иудейству языческими элементами». Новым было апостольское свидетельство об искупительной смерти распятого Мессии и Его воскресении, которое вызывало непонимание и возражения (с. 32).

В первой разделе книги «*I. Иудейство*» достаточно подробно описывается Иудея под властью Рима и еврейские религиозные партии в Палестине в I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х. В своем изложении авторы в основном следуют трудам Иосифа Флавия, которые «являются единственным сквозным историческим повествованием о времени римского господства с момента покорения Иудеи Помпеем в 63 г. до Р. Х. до подавления иудейского восстания 66–73 гг. по Р. Х.». Однако, как они отмечают, есть периоды, о которых у Иосифа почти отсутствует информация, в том числе о правлении Понтия Пилата. Также в качестве источников используются исторические апологии Филона Александрийского, Книги Маккавейские, Псалмы Соломона и некоторые тексты, найденные в Кумране.

Период правления Ирода Великого авторы справедливо называют временем хозяйственного и культурного расцвета Палестины, и «тем не менее народ в значительной массе своей его ненавидел...

Ему не могли забыть ... множество ... политических убийств, на которые он шел ради сохранения власти, будучи в этом смысле типичным восточным деспотом» (с. 66–67). Хенгель / Швемер категорически не согласны с утверждением известного сиониста начала XX в. Иосифа Клаузнера, согласно которому Хасмонеи отстроили Палестину, а Ирод и его сыновья ее разрушили; «такое мнение не выдерживает критики. Господство Хасмонеев привело к розни, гражданской войне и вмешательству Рима», тогда как Ирод «после столетия войн и десятилетий гражданской смуты сумел за 33 года своего правления достичь мира и относительного благосостояния страны под властью Рима» (с. 68). В связи с этим авторы высказывают интересное предположение: «Разумеется, он правил властной рукой, и придворные интриги, связанные с борьбой за наследство, казнь троих сыновей Ирода и прежде всего двух сыновей хасмонеянки Мариамны могли дать повод для возникновения легенды об убийстве младенцев в Вифлееме» (с. 69).

В контексте описания правления сыновей Ирода и префектов до 41 г. по Р. Х. Хенгель / Швемер упоминают об известной из Евангельской истории переписи Квириная, наместника Сирии, проведенной в 6/7 г. по Р. Х. Однако согласно Лк. 2, 1 перепись проходила еще во время царствования Ирода. По мнению исследователей, эта «ошибка попала в текст Луки из его источника, легендарной истории детства Иисуса» (с. 77, примеч. 207).

Оценивая деятельность Ирода и его потомков, в частности, его внука, царя Агриппы I (41–44 гг. по Р. Х.), исследователи считают, что установившийся в этот период «эллинистически-римский характер Иерусалима накладывал свою печать не только на верхушку общества, но и на более широкие массы. Если бы римляне поддерживали эти слои общества и после смерти Агриппы I (весной 44 г. по Р. Х.) оставили иродианскую династию у власти в Иерусалиме и в центральной части иудейских земель, а не вверяли бы их все больше политическому руководству прокураторов, равнодушных к религиозным чувствам евреев, то едва ли дело дошло до войны, в которой к восставшим примкнули, словно в акте “национального отчаяния”, даже такие представители верхних слоев, как Анна II и Иосиф Флавий. Радикалы-зилоты не смогли бы добиться своего, когда провозгласили (по примеру Маккавеев) освободительную борьбу, Иерусалим не был бы разрушен, и под властью вассальных иродианских царей, происходивших по материнской линии от Хасмонеев, преи-

мущества *Pax Romana* смогли бы убедить и «благочестивых». В Иудее сформировалась бы совершенно своеобразная иудео-эллинистическая культура, и, быть может, мировой религией стало бы более «либеральное», «реформистское» иудейство, а не эсхатологически-мессианское движение христиан» (с. 66).

Однако после смерти Агриппы I Иудеей стали править постоянно сменяющиеся прокураторы, при которых страна несколько раз оказывалась на грани войны из-за их попустительства или презрения к евреям и их обычаям. Но главным виновником войны, по мнению античных историков Иосифа Флавия и Тацита, был прокуратор Гессий Флор, в правление которого в Иудее начался хаос, целые города оставались без жителей. Согласно сообщению Евсевия Кесарийского мы знаем, что «в те времена (до или после начала войны) Иерусалимская первоцерковь, руководствуясь пророческими предсказаниями, также покинула город и переселилась в Пеллу, эллинистический город в долине Иордана, который восставшие не могли захватить» (с. 105).

Описывая события первых месяцев восстания, Хенгель и Швермер указывают на его причины, «среди которых можно выделить политические, социальные, но главным образом религиозные аспекты. Из всех завоеванных на длительное время римлянами народов иудеи Палестины наиболее ожесточенно сопротивлялись чужеземному господству (66–73/74 и 132–136 гг., а также 115–117 гг. в Египте, Киренаике и на Кипре). Это невозможно объяснить исключительно «социологически». Неудачное правление прокураторов, ... привели в итоге к народному восстанию. Иудеи не могли без сопротивления предать чистоту Храма и свободное отправление своей религии на поругание язычников. Поэтому они решили, следуя примеру Финееса (Пинхаса), пророка Илии и маккавейских борцов за свободу, «возревновать» о Боге и его Законе и взяться за оружие» (с. 113).

Вполне правдоподобным выглядит объяснение «хлынувшего из сел» в Иерусалим потока беженцев из занятых римлянами областей. По мнению исследователей, они «хлынули» сюда «не только потому, что этот город был хорошо укреплен, но прежде всего потому, что были уверены в неприступности Иерусалима и Храма, находящихся под защитой самого Бога. Чудо, уже случившееся однажды, во время осады Синахериба, ввиду эсхатологических предзнаменований должно было считаться тем более неизбежным» (с. 117). Однако, на наш взгляд, следует все же иметь в виду, что если накануне

Вавилонского пленения иудеи, действительно, могли быть совершенно уверены в невозможности взятия Иерусалима и Храма на основании древнего чуда, то после их разрушения в 586 г. до Р. Х. такой стопроцентной уверенности быть не могло. Недаром же священники времен Христа боялись именно этого (Ин. 11, 48).

Об Иосифе Флавии исследователи отзываются как о «гениальном оппортунисте», который ко времени осады Иерусалима, став иудейским советником Тита, «считал себя пророком, подобным Иеремии, и пытался образумить восставших в городе» (с. 120). Кроме того, по мнению Хенгеля / Швемер отнюдь не случайно «Тит, вероятно по указанию своего “советника” Иосифа, отдал приказ о последнем штурме Храма 10-го ава, в тот самый день, когда был разрушен Первый Храм» (с. 121).

В параграфе, посвященном *еврейским религиозным партиям в Палестине* Хенгель / Швемер отмечают, что нарисованная Иосифом Флавием картина, изображающая ситуацию с иудейскими партиями, «удивительно точно совпадает с тем, что говорят об этом Новый Завет и ранняя раввинистическая литература». Таким образом, его книги, наряду с богатыми источниками, обнаруженными в районе Мертвого моря, остаются по праву главным свидетельством о религиозных течениях в I в. по Р. Х., «в то время как более поздние христианские каталоги сект (у Иустина, Гегезиппа и Епифания) содержат отчасти загадочную информацию» (с. 137).

Также исследователи обсуждают причины разделения между иудеями и самаритянами, указывая на ошибку Иосифа Флавия в определении причин так называемого «раскола». Согласно Хенгелю / Швемер основной из них была политическая конкуренция между Неемией и Санаваллатом I, двумя персидскими наместниками Иудеи и Самарии в V в. до Р. Х., а не доктринальные или литургические различия, поскольку культ построенного в это время на Гаризиме храма Яхве соответствовал ритуальным требованиям Пятикнижия. В любом случае важно то, что «первые иерусалимские священники, поддержавшие культ Яхве на Гаризиме, вовсе не считали себя отступниками, и никакого “окончательного разрыва” не наблюдалось» (с. 145).

Пытаясь проследить истоки возникновения разделений и партий среди иудеев, авторы приходят к выводу о том, что «подобно самаритянскому расколу появление новых партий было вызвано, в первую очередь, несогласиями в среде самих священников,

религиозно-политической “потомственной знати” еврейского народа» (с. 151). Оценивая социальное значение партий, исследователи отмечают значительный рост влияния фарисеев в I в. до Р. Х. В частности, синагоги в Палестине основывались не священниками, «которые скорее опасались с этой стороны конкуренции Храму», а фарисеями, заинтересованными в том, «чтобы люди располагали знаниями для соблюдения заповедей и обрядов, следование которым требовалось для освящения и очищения народа» (с. 157).

Но важнее всего другое нововведение, возникшее под влиянием богословских воззрений фарисеев: изменяются обычаи захоронения, распространяется попарное погребение в оссуариях, каменных ящиках для костей, которое «лучше всего объясняется надеждой фарисеев на индивидуальное воскресение» (с. 157). В итоге, по замечанию Хенгеля / Швемер, «в палестинском иудействе побеждает не греческое, связанное только с отдельными личностями и подчеркнуто бестелесное представление о бессмертии души, а идея телесного воскресения, ибо только оно “делает возможным реальное эсхатологическое восстановление всего народа Божьего как единого целого, руководимого Богом (а значит, возможно, и Его помазанником)”» (с. 167). Как известно, период раннего иудейства характеризовался напряженными мессианскими ожиданиями, весьма многообразными, но не хаотичными. В связи с этим исследователи выделяют «три основных мотива, которые могли различным образом комбинироваться друг с другом. Ожидали царственного Помазанника из рода Давидова, священнического Помазанника “от Аарона” и эсхатологического помазанного Пророка» в соответствии с пророчеством Втор. 18, 15–182 (с. 169).

Раздел «II. Предварительные вопросы о личности и истории Иисуса» посвящен анализу и оценке продолжавшегося на протяжении последних двух столетий «поиска исторического Иисуса». Авторы критикуют идеи Рудольфа Бультмана, который вслед за Юлиусом Велльгаузенем вычеркнул из ранней истории христианской Церкви жизнь и учение самого Иисуса Христа. «Обыгрывая известное высказывание Велльгаузена: “Иисус был не христианин, а иудей”, Бультман определял “содержание” учения Иисуса как “чистое иудейство”...» (с. 175). Однако, согласно Хенгелю / Швемер «как невозможно представить себе растение без корней, точно так же нельзя отделить слова и дела Иисуса от церкви» (с. 176). По словам исследователей, «*исторический вопрос о человеке Иисусе из Назарета*», стоящем в начале

истории раннего христианства, а также о «началах христианской веры имеет основополагающий интерес, причем для всякого образованного человека, а вовсе не только для христианина и тем более не только для богослова, ибо Плотник из Назарета своей краткой деятельностью и своими страданиями повлиял на мировую историю как никто другой». Однако если у занимающегося этим сложным вопросом историка нет «сколько-нибудь положительного интереса к своему предмету, и он изначально считает содержание Евангелий чистой фикцией или полной бессмыслицей», «в таком случае ничего, кроме искаженной картины, у него не получится» (с. 181). Хенгель / Швемер приводят примеры такого ложного подхода в библейско-богословской науке, начиная со второй половины XVIII в. (с. 177–182). Авторы отмечают, что «хотя ни один разумный историк теперь уже не сомневается в историчности личности Иисуса, все еще приходится сталкиваться с глубоким скепсисом относительно возможности исторического изучения» (с. 182).

В XX в. в результате активных «поисков», связанных, в частности, с «возвращением Иисуса в лоно иудейства», ситуация становилась все более сложной и запутанной. Число якобы «исторических образов» Иисуса стало множиться «практически безгранично» (с. 186). Дошло до того, что на т. н. «семинаре по Иисусу» подлинность Его слов стала определяться «голосованием, и таким способом аутентичными признано только 18 процентов слов ... Книга, выпущенная этим семинаром ... претендует на “подлинно прогрессивный, политически корректный образ Иисуса”». Однако, как отмечают Хенгель / Швемер, «с исторической реальностью она имеет мало общего» (с. 187). Точно так же, как и многочисленные «портреты исторического Иисуса» в различных работах, в которых Иисус «отражается преимущественно в духе понятий самих авторов» (с. 190). По словам Хенгеля / Швемера, «только одного нет в этом состоящем из новейших образов Иисуса “музее восковых фигур” — нет Иисуса Христа, Мессии Израиля, то есть именно того образа Иисуса, который «нарисовала» самая ранняя община его учеников и старейших свидетелей и который всеми силами стараются не допустить, хотя во всех новозаветных текстах (кроме Третьего послания Иоанна) Иисус называется Мессией» (с. 187).

В связи с этим абсолютно понятны сетования Хенгель / Швемера по поводу того, что «в XX веке Иисусом и ранним христианством не занимался практически ни один видный историк древнего мира»

(с. 181), за исключением разве что Э. Мейера и Й. Клаузнера (с. 191). Хенгель / Швемер стремились восполнить, насколько возможно, этот недостаток посредством своей «исторической (фрагментарной из-за ситуации с источниками) реконструкции или, лучше, попытки приближения». Причем, по их словам, целью этой реконструкции является установление взаимосвязи между деятельностью Иисуса, включая Его Страсти, и «Христом веры» Первоцеркви (с. 194). И, на наш взгляд, исследователи безусловно достигли цели своего исследования.

В параграфе «б. Источники» Хенгель / Швемер отвечают на упреки некоторых критиков в том, что якобы «ни один греческий или римский историк конца I или начала II века не упоминает об Иисусе и его движении». Такие заявления демонстрируют только незнание критиками ситуации с античными источниками. От времени между 30 и 120 гг. не сохранилось книг историков, которые могли бы упоминать о Христе и христианах, кроме Иосифа Флавия, Тацита и Светония, — но именно эти трое и упоминают о них (с. 200). Кроме того, Хенгель / Швемер совершенно справедливо утверждают, что «с точки зрения античной религиозной и духовной истории высокая интенсивность сообщений об Иисусе поистине удивительна. Несмотря на сравнительно короткий период его деятельности, в нашем распоряжении оказалось больше относительно ранних преданий, чем о большинстве крупных духовных вождей древности» (с. 200). Косвенные, преимущественно полемические антихристианские сообщения об Иисусе и наиболее раннем христианстве сами по себе подтверждают историчность Иисуса... Неутрачивающая по сей день критика, утверждающая, будто предания об Иисусе сфальсифицированы в раннехристианских кругах, несостоятельна уже в силу многообразия этих нехристианских преданий, которые прежде были гораздо обильней, но по большей части пропали, так как христианская сторона их не передавала (с. 216).

В параграфе «б.2. Раннехристианские свидетельства вне Евангелий» рассматриваются сначала послания ап. Павла. Исследователи считают абсолютно неверным встречающийся в литературе аргумент, будто Павел не знал преданий об Иисусе или знал их очень слабо, так как не интересовался ими, но проповедовал только «керигму» о распятом и воскресшем Господе. По их мнению, такой аргумент «основывается на излюбленном у экзегетов злоупотреблении *argumentum e silentio* (“доказательством от умолчания”))». На самом деле

ап. Павлу «уже не приходилось подробно говорить о вещах, давно известных в церкви» (с. 203). Как отмечают Хенгель / Швemer, «подлинная загадка проповеди Павла... заключается в том, каким образом уже через короткое время после Пасхи, когда были живы многочисленные свидетели, можно было проповедовать распятого галилеянина Иисуса из Назарета как воссевшего одесную Бога, более того — как предсуществующего Посредника в сотворении мира. Этот процесс уникален для истории античной религии». И вопреки тем, кто считает, что это развитие христологии полностью противоречит деятельности Иисуса, Хенгель / Швemer признают явную связь между первой и второй (с. 206).

В параграфе 6.4. «Синоптические Евангелия» исследователи высказывают традиционную для западной библеистики точку зрения, согласно которой наиболее ранним из них было Евангелие от Марка. По их мнению, приоритет Матфея, «на котором к концу XIX века настаивали практически только консервативные ученые, такие как Т. Цан и А. Шлаттер.., сегодня почти никто больше не отстаивает... Общеизвестно, что Евангелие Марка — древнейшее и что Лука и Матфей существенно зависят от него в литературном отношении» (с. 218). Согласно Хенгелю / Швemer, оно было написано в Риме около 69/70 гг. по Р. Х. незадолго до завоевания Иерусалима Титом (с. 218, 226), хотя есть и более смелые датировки: до 40 г. (с. 581, примеч. 10). Евангелие от Марка «не следует приписывать какой-то определенной “общине” (это относится и к остальным Евангелиям) ...», оно «не есть и продукт коллективного творчества, оно вышло из-под пера авторитетного учителя, за которым стоит еще один, старший и высший авторитет» апостола Петра. Исследователи отрицают тенденцию «помещать между Иисусом и Марком большое число письменных источников, анонимных носителей традиции и творческих “общин”». По их словам, в этой области выдвинуто множество предположений, но приведено мало доказательств (с. 226).

Относительно т. н. гипотетического «источника логий», обозначаемого обычно латинской буквой Q (от нем. *Quelle* — источник), Хенгель / Швemer пишут, что с ним «связаны многочисленные гипотезы, например, о разных редакционных его слоях, имеющих якобы различное богословие, или об “общинах Q” с отличающимися христологиями. Эти гипотезы построены, в общем, на песке» (с. 227). По мнению Хенгеля / Швemer, «Q отнюдь не был законченным литературным целым в строгом смысле этого слова, а был скорее откры-

тым сборником, первоначальный вид которого уже невозможно с точностью установить, тем более что он бытовал в разных версиях» (с. 228). Указанием на истоки письменной традиции логий исследователи считают «загадочное высказывание» Папия Иерапольского: «Матфей записал беседы (λόγια) Иисуса по-еврейски (арамейски), переводил их кто как мог». В русской библеистике эти слова традиционно относят к первому Евангелию. Однако, как отмечают Хенгель / Швемер, эта «фраза не может относиться к нашему греческому Евангелию от Матфея, которое возникло между 90 и 100 гг. по Р. Х. и представляет собой апостольский “псевдоэпиграф”, но указывает на старое арамейское собрание слов Иисуса... Возможно, оно возникло в Иерусалимской церкви, раннем центре палестинского иудеохристианства, и впоследствии переводилось на греческий разными первохристианскими миссионерами сообразно уровню их познаний в этом языке» (с. 230). Возникновение этих логий они связывают с именем мытаря Матфея, который в отличие от других учеников, обязан был уметь писать.

Возникновение же диалогии ученика апостола Павла Луки (Евангелия и Деяний) авторы помещают в промежуток между 75 и 85 гг. Источниками для Луки, на которые он ссылается в своем прологе, по мнению Хенгеля / Швемер, «послужили прежде всего Евангелие от Марка... далее, очевидно, несколько “сборников логий”, его собственный источник истории страстей и носящие ярко выраженный иудеохристианский характер легенды о детстве Иоанна Крестителя и Иисуса» (с. 234). В связи с наиболее вероятной датировкой третьего Евангелия исследователи отмечают, что «Лука, как ни один из новозаветных авторов, находится под непосредственным впечатлением от падения Иерусалима. Катастрофа, которую он описывает подробнее всех остальных евангелистов и которая особенно потрясла его, любившего Иерусалим и Храм, не может быть делом давнего прошлого» (с. 234).

Как уже было сказано выше, Евангелие от Матфея авторы датируют весьма поздним временем — приблизительно между 90 и 100 гг. В качестве аргументов они ссылаются на присутствующую в этом Евангелии острую полемику с иудейским раввином — «в нем уже отражен факт превращения фарисеев в абсолютно господствующую в палестинском иудействе религиозную группу, которой руководят книжники-законоучители, то есть налицо консолидация формирующегося раввината в Явне под влиянием равви Гамалиила II»

в конце I в. Тогда как другие «группы — саддукеи и иродиане — больше не имеют никакого значения» (с. 238). Относительно методов работы евангелиста, вероятно, использовавшего «не лишённые семиотизмов» греческие переводы некогда арамейских логий, исследователи утверждают, что он «пытается то и дело подражать или восстанавливать отдельные характерные для проповеди Иисуса языковые формы» (с. 231).

Также вопреки церковной традиции, согласно которой автором четвертого Евангелия был апостол Иоанн, сын Зеведеев, исследователи считают таковым ученика этого апостола, тоже носившего имя Иоанн, который был выдающимся эфесским богословом конца I в., принадлежавшим к иерусалимской аристократии (с. 240).

Относительно свидетельств апокрифов Хенгель / Швемер справедливо критикуют тех ученых, которые пытаются якобы найти, а на самом деле изобрести новые досиноптические источники, основываясь на апокрифах, ставя под сомнение Евангельскую Весть. Авторы рецензируемой книги совершенно верно отмечают, что «в сравнении с нашими основными источниками, четырьмя каноническими Евангелиями..., апокрифические евангельские тексты и фрагменты для “приближения” к “историческому Иисусу” всегда имеют не более чем второстепенное значение». По их словам, у нас нет лучшего источника для исторического приближения к Иисусу, чем синоптические Евангелия (с. 245–246).

В параграфе «§ 7. Исторический вопрос о событиях прошлого» исследователи утверждают, что не только Сам Иисус, но «и Его непосредственные ученики не оставили нам никаких письменных свидетельств. Связывание Евангелий с именами авторов из круга Двенадцати не имеет под собой исторической почвы». Такое отсутствие очень ранних литературных свидетельств Хенгель / Швемер объясняют достаточно просто: «тот, кто ожидает в относительно близком будущем конца “старого злого мира”, едва ли интересуется литературным “осмыслением” истории в интересах потомков» (с. 249). Однако при попытке исторической реконструкции исследователи признают весьма важным учитывать «личное воспоминание индивидуума, чья память может хранить увиденное и услышанное им в течение десятилетий. Оно тесно связано с рассказами свидетелей» (с. 259). Евангельские «“истории” основаны, в конечном счете, на сообщениях свидетелей, хотя время от времени им придается новый вид для целей миссионерской проповеди и наставления во время

богослужения» (с. 261). И, тем не менее, как показали исследования «устной традиции», «устные, основанные на воспоминаниях предания даже в устах свидетеля нередко содержат ошибки». Однако «совпадение синоптических Евангелий, возникших в совершенно разных местах и на временном отрезке в 20–30 лет., показывает, что с преданиями об Иисусе обращались бережно» (с. 262). С другой стороны, как указывают исследователи, «наши возможности реконструкции ограничены». Хенгель / Швемер цитируют высказывание историка Иоганна Густава Дройзена, согласно которому «все источники, как бы хороши или плохи они ни были», суть «представления о событиях», и совершенно неважно, были ли эти тексты записаны очевидцем или кем-то другим. Как утверждает Дройзен, источники «передают не реальное событие целиком, а только некоторые (хотя зачастую и существенные) фрагменты в форме представлений авторов. Равным образом предостерегает Дройзен и от переоценки свидетельств, ибо свидетель также носит в своем воспоминании некое представление о происходящем, и от ложного “объективного” понимания фактичности, при котором оказывается устраненным познающий и повествующий субъект» (с. 264).

В параграфе «7.2. Критерии исторического вопроса о пути, слове и деяниях Иисуса» Хенгель / Швемер дискутируют с радикально настроенными критиками аутентичности евангельских эпизодов, в которых представлены слова и дела Иисуса и которые, по мнению последних, могут быть лишь поздними богословскими переработками общины Первоцеркви. Согласно Хенгелю / Швемер то, «что дают нам Евангелия, не может быть определено как “в первую очередь раннехристианская керигма и лишь потом — отдельные внутри нее слова и дела Иисуса”, ибо и то и другое настолько сплавлено друг с другом, что априорное суждение о том, что “первично”, а что “вторично”, слабо помогает нам продвинуться вперед» (с. 272). В действительности, как отмечают авторы монографии, «следует “проверять и удостоверять” аргументы как “за”, так и “против” “подлинности каждого материала в отдельности”. При таком взвешивании аргументов нередко приходится ограничиваться вероятным, останавливаясь на том, что полной ясности достичь невозможно». Ведь «не только спорная аутентичность преданий подлежит обоснованию, но и их позднее возникновение в “общине”». Однако нам очень мало или почти ничего неизвестно «об отдельных первохристианских общинах между 30 и 100 гг. и об их связи с преданиями об Иисусе» (с. 273).

Тем не менее, Хенгель / Швемер уверены в том, что «мы обладаем в целом четкими контурами личности Иисуса, Его слов, деяний и страданий, поскольку наши самые ранние источники, Марк, традиция логий и избранные части собственного материала Луки и Матфея нередко удивительным образом совпадают в этом отношении. Это создает достоверную общую картину, которая не может быть объяснена совершенно иными религиозными или социальными потребностями позднее возникших церквей с их “керигмой”». Поэтому «задача “исторического приближения” к Иисусу..., несмотря на претензии к ней “радикальных скептиков”..., остается оправданной и необходимой» (с. 273).

Раздел «*III. Иисус Галилеянин и Иоанн Креститель*» исследователи начинают словами: «Иисус был галилейским иудеем, то же можно сказать и о круге Его ближайших приверженцев. Чтобы понять этих людей, нужно бросить взгляд на их родину» (с. 277). И далее в параграфе «§ 8 *Иисус Галилеянин*» представлен небольшой очерк, посвященный географии и социальной ситуации в Галилее на рубеже эр. О галилеянах, в частности, сообщается, что «со времени покорения Иудеи Помпеем в 63 г. до Р. Х. они неизменно проявляли себя как свободолюбивые евреи, готовые до последнего бороться против иноземных угнетателей» (с. 281). Также здесь дается оценка религиозных настроений жителей Галилеи: «В силу своего национального консерватизма и пограничного положения страны они были особенно восприимчивы к эсхатологически-мессианским ожиданиям скорого конца». Именно поэтому, согласно Хенгелю / Швемер, «проповедь Крестителя и благая весть Иисуса нашли в Галилее благодатную почву» (с. 284).

В этом же параграфе исследователи утверждают, что Иисус не только вырос, но и родился в Назарете, а поскольку Его происхождение «из галилейской деревни создавало трудности в позднейших дискуссиях с иудеями», то евангелисты Лука и Матфей помещают в начале своих Евангелий истории, в которых оба «переносят место рождения Иисуса в Вифлеем во исполнение пророчества Михея (5, 1)» (с. 286). Кроме того, Хенгель / Швемер, по-видимому, отвергают учение Церкви о девственном рождении Иисуса и о приснодевстве Божией Матери, утверждая на основании Мк. 6, 3: «*Не плотник ли он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симеона, и не здесь ли, между нами, его сестры?*», что Иисус был старшим сыном в семье Иосифа и Марии и «лишь более поздняя церковная традиция... делает

из братьев Иисуса “двоюродных братьев”» или же детьми Иосифа от первого брака (с. 289, примеч. 59). Также можно усомниться в выводе авторов о критическом отношении Христа к семейным узам и конкретно о том, что Иисус «порвал со своей семьей» и этого же требовал от своих последователей: то есть разрывать все связи со своими семьями (с. 294–295). Этот вывод делается на том основании, что в Евангелиях родственники Иисуса представлены в исключительно негативном свете. Однако следует вспомнить хотя бы пример апостолов, которые были женаты и сохраняли семейные связи, как о том сообщает апостол Павел в 1 Кор. 9, 5. Если бы таково было строгое требование Христа, неужели Его ближайшие ученики могли это проигнорировать?

Зато с исследователями можно вполне согласиться в том, что «имена четырех братьев Иисуса, очень распространенные в тогдашнем иудействе, отсылают к патриархам и братьям-Маккавеям». Поэтому «можно предположить, что семья достаточно строго соблюдала Закон, и в ней преобладал дух “патриотизма” и фарисейства» (с. 289). По мнению Хенгеля / Швемер, это объясняет, почему фарисеи и книжники принадлежали к кругу собеседников Иисуса (с. 290).

В контексте вопроса о происхождении Иисуса исследователи неизбежно затрагивают проблему двух генеалогий — Матфея и Луки. При этом родословие в Евангелии от Луки они считают более ранним, тогда как генеалогия у Матфея, по их мнению, является законоучительной и ошибочной (ради соблюдения схемы 3x14) конструкцией, созданной на основе Септуагинты (с. 297).

В параграфе «§ 9 Иоанн Креститель» авторы делают акцент на том, что в глазах первых христиан Креститель и Иисус были неразрывно связаны друг с другом (с. 301). Проповедь Иоанна о «Сильнейшем», который «крестит (омывает) не водой, а “Святым Духом и огнем”» (здесь, по мнению исследователей, выражение «Святой Дух», «возможно, нужно понимать как вставленную в текст *interpretatio christiana*, поскольку “огненное крещение” должно было первоначально означать огненный суд, который, по Иоанну, совершит “Идущий за ним”»). Однако, как указывают Хенгель / Швемер, Иоанн не мог видеть в Мессии Бога: «Судья, о котором говорит Иоанн Креститель, не может быть самим Богом. Образ развязывания ремешков обуви был бы в этом случае совершенно неуместен, как и сравнительная степень “Сильнейший” и слова “Идущий за мною”. Бог несравним с человеком, и Он не носит сандалий. Речь должна идти о ком-то, кто

уполномочен Богом, о грядущем Сыне Человеческом — Мессии, который в качестве представителя Бога совершает суд, но одновременно является спасителем, ибо приносит спасение праведным» (с. 310–311).

В этом параграфе также примечательным кажется опровержение достаточно распространенного мнения о связи крещения, совершавшегося Иоанном Крестителем, с омовением прозелитов, переходивших в иудейство. Согласно замечанию авторов, последнее в иудействе появилось лишь спустя десятилетия после падения Храма, причем, как они предполагают, уже под влиянием христианства (с. 317–318). «Судя по тому, что мы знаем об иудействе I в. по Р. Х., “крещение в Иордане может быть понято лишь как непосредственное и личное дело Иоанна Крестителя”» (с. 319).

В параграфе «§ 10. *Иисус и Его Предтеча*» Хенгель / Швемер рассуждают о том, что произошло с Иисусом во время крещения в Иордане. По их мнению, сохранение этого весьма необычного рассказа у синоптиков «связано с тем, что его (по аналогии с рассказами о призвании ветхозаветных пророков Ветхого Завета) понимали как призвание Иисуса к мессианскому служению». То есть во время крещения Сам Иисус пережил определенный визионерский опыт, в котором Он «узнает о Своем избрании Богом и получает Свое мессианское задание» (с. 326). Правда, из такой формулировки следует, что Он ничего не знал об этом до сих пор, с чем мы не можем согласиться. Следующий эпизод об искушении Христа в пустыне исследователи рассценивают как чисто богословскую композицию, в которой невозможно выявить какое-либо «историческое ядро», содержащую «размышление о предопределенном пути того, кому дал власть Бог» (с. 328). В конечном счете «мы уже не можем узнать, что происходило ... между крещением в Иордане и деятельностью Иисуса в Галилее». Здесь, по словам исследователей, «перед первым публичным выступлением следует предполагать время саморефлексии и самоанализа» Иисуса (с. 329).

При обсуждении сходства и различий между проповедью Иисуса и Крестителя авторы выделяют несколько моментов. Так, масштаб деятельности Иоанна намного превосходил влияние на народ Иисуса, возможно, из-за того, что Его общественная деятельность была короче, чем у Крестителя; евангелисты преувеличивают «территориальный охват и “миссионерские” успехи Иисуса» (с. 335, примеч. 53). Касательно содержания проповеди у обоих речь идет о по-

каянии и реальной угрозе Суда, однако, как верно отмечают Хенгель / Швемер, «проповедь покаяния и Суда у Иисуса, в отличие от того, что мы знаем о Крестителе, полностью заключена в радостной вести о безграничной любви Бога к падшему грешнику» (с. 331). Это важнейшее различие между проповедью Иисуса и Крестителя. Если Креститель возвещает грозящий Суд и требует покаяния и его плодов, то для Иисуса в первую очередь важны не угроза и назидание, хотя они у него, конечно, тоже присутствуют, а возвешение нищим и погибшим о близости, более того — о наступлении спасения, весть о милосердной любви Бога (с. 339).

Хенгель / Швемер отвергают взгляд на весть Иисуса как близкой по духу проповеди Иоанна Крестителя, максимально подчеркивая их различие, вплоть до того, что, как нам кажется, входят в некоторой степени в противоречие с Писанием. Так, по их словам, при оценке вести Христа следует опираться на Евангелие от Луки, в котором сохранилось исторически достоверное предание об Иисусе, в отличие от повествования Матфея, который намеренно и искусственно сближает проповедь Иисуса с проповедью Крестителя (с. 340). По замечанию Хенгеля / Швемер, Иисус обещает отверженным грешникам «блаженство, не связывая их предварительными условиями, как то делал Креститель. Он не говорит: “Блаженны вы, нищие, если покаетесь”» (с. 339).

При этом исследователи приводят в пример, среди прочего, притчу о блудном сыне, в которой, несомненно, в первую очередь важно поведение отца: «Он спешит навстречу сыну, когда видит, что тот возвращается из дальней страны, обнимает и целует его, не дав сказать ему и слова!» «Любовь Бога опережает человека, создавая условие обращения и исповедания греха. Обращение становится даром Божиим» (с. 462). Однозначно следует согласиться с замечанием Хенгеля / Швемер в том, что такая безусловная и незаслуженная поддержка грешнику со стороны Бога — «самое главное в этой уникальной истории» (с. 462). Однако, на наш взгляд, во всей оценке притчи присутствует пусть и незначительный, но перекос в одну сторону — в сторону Бога, тогда как от человека якобы почти ничего не зависит, ему и делать ничего не нужно. Авторы как будто не замечают, что сын все же (пусть и под влиянием внешних обстоятельств) «пришел в себя» и решил вернуться, а это и есть образ покаяния грешника как обращения к Небесному Отцу. Христос прекрасно иллюстрирует в этой притче иудейское представление о покаянии, выражаемом словом

תשובה (*t^ešūbāh*) — поворот, возвращение, обращение. Тогда как с точки зрения Хенгеля / Швемер, покаяние — это только принятие грешниками безусловного прощения их вины (с. 424).

Кроме того, по мнению исследователей, еще одним важным отличием Иисуса от Крестителя является то, что Иоанн и его ученики жили строго аскетической жизнью, Иисус же «никак не подчеркивает важность аскезы» (с. 341).

В начале раздела «IV. Выступление и проповедь Иисуса» обсуждается историко-географический контекст деятельности Иисуса Христа. По мнению исследователей, «реконструкция “путей и мест” Иисуса возможна лишь в общих чертах». Причем гармонизация сведений синоптиков с противоречащими им данными евангелиста Иоанна, «которые часто кажутся удивительно точными...недопустима, как и в случае с хронологией». «Против Иоанна говорит опять-таки то, что географическим и хронологическим центром деятельности Иисуса была Галилея, а сама его деятельность не могла продолжаться очень долго» (с. 361) (по Иоанну, она включала три праздника Пасхи, то есть более двух лет). По замечанию Хенгеля / Швемер, служение Иисуса длилось приблизительно один год, самое большее полтора, но это время стало, «в сущности, самым насыщенным временем всей мировой истории» (с. 350). В параграфе, посвященном призванию учеников, исследователи используют замечательное сравнение: Иисус зовет на служение Своей Вести так, «как Бог звал пророков Ветхого Завета». Однако последующие слова могут соблазнить православную аудиторию: «призвание последователей есть выражение его мессианских полномочий, в силу которых он дерзает действовать подобно самому Богу» (с. 368). В них можно услышать сомнение в Божественности Иисуса. Однако следует иметь в виду, что Хенгель / Швемер стремятся реконструировать слова и деятельность Христа с сугубо научно-исторической точки зрения.

Исследователи подчеркивают различие между рассказами об отправлении Иисусом учеников на проповедь у Луки и Матфея, с одной стороны, и у Марка — с другой. У первых «необычны требования, которые выдвигает Иисус к поведению посланцев: они должны отказаться от всего, что может дать им безопасность и пропитание, и что было бы естественным для странствующих вестников... Запрет наложен на “хлеб, суму, деньги в поясе, две одежды”». Тогда как «согласно Марку, они еще могут пользоваться хотя бы посохом и сандалиями» (с. 376). Последние «послабления», вносимые Марком,

исследователи считают позднейшими добавлениями, которые «показывают, что суровые заповеди Иисуса уже не воспринимались как реально осуществимые» (с. 377), поскольку первохристианские миссионеры не могли исполнять их в таком виде (с. 379). Это же относится, например, к полному запрету Христа разводиться, ибо *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мк. 10, 9). Так Лк. 16, 18 поправляет эту фразу, а Матфей вовсе убирает, опять же в силу того, что «строгий запрет Иисуса невозможно было исполнить на практике» (с. 426, примеч. 87). Как утверждают Хенгель / Швемер, слова в Мф. 5, 32: *παρεκτός λόγου πορνείας*, «кроме вины прелюбодеяния», являются «иудеохристианским дополнением, которое произошло из церковной практики обращения с заповедью Иисуса... Здесь перед нами пример того, как заповедь Иисуса ограничивается с помощью казуистического аргумента» (с. 452, примеч. 101).

Параграф «§ 12. *Поэтическая форма проповеди Иисуса*» посвящен выразительной и насыщенной образами речи Иисуса. Все сказанное Учителем «толпе на берегу озера, и то, чему Он учил в синагогах, рассказывал ученикам за трапезой или по дороге из одного населенного пункта в другой; то, что Он выдвигал как решающий аргумент в споре со своими оппонентами, — все это запечатлевалось в памяти Его слушателей под мощным воздействием Его личности и ... речи» (с. 382). Об этом же говорит митр. Иларион (Алфеев) в своей книге, посвященной нагорной проповеди Христа¹.

Затем в данном параграфе обсуждается «особая поэтическая форма проповеди Иисуса», которая была «тесно связана с его родным арамейским языком и правилами семитской поэтики. Эта последняя характеризуется в первую очередь *parallelismus membrorum* (параллелизмом членов), своего рода “рифмованой мыслью”» (с. 384). И хотя традиция Его проповеди известна нам, помимо немногочисленных арамейских слов, только в греческом переводе, в нем, тем не менее, обнаруживаются многочисленные семитизмы. А это свидетельствует о том, что первые точные переводы последователи Иисуса делали, по-видимому, еще в дни его земной жизни (с. 386).

1 *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга II. Нагорная проповедь. Глава 1. Общий контекст нагорной проповеди / Нагорная проповедь и Проповедь на равнине. URL: <https://jesus-portal.ru/truth/mitropolit-ilarion-alfeev-iisus-khristos-zhizn-i-uchenie/kniga-2-nagornaya-propoved/glava-1-obschiy-kontekst-nagornoj-propovedi/nagornaya-propoved-i-propoved-na-ravnine>.

Хенгель / Швемер затрагивают и такую весьма актуальную на сегодняшний день тему, как обратный перевод слова Иисуса на арамейский язык, утверждая, что «с точки зрения современной науки, обратные переводы логий Иисуса остаются проблематичными, поскольку, несмотря на кумранские находки, мы слишком мало знаем об арамейском языке I в. до Р. Х. и I в. по Р. Х., чтобы воспроизвести на нем богатство форм и оттенков речи Иисуса, именно источников разговорного арамейского языка Галилеи той эпохи у нас и нет» (с. 390). Следует, однако, отметить, что не все современные исследователи с этим согласны. Тем не менее, вслед за Й. Йеремиасом Хенгель / Швемер полагают, что, даже если практически невозможно абсолютно точно реконструировать «собственные слова» Иисуса (*ipsissima verba*), зато вполне реально приблизиться к Его «собственному голосу» (*ipsissima vox*), отличительными признаками которого являются: притчи, загадочные изречения, слова о Царстве Божьем и «аминь», обращение «Авва».

Подобно многим современным библеистам, Хенгель / Швемер полагают, что евангелисты (и первохристиане) могли в чем-то видоизменять и дополнять речи Христа, ориентируясь на менявшиеся исторические обстоятельства, или создавать изречения «в духе Иисуса», поэтому в их книге нередко можно встретить сомнения в том, восходит ли тот или иной пассаж к подлинному высказыванию Иисуса (с. 393). В отношении притч подобные сомнения должны бы отсутствовать, поскольку «по общему мнению исследователей, притчи — истинный центр проповеди Иисуса, и все они “почти без исключения ... имеют подлинное ядро, восходящее к Самому Иисусу”» (с. 401). Однако, с точки зрения Хенгеля / Швемер, это может относиться только к евангелиям от Марка и Луки, тогда как у Матфея притчи подверглись позднейшей переработке под влиянием «миссионерской и церковной ситуации его времени», то есть конца I в. (с. 410, 420). Притчи же Иоанна носят совершенно иной характер (с. 402, примеч. 97).

Центральной идеей всей проповеди Иисуса, в том числе Его притч, является Царство Божье. Это признается большинством ученых. Однако долгое время шли дискуссии по поводу времени пришествия Царства. Хенгель / Швемер выделяют два направления в этом споре (две крайности): 1) Царство Божье не имеет ничего общего с настоящим, оно полностью принадлежит будущему (А. Швейцер, Й. Вайсс, В. Вреде, Э. Сандерс и др.); 2) Царство Божье связано

только с настоящим, а всякая связь с будущим рассматривается как позднейшее «церковное дополнение» (современные американские исследователи «источника Q») (с. 413). На наш взгляд, Хенгель / Швемер дают абсолютно верную оценку описываемой полемике — «как это часто бывает в толкованиях Нового Завета — имеет место ложная альтернатива. Продолжая спорить о том, делает ли Иисус упор в проповеди Царства Божьего на настоящем или на близком будущем, мы забываем, что в зависимости от интенции отдельных логий и притч, а также ситуации, к которой они обращены, перевешивать может то один, то другой аспект» (с. 417). В проповеди Иисуса проступает диалектика спасения как в настоящем, так и в будущем. По словам авторов, «исходной точкой остается уверенность в том, что в лице Иисуса в мир явился Мессия, и Царство Божье действует через него. Эта уверенность берет свое начало в Иисусовом — мессианском — служении словом и делом» (с. 417).

Несомненно, образ эсхатологического праздничного пира — самая важная метафора Иисуса, описывающая грядущее время спасения. По словам Хенгеля / Швемер, «она пришла из того мира, где голод был ежедневным гостем у многих людей» (с. 419). Однако вызывает вопрос о правомерности заключения, которое исследователи делают на основе высказывания Христа во время последней трапезы с учениками: *Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием* (Мк. 14, 25). По их мнению, «первохристианство и Сам Иисус в самом деле представляли себе будущее Царство с земными, хилиастическими чертами: люди в нем сыты, они будут пить вино, смеяться и даже плясать от радости» (с. 420, 429). Нам кажется, что в ранней Церкви это представление, безусловно, существовало, однако уместно ли его приписывать Самому Иисусу?

Итак, приход Бога и Его Царство выражены в деятельности Иисуса. В связи с этим Хенгель / Швемер дают правильное толкование Его изречению в Лк. 17, 21: *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*, о смысле которого велось немало споров. Исследователи приводят три основных понимания слов *ἐντὸς ὑμῶν* — выражения, которое встречается в Новом Завете только здесь (с. 432, примеч. 134). Первое — «оно внутри вас» — соответствует нормальному греческому словоупотреблению. «Оно... очень часто встречается у отцов церкви, где служит обоснованием духовного, “нехилиастического” представления о Царстве Божьем». Именно так оно переведено

в церковнославянской Библии: «внутри вас есть», и в таком виде сохранено русским Синодальным переводом. Однако это понимание «не соответствует ни проповеди Иисуса, ни Евангелию от Луки». Вторая возможная трактовка — «оно доступно, достижимо для вас» (Тертуллиан). И, наконец, согласно третьему истолкованию «Царство присутствует в слове и деле Иисуса “среди вас”». Это толкование, например, подтверждает Евфимий Зигабен, а в настоящее время в пользу этого решения высказывается большинство экзегетов. Таким образом, правильное понимание ответа Христа на вопрос фарисеев о том, когда (наконец) придет Царство Божье, будет следующим: в лице Иисуса «Царство уже присутствует среди тех, кто задает вопрос (они только не видят этого)» (с. 432). Как ни странно, нам кажется вполне очевидным, что именно такое понимание ответа Иисуса остается актуальным по сей день, несмотря на удивившееся в церковной традиции «Царствие Божие внутри вас есть».

В параграфе «§14. Воля Божья» обсуждается, в частности, двойная заповедь любви, выведенная из Торы (Втор. 5, 6; Лев. 19, 18), которую Иисус провозглашает основополагающей. Этим Иисус устраняет распространённое мнение о равноценности всех 613 повелений и запретов Торы. Но этим же «объясняются споры Иисуса с фарисейскими законоучителями по поводу субботней галахи и установлений, касающихся чистоты и развода: любовь, *ʾahābāh*, к Богу и ближнему — слово, которое в Септуагинте всегда переводится греческим *ἀγαπή* — важнее всего». Исследователи отмечают, что «богословский язык Иисуса и наиболее раннего христианства — это язык еврейской Библии и зависящей от нее Септуагинты» (с. 442, примеч. 29). Также следует упомянуть совершенно верное наблюдение Хенгеля / Швемер, согласно которому эта центральная двуединая заповедь основана на отношении к творению Самого Бога и неоднократно утверждаемой в Ветхом Завете Его любви к Своему народу (Втор. 7, 7; Иер. 31, 3; 20). Слова Господа из книги пророка Иеремии, на мой взгляд, очень важны, хотя, к сожалению, их часто упускают из виду: *Любовью вечною Я возлюбил тебя и потому простер к тебе благоволение* (Иер. 31, 3). Здесь Бог обращается к предавшему Его народу — Вечный Бог не может любить временно, Его любовь вечна, как и Он Сам. Эта Любовь пришла в лице Иисуса Христа, чтобы пролить Свою Кровь за отвернувшихся от Него. По мнению Хенгеля / Швемер, Христа прежде всего отвергал верхний слой иудейского общества. Безусловно, это верно, однако неприемлемым, на наш взгляд, является следующее за этим утверждение:

«Возможно, это и побудило Иисуса в конце концов взять на себя вину своего народа, самому подвергнуться суду, пойти путем Раба Божьего и умереть во время праздника Пасхи в Иерусалиме» (с. 449). Будто Сын Божий лишь в какой-то момент Своего земного служения понял, что Ему предстоит страдание за Свой народ.

Для Иисуса нормы, которыми определяются поступки человека, базируются не на автономном, обосновываемом чисто рационально, разумном понимании, а на воле и заповеди Бога, как они были даны Израилю в Законе и пророках. Иисус стремится «вновь сделать явной изначальную истинную волю Божью, которая действовала с самого начала, но была затемнена властью греха, а отчасти и приспособлением самой Торы Моисея к господству греха. В этом и заключается смысл шести антитез Нагорной проповеди (5, 21–48). Вводные слова Иисуса “Вы слышали, что было сказано древним ... Я же говорю вам” указывают на различие между заповедями, которые Израиль получил на Синае, и “мессианской” Торой Иисуса» (с. 452). «Полное послушание, какое полагал Бог при сотворении человека, должно быть реализовано теперь, с наступлением Царства Божьего». Тора как воля Бога снова должна явиться в своем исконном значении, «соответствующем благу Творцу и Господину истории» (с. 460).

Весьма важным, в том числе с точки зрения экзегезы, является замечание Хенгеля / Швемер о том, что возвещаемое Иисусом приближение Бога означает «устранение рока, под власть которого подпал человек, как только стал пленником зла». «Призыв отказаться от забот с отсылками к примеру лилий и воронов говорит об устранении проклятья после грехопадения». А в словах Иисуса: *Вот, я дал вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам*, Хенгель / Швемер видят уничтожение власти древнего змея из Быт 3, 15 (с. 455). Таким образом, Христос всячески подчеркивал исполнение на Нем мессианских пророчеств. Его необычная мессианская весть неизмеримо превосходит традиционные пророческие повеления, потому что вместе с Царством Божьим приносит освобождение и искупление. И только доверительное и покорное послушание Его вести о богоподобных безусловной любви и всепрощении может вернуть потерянный человеком рай и подлинное общение с Творцом (с. 457).

Хенгель / Швемер неоднократно подчеркивают критику Иисусом Торы, хотя Он не упраздняет ее, наоборот, соблюдение Торы было

для Него вполне естественным делом. И все же в отличие от большинства иудейских религиозных групп того времени в центре, в самом сердце проповеди Иисуса находится *любовь Бога, доброта Отца* (с. 460). В связи с этим следует весьма ценное наблюдение исследователей: в молитве «Отче наш» (Лк 11, 4) просьба о прощении обосновывает готовность прощать наших братьев, подобно притче о двух должниках у Матфея, в начале которой говорится о разрешении не платить невообразимый долг в десять тысяч талантов» (с. 463). Или еще такое утверждение: «Грешник может обратиться лишь тогда, когда узнает, что Отец любит его». Несомненно, люди узнали о безграничной любви Отца в лице Иисуса. И наблюдение исследователей о причинно-следственной связи в пятом прощении молитвы Господней кажется несколько необычным, поскольку, согласно традиционному толкованию, прощение нами наших обидчиков является неперенным условием и основанием для прощения нас Богом². Согласно же Хенгелю / Швemer, наоборот, получается, что прощение Божье служит основанием для готовности человека простить. Тем не менее, их взгляд очень важен, ведь деяния и слова Иисуса действительно свидетельствуют о том, что «любовь к Богу и ближнему вырастает из радости от получения дара, из благодарности, более того, из силы любви Божьей, которая изменяет сердца» (с. 463).

В разделе «*V. Власть и мессианство Иисуса*» исследователи polemизируют с модными в современном западном богословии утверждениями, восходящими к Д. Ф. Штраусу, Бультману и его школе, отрицающими чудеса Иисуса и приписывающими предания о них гипотетической «эллинистической общине». Критикуя мнение Велльгаузена, Хенгель / Швemer указывают, по сути, на его некомпетентность, когда он подходит к новозаветным рассказам как к ветхозаветным. Подход Велльгаузена, конечно, совершенно неверен, поскольку хронологические рамки передачи историй Ветхого Завета (в некоторых случаях — несколько столетий) и существования новозаветной традиции до ее письменной фиксации (максимум сорок лет) просто несопоставимы. Велльгаузен забывает, что евангельская традиция не столь древняя, как ветхозаветные предания, и что ее главные проповедники и носители были в то же время авторитетными учителями в ранней церкви. Мы можем быть уверены в том,

2 Фивейский М., свящ. Евангелие от Матфея // Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов / под ред. преемников А. П. Лопухина. Т. 8. СПб., 1911. С. 125–126.

что истории о чудесах Иисуса восходят к непосредственным очевидцам Его деяний (с. 498). Об этом свидетельствует, в частности, использование евангелистом арамеизмов (ἐφραθά — פֶּרַח / *ʿep̄pataḥ* и ταλιθά κοῦμ — קוּמַי תַּלִּיתָא / *ṭālītāʿ qūmāʿ*), которые были уникальными словами самого Иисуса, произнесенными в момент сотворения конкретного чуда (с. 486), и которые навсегда врезались в память учеников.

По глубокому убеждению Хенгеля / Швемер, чудеса — основополагающая, неотъемлемая часть деятельности Иисуса как Мессии, «поэтому их нельзя (оттого лишь, что мы видим в них сегодня помеху) отодвинуть в сторону как несущественные», заменяя их высокоморальным учением и аллегорией (с. 490). Исследователи называют отрицание чуда «типичным современным суеверием» (с. 497, примеч. 137). Безусловно, сам по себе «исторический факт» чуда невозможно ни «доказать», ни «объяснить». Тем не менее, по справедливому замечанию Хенгеля / Швемер, тот, кто хочет считать новозаветные истории о чудесах только вымыслом, «должен хотя бы попытаться дать *удовлетворительное* объяснение его возникновению» (с. 504).

В параграфе «§17. Пророк или Мессия?» авторы полемизируют с восходящими к идеям Вреде утверждениями Бультмана, который считал Иисуса только пророком, отрицая его мессианский статус: «[Иисус не] считал себя Мессией и ... стал Мессией только в вере церкви». Дело в том, что по мнению Бультмана и его последователей (например, Э. Каземана, Г. Концельмана, Ф. Фильхауэра и др.) все евангельские изречения Иисуса о Своем мессианстве являются вторичными добавлениями (с. 511, 519). Сегодня этот взгляд особенно популярен

- 3 В связи с этим следует отметить, что в древнейших древнегреческих рукописях существует различие в передаче этой фразы: встречается форма ταλιθά κοῦμ (в Александрийском кодексе и др., отсюда в Славянской и Синодальной Библиях) и ταλιθα κοῦμ (в Синайском кодексе и др.). С точки зрения грамматики, более правильная литературная форма ταλιθά κοῦμ, передающая арамейский оригинал קוּמַי תַּלִּיתָא / *ṭālītāʿ qūmī* с императивом женского рода. Однако, по мнению некоторых современных исследователей арамейского языка эпохи Второго Храма, она является позднейшим улучшением, ориентированным на древнееврейский (как в Мк. 15, 34) или библейский арамейский (как в Дан. 7, 5). Тогда как в форме ταλιθα κοῦμ (арам. קוּמַי תַּלִּיתָא / *ṭālītāʿ qūm*) с императивом мужского рода засвидетельствован разговорный вариант той эпохи, то есть форма мужского рода קוּמַי / *qūm* в живой речи использовалась во времена Христа в обоих случаях (и к мужчинам и к женщинам) (см. об этом: *Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten.* Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 1984. S. 123–124).

в Америке в связи с расцветом спекуляций на тему Q и Евангелия от Фомы.

Однако Хенгель / Швемер, опираясь на исследования Йеремиаса, на примере нескольких евангельских изречений Иисуса, в том числе со словом «аминь», а также использования Им самоназвания-криптонима «Сын Человеческий» с аллюзией на Дан. 7, 13, убедительно доказывают, что все они относятся к собственному уникальному языку Иисуса (с. 514, 534). То же касается и слов откровения Лк. 10, 22: «Все предано Мне Отцом Моим, и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына». Все обсуждаемые в этом параграфе примеры свидетельствуют о том, что Иисус заявлял о Своей абсолютно непосредственной исключительной связи с Отцом и Своем мессианском поручении, превосходящем миссию любого пророка. Возникновение этих изречений невозможно приписать лишь богословию раннехристианской церкви. Однако хотелось бы отметить, что согласно Хенгелю / Швемер, Свое богосыновство и «мессианское притязание» Иисус осознал только во время крещения (с. 552).

В разделе «VI. Страсти Иисуса» авторы следуют в целом евангельскому повествованию об аресте Иисуса, предательстве Иуды, судебных разбирательствах в Синедрионе и у Пилата, рассматривая отдельные перикопы «в контексте их исторического места, выступающих в них противников Иисуса и особой, сложившейся в те дни ситуации». По словам исследователей, в решении исторических вопросов «даже на таком хронологически кратком отрезке возможны лишь “приближения”. С другой стороны, именно здесь должно было сохраниться живое воспоминание о произошедшем» (с. 565). При этом ученые отдают предпочтение рассказу евангелиста Марка, как наиболее раннего свидетеля дней Иисуса в Иерусалиме и Его страстей. Тогда как повествование евангелиста Иоанна, как и во многих других случаях, Хенгель / Швемер считают не вполне достоверным, поскольку для Иоанна христологическая концепция выше принципа историчности (с. 591, 624). А дополнения Матфея, по их мнению, почти все носят легендарный характер: слова о двенадцати легионах ангелов (Мф. 26, 53); самоубийство Иуды (27, 3–10); жена Пилата и умывание рук (27, 19; 24); воскресение мертвых во время смерти Иисуса (27, 52); стража у гроба (28, 4; 11–15) (с. 580). В то же время даже у Иоанна исследователи признают наличие какого-то неизвестного нам, но вполне достоверного источника, из которого еванге-

лист заимствует отдельные сведения, такие, например, как: омовение ног Иисусом, упоминание долины Кедрон, допрос у Анны, указание места вынесения приговора Иисусу (с. 610).

В параграфе «§18. *Последние споры в Иерусалиме*» обсуждаются споры с саддукеями о воскресении мертвых и вопрос фарисеев об уплате налогов⁴. Также, по мнению исследователей, именно в эти последние дни земной жизни Иисуса в ситуации иерусалимской полемики были произнесены «провокационные» притчи о милосердном самарянине (Лк. 10, 30 слл.), о мытаре и фарисее (Лк. 18, 9 слл.) и, конечно, о злых виноградарях (Мк. 12, 1–12). Причем, вопреки утверждениям многих ученых, Хенгель / Швемер считают последнюю притчу «не позднейшей аллегорической инвенцией» гипотетической «общины», а яркой иллюстрацией последнего конфликта Иисуса в Иерусалиме (с. 573).

В отличие от многих комментаторов Хенгель / Швемер воздерживаются от указания мотивов предательства Иуды. По словам исследователей, евангельское предание, говоря об одержимости Сатаной и алчности Иуды, «призвано объяснить необъяснимое. По неизвестным нам причинам, Иуда был, видимо, глубоко разочарован поступками Иисуса... Для первоцеркви предательство Иуды стало серьезной проблемой и в то же время загадкой. Ее можно было объяснить лишь дьявольской одержимостью предателя» (с. 589).

Зато здесь дается четкий ответ на продолжающий вызывать споры вопрос о том, была ли последняя трапеза Иисуса с учениками пасхальной. Дело в том, что в Евангелии от Иоанна днем распятия представлен 14 нисана, то есть день приготовлений к Пасхе (Ин. 18, 28; 19, 14). Основываясь в очередной раз на аргументах Й. Йеремиаса, Хенгель / Швемер утверждают, что трапеза действительно была

4 Весьма интересна интерпретация ответа Христа: «Отдайте императору то, что принадлежит ему, но дайте (и) Богу то, что принадлежит Ему!». Согласно Хенгелю / Швемер, союз *καί* («и»), соединяющий две части изречения, следует понимать в противительном смысле, причем акцент сделан на вторую часть («Императору-то вы отдайте, но главное...»). Император и его власть не составляют подлинной проблемы для Иисуса: император не имеет над ним власти, ибо сам Бог при дверях, уже здесь, в лице Иисуса. Существенно только то, чтобы люди полностью теперь покорились Его воле. Ответ Иисуса можно передать так: отдайте монеты с образом и надписью императора императору, а себя, созданных по образу Бога, отдайте целиком тому, кто вас сотворил. Вторая часть изречения имеет ту же направленность, что и заповедь любви к Богу в двойной заповеди любви, которая появляется у Марка чуть ниже (12, 28 и далее) (с. 572).

пасхальной (с. 591–595). В частности, указывается на распевание халлельных псалмов (Мк. 14, 26), которыми обычно заканчивается пасхальная трапеза; на требование Иисуса, чтобы впредь Его последователи совершали пасхальное празднование «в Мое воспоминание», и при этом возвещали «смерть Господню». То есть «память о страстях и смерти Иисуса... заменяет воспоминания об иудейском “евангелии”, исходе из Египта», спасительная «жертвенная смерть и воскресение Иисуса заменили...собой ветхозаветный иудейский прообраз» (с. 592). Кроме того, праздничная ночь была самым удобным временем для ареста Иисуса в Гефсимании без риска и шума, поскольку в пасхальную ночь иудеям запрещалось ночевать за пределами города, по всему Иерусалиму в это время слышалось пение псалмов, «о котором говорили, что от его звуков “рушатся крыши”», к тому же очень скоро «непривычные к обильному употреблению вина пирующие в конце концов засыпали» (с. 593).

По мнению исследователей, простой рассказ Марка об аресте Иисуса в Гефсимании в отличие от имеющих легендарные подробности историй Матфея, Луки и Иоанна вновь оказывается наиболее надежным. Это относится и к еще одному моменту: вопреки изображению Иоанна (Ин. 18, 3; 12), римские отряды не участвовали в аресте. Если бы они, действительно, вмешались, наверняка произошло бы кровопролитие. На самом деле, как отмечают Хенгель / Швемер, евангелист Иоанн «драматизирует изображение, увеличивая число противников Иисуса по принципу “много врагов — много чести”» (с. 600). Следующий эпизод с проявлением божественной силы Иисуса исследователи считают лишены исторической основы апологетическим добавлением евангелиста (как и слова в Мф. 26, 53 о «двенадцати легионах ангелов»), направленным против упреков со стороны язычников в том, что Иисус предстает в этот момент совершенно беспомощным (у Марка).

Весьма ценное замечание делают Хенгель / Швемер относительно того, что правосудие, отправлявшееся в то время синедрионом, было не фарисейско-раввинистическим, письменно зафиксированным лишь после 200 г. по Р. Х. в трактате Мишны «Санхедрин»), а священническо-саддукейским. Последнее же было гораздо суровее, нежели фарисейское. А поскольку подробностей саддукейского уголовного права мы не знаем, часто повторяемый довод, с отсылкой к вышеупомянутому трактату, что синедрион не мог заседать

ночью, если речь шла о смертной казни, не имеет силы (с. 602). Возможно, в этом отношении со стороны Совета не было нарушений.

В параграфе «§21. Распятый Мессия» справедливо утверждается, что вопрос о мессианстве от начала и до конца был основным вопросом суда над Иисусом. На главный вопрос Пилата: «Ты царь иудеев?» — Иисус ответил утвердительно, тем самым, с точки зрения префекта, сделав признание по главному пункту обвинения — притязания Иисуса на то, что он есть «царь иудеев», то есть Мессия. А согласно древнеримским законам, если обвиняемый сознавался, то тем выносил себе приговор. Первосвященники придали обвинению политический характер, но Иисус, согласно Марку, после ответа Пилату не произнес больше ни слова (с. 613–614). Дополнительный богословский диалог (Ин. 18, 33–38; 19, 9–11), вставленный Иоанном, исследователи вновь оценивают как исторически невозможный. А в описании Марком распятия Христа и связанных с этим событий Хенгель / Швемер считают легендарными упоминания о великой тьме, длящейся три часа, о разрыве завесы в Храме и свидетельстве центуриона (с. 627). Правда, говоря в другом месте о легендах, авторы все же допускают, что «легенды тоже могут содержать исторические свидетельства, они не возникают из ничего» (с. 651).

В последней части книги «VII. Свидетельство о воскресении Иисуса» достаточно подробно рассматриваются основные дошедшие до нас источники, указывающие на это ставшее основанием христианской веры событие: исповедания воскресения, рассказы о пустой гробнице и, самое главное, рассказы о явлениях Воскресшего свидетелям. Наиболее ранним и важным свидетельством называется краткое сообщение в 1 Кор. 15, 3–8, которое исследователи считают «ядром, вокруг которого кристаллизуется в дальнейшем творчество евангелистов». Все эти источники, по убеждению Хенгеля / Швемер, восходят к свидетелям, ставшим «в силу своего очевидчества» проповедниками увиденного и реально пережитого (с. 637). Исследователи указывают на противоречие между периодами явлений Воскресшего у Луки — сорок дней (Деян. 1, 3) — и у Павла, который предполагает более длительный срок (имеется в виду три года: от события Воскресения в 30 г. до обращения апостола язычников в 33 г.). Согласно Хенгелю / Швемер, Лука «ограничивает общение Воскресшего с учениками сорока днями и завершает его “Вознесением”, ориентируясь на ветхозаветные примеры — Моисей на Синае — и в проти-

вовес спекулятивным попыткам» гностиков «растянуть явления Воскресшего на неопределенно долгое время» (с. 647).

Само Воскресение Иисуса изначально было тайной и, как предполагалось, таковым должно было оставаться (в Мк. 16, 1–8 женщины видят лишь пустую гробницу). Однако, в более поздних рассказах, таких как Мф. 28, 2 (ок. 90–100) и, особенно, Евангелие от Петра (ок. 150), авторы «отваживаются изобразить чудесное событие непосредственно» и с участием посторонних свидетелей (стражники у гроба). Причины расширения традиции, очевидно, были апологетическими, в первую очередь, против обвинения иудеев в краже тела Иисуса учениками, поскольку пустая гробница не представляла еще доказательства Воскресения (с. 651–654). Тем не менее, для чисто исторического анализа чудо Воскресения навсегда останется тайной (с. 664).

Этот раздел завершается обсуждением отчасти противоречащих друг другу рассказов о явлениях Христа с гипотетической попыткой свести разные сообщения в единый пространственно-временной контекст:

- 1) Женщины обнаруживают ранним утром на Пасху пустую гробницу и в ужасе убегают (Мк. 16, 1–4, 8).
- 2) Мария Магдалина возвращается, и ей первой является Воскресший (Ин. 20, 11 сл.; ср. Мф. 28, 9 сл.), но никто из учеников не верит ее рассказу (Лк. 24, 11). Теперь, когда тело Иисуса исчезло, у них есть все основания спешно возвращаться в Галилею.
- 3) Далее предание разветвляется. Согласно Марку, Матфею и Евангелию от Петра, ученики возвращаются в Галилею. Петру, а за ними одиннадцати ученикам там впервые является Воскресший. Однако, согласно Луке и Иоанну, это происходит вечером пасхального дня еще в Иерусалиме. По предположению Хенгеля / Швемер, за этими противоречащими друг другу преданиями стоят конкурирующие традиции галилейских и иерусалимской общин. Исконной они считают галилейскую традицию, восходящую к Петру.
- 4) Иакову же и прочим братьям Иисус мог явиться в Иерусалиме и его окрестностях, куда потом вернулись и ученики.
- 5) Последним видел Воскресшего Павел во время своего призвания спустя три дня после Воскресения.

Заканчивается этот раздел замечательными словами веры: «Мы можем лишь приблизительно представить себе, в какой мере потрясли учеников пасхальные события и насколько они изменили их жизнь. Учреждение первоцеркви силою Духа в свете воссевшего теперь одесную Бога Господа и в связи с воспоминанием о его земном служении составляют для нас зримое и действующее до сего дня чудо Пасхи» (с. 661). В целом же можно сказать, что несмотря на неоднократные заявления Хенгеля / Швеммер о возможности лишь «попытки исторического приближения» к изображению Иисуса из Назарета, которое удовлетворило бы современное «историческое любопытство», они смогли вполне аргументированно показать, что христианство началось не после Пасхи, а с того самого момента, как только Иисус начал проповедовать Благою Весть в Галилее. И что во всех четырех Евангелиях, несмотря на многообразные изменения, сохранилось богатство подлинных воспоминаний о Его служении.

В завершение рецензии хочется порекомендовать к прочтению эту весьма ценную с научной точки зрения монографию западных библеистов не только тем, кто профессионально занимается изучением текста Священного Писания, но и всем интересующимся проблемами богословия и истории ранней Церкви. Книга, несомненно, будет полезна преподавателям и учащимся высших богословских учебных заведений, а также теологических кафедр в светских университетах. Помимо того, что в ней содержится огромный массив фактологической информации, ее авторы, признанные специалисты в области новозаветных исследований и иудаизма периода Второго Храма, являются сторонниками апологетического подхода к библейскому тексту, защищая его от «ножа критики» и отстаивая в определенной степени традиционный взгляд (с некоторыми оговорками, указанными выше) на подлинность, достоверность и непреходящую историческую и богословскую ценность Евангелия.

Священник Андрей Выдрин

Библиография

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга II. Нагорная проповедь. Глава 1. Общий контекст нагорной проповеди / Нагорная проповедь и Проповедь на равнине. [Электронный ресурс]. URL: <https://jesus-portal.ru/truth/mitropolit-ilarion-alfeev-i-isus-khristos-zhizn-i-uchenie/kniga-2-nagornaya-propoved/>

glava-1-obschiy-kontekst-nagornoj-propovedi/nagornaya-propoved-i-propoved-naravnine/ (дата обращения 17.08.2020).

Фивейский М., свящ. Евангелие от Матфея // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов / под ред. преемников А. П. Лопухина. Т. 8. СПб.: тип. Монтвида, 1911. С. 125–126.

Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 1984.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 3 (38) • 2020

Научно-богословский журнал

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, И. М. Быкова, В. В. Егер, П. С. Писарев</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и верстка	<i>И. А. Пичугин</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70x100/16. Печ. л. 24,5
Подписано в печать 20.10.2020

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42