

Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (39)  
2020



Сергиев Посад  
2020



Scientific Theological Journal  
of Moscow Theological Academy

# THEOLOGICAL HERALD

№ 4 (39)  
2020



Sergiev Posad  
2020

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р21-023-0598

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев  
Посад: Издательство Московской духовной академии, 2020. — № 4 (39). — 348 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:** священник Александр Ларионов

кандидат богословия

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

*Протоиерей Павел Великанов*, кандидат богословия, и. о. заведующего кафедрой пастырского душепопечения Сретенской духовной семинарии

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

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

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

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

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

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

*Протоиерей Олег Мумриков*, кандидат богословия, доцент, и. о. заведующего кафедрой библеистики Московской духовной академии

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

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

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

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

*Дэвид Бредшоу*, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

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

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

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

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

*Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук)*, доктор богословия

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

*Митрополит Калужский и 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 Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of the Philology Department  
of Moscow Theological Academy

**Secretary of the journal:** Priest 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 Domuschi*, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

*Mikhail Stepanovich Ivanov*, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

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

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

*Archpriest Oleg Mumrikov*, PhD in Theology, Associate Professor, Acting Head of the Biblical Studies Department 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 Tsypin*, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

*Archpriest Pavel Velikanov*, PhD in Theology, Acting Head of the Department of Pastoral Spiritual Care at the Sretenskaya' Theological Seminary

*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 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 Polkov*, 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 Yurievna 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

17 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

*Библеистика*

21 **Иеромонах Ириней (Пиковский)**

Значение образа *елея, стекающего на бороду Аарона* (Пс. 132/133) в традиционной иудейской и христианской экзегезе. Часть II

35 **Монах Нил (Лазаренко)**

Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений ВТД (на материале Евангелия от Матфея)

*Богословие*

48 **Михаил Степанович Иванов**

Церковное и социальное измерение личности

66 **Александр Александрович Солонченко**

Православная мысль в условиях постмодерна: философский контекст и три пути развития

*Сравнительное богословие*

85 **Иеромонах Феодор (Юлаев)**

Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими Церквями. Замечания ко «Второму согласованному заявлению». Часть I

106 **Протоиерей Павел Великанов, Василий Владимирович Чернов**

Психология в духовном образовании и церковной практике Церкви Англии

*Нравственное богословие*

123 **Архимандрит Платон (Игумнов)**

Благородство как предпосылка нравственного достоинства личности

*Патрология и восточно-христианская литература*

138 **Диакон Сергей Кожухов**

Флорилегии Иоанна Кесарийского как средство защиты Халкидонского Собора (из греческих фрагментов «Апологии»)

154 **Александр Гивиевич Накаидзе**

Аргументы в сочинении «О сотворении мира» Иоанна Филопона, свидетельствующие о вероятной принадлежности ему «Ареопагитик»

- Аскетика*
- 188 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**  
Страх человеческий и страх Божий по учению прп. Никиты Стифата в контексте предшествующей традиции
- История Русской Православной Церкви*
- 223 **Артём Александрович Копылов**  
Патриарх Алексей I (Симанский) в воспоминаниях его иподиаконов
- Церковное искусство и археология*
- 231 **Анастасия Анатольевна Никитина**  
Архитектурно-археологические обследования и реставрация церкви Спаса на Берестове в 1909–1914 годы под руководством П. П. Покрышкина
- Литературоведение*
- 252 **Архимандрит Симеон (Томачинский)**  
«Мёртвые души» Гоголя и «Божественная комедия» Данте: точки соприкосновения
- 263 **Священник Дмитрий Барицкий**  
Религиозный подтекст повести И. С. Тургенева «Песнь торжествующей любви»
- Классическая филология*
- 279 **Роман Сергеевич Соловьёв**  
Методы установления хронологии диалогов в Corpus Platonicum
- РЕЦЕНЗИИ
- 297 **Алексей Сергеевич Кашкин**  
Рецензия на: *Выдрин А., иерей. Возникновение монархии в древнем Израиле. Комментарий на Первую книгу Царств. Сергиев Посад: Изд. МДА, 2020. 464 с.: илл. ISBN 978-5-6044668-0-3*
- 316 **Священник Иоанн Кечкин**  
Рецензия на: *Пантелеев А. Д. Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017. 384 с. (Via Sacra. III). ISBN: 978-5-93762-116-0*
- 319 **Варвара Викторовна Каширина**  
Рецензия на: «Старица Московского Ивановского монастыря монахиня Досифея: к 210-летию со дня преставления». Материалы научно-практической конференции. 4 февраля 2020 г. / отв. ред. В. В. Каширина; науч. ред. Д. Г. Давиденко. М.: Изд. Иоанно-Предтеченского ставропигиального женского монастыря, 2020. 216 с. ISBN: 978-5-9909348-3-2

- 329 **Ирина Викторовна Гравина**  
Рецензия на: *Агамбен Дж.* Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб.: Изд. Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. 552 с. ISBN: 978-5-93255-521-7
- 339 **Павел Георгиевич Носачев**  
Рецензия на: *Young Francis.* A History of Anglican Exorcism: Deliverance and Demonology in Church Ritual. London: I. B. Tauris, 2018. 272 p. ISBN: 978-1-78831-347-6

# CONTENTS

17 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

*Biblical studies*

21 **Hieromonk Iriney (Pikovskiy)**

The Meaning of «Oil Flowing onto Aaron's Beard» (Psalm 132/133) in Traditional Jewish and Christian Exegesis

35 **Monk Nil (Lazarenko)**

Theological and Exegetical Foundations of Some Translation Solutions in BTD (Based on the Gospel of Matthew)

*Theology*

48 **Mikhail S. Ivanov**

The Church and Social Dimension of the Personality

66 **Alexander A. Solonchenko**

Orthodox Thought in Postmodern Conditions: Philosophical Context and Three Ways of Development

*Comparative theology*

85 **Hieromonk Theodor (Yulaev)**

Problematic Issues of Christology in Dialogue with Non-Chalcedonian Churches. Notes on the Second Agreed Statement. Part I

106 **Archpriest Pavel I. Velikanov, Vasily V. Chernov**

Mental Health Sciences in Clergy Training and Pastoral Practice of the Church of England

*Moral theology*

123 **Archimandrite Platon (Igoumnov)**

Nobleness as a Precondition for the Moral Dignity of the Personality

*Patrology*

138 **Deacon Sergey A. Kozhukhov**

Florilegias of John of Caesarea as a Means of Defense for the Council of Chalcedon (from the Greek Fragments of the Apology)

154 **Alexander G. Nakaidze**

Arguments in «De opificio mundi» by John Philopon, Testifying to the Probable Belonging to him «Corpus Areopagiticum»

*Asceticism*

- 188 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**  
Human Fear and the Fear of God According to the Teaching of St. Niketas Stethatos  
in the Context of the Previous Tradition

*History of the Russian Orthodox Church*

- 223 **Artem A. Kopylov**  
Patriarch Alexy I (Simansky) in the Memoirs of his Subdeacons

*Church Art and Archeology*

- 231 **Anastasia A. Nikitina**  
Architectural and Archaeological Research and Restoration of the Church  
of the Savior in Berestovo in 1909–1914 Under the Leadership of P. P. Pokryshkin

*Literature*

- 252 **Archimandrite Symeon (Tomachinskiy)**  
Gogol's «Dead Souls» and Dante's «Divine Comedy»: Connections
- 263 **Priest Dmitry S. Baritskiy**  
Religious Implication of the I. S. Turgenev's Novel «The Song of Triumphant Love»

*Classical philology*

- 279 **Roman S. Soloviev**  
Methods for Establishing a Chronology of Dialogues in Corpus Platonicum

## REVIEWS

- 297 **Alexey S. Kashkin**  
Review of: *Vydrin A., priest. The Emergence of the Monarchy in Ancient Israel. Commentary on the First Book of Kings. Sergiev Posad: Publishing House of Moscow Theological Academy, 2020. 464 p.: Ill. ISBN 978-5-6044668-0-3*
- 316 **Priest Ioann E. Kechkin**  
Review of: *Panteleev A. D. Early Martyrdom. Translations, Comments, and Research. (Via Sacra. III). St. Petersburg: IC «Humanitarian Academy», 2017. 384 p. ISBN 978-5-93762-116-0*
- 319 **Varvara V. Kashirina**  
Review of: «Staritsa Moskovskogo Ivanovskogo monastyrya monakhinya Dosifeya: k 210-letiyu so dnya predstavleniya». Materials of the Scientific and Practical Conference. February 4, 2020 / Executive editor V.V. Kashirina. Scientific editor D. G. Davidenko. Moscow: Publishing House of John the Baptist Stavropegic Convent, 2020. 216 p. ISBN 978-5-9909348-3-2

- 329 **Irina V. Gravina**  
Review of: *Agamben G.* Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economica e del governo. [Versione russa]. Moscow; St. Petersburg: Gaidar Institute Publishing House; Faculty of Liberal Arts and Sciences, St. Petersburg State University, 2018. 552 p. ISBN 978-5-93255-521-7
- 339 **Pavel G. Nosachev**  
Review of: *Young F.* A History of Anglican Exorcism: Deliverance and Demonology in Church Ritual. London: I. B. Tauris, 2018. 256 p. ISBN 978-1-78831-347-6



# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

## ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: МП РПЦ, 1960–. № 1–47/48.
- БХД Библия и христианская древность. Сергиев Посад: Изд. МДА, 2019–. № 1–7.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–. Т. 1–59.
- Труды КДА Труды Киевской духовной академии. Киев: Изд. КДА, 1860–1917; Н. с. 1997–.
- ТСО Творения Святых Отцов в русском переводе. Сергиев Посад: МДА, 1843–1917. Т. 1–77.
- ЦВ Церковь и время. М.: ОБЦС МП, 1991–. № 1–86.
- АВАВ Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung [etc.], 1835–1928. Bd. 1–34.
- АСО Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York; Boston: W. de Gruyter, 1914–1982, 1984–. Т. 1–4.
- ВНГ Bibliotheca hagiographica graeca / ed. Socii Bollandiani, 3e éd. mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 31957. Т. 1–3. (Subsidia hagiographica; vol. 8a, b, c); Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (Subsidia hagiographica; vol. 65).
- ВЗ Byzantinische Zeitschrift. Leipzig; München; Berlin: W. de Gruyter, 1892–1914, 1919–1943, 1949–.
- САГ Commentaria in Aristotelem Graeca / ed. H. A. Diels. Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1882–1909. Vol. 1–23.
- СССГ Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- СФНВ Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis / consilio Societatis internationalis studiis byzantinis provehendis destinatae editum; ed. H.-G. Beck [et al.]. Berolini: W. de Gruyter, 1967–.
- СССО Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris, etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.

- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866–.
- CSHB Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonnæ: impensis E. Weberi, 1828–1853. Bd. 1–50.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- DTC Dictionnaire de théologie catholique / éd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann. Paris: Letouzey et Ané, 1903–1950. T. 1–15.
- GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: AkademieVerlag; W. de Gruyter, 1891–.
- JECS Journal of Early Christian Studies. Baltimore (MD): Johns Hopkins University Press, 1993–.
- LBG Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts. 2 Bde / erstellt von E. Trapp u. a. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994–2017.
- NAWG Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1941–1945; 1946/47; 1948–2006.
- NANTG Nestle-Aland Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012–.
- OC Orientalia christiana. Roma: Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1923–1935. Vol. 1–100.
- OCP Orientalia christiana periodica. Roma: Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
- PO Patrologia Orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau, M. Prince of Saxony, F. Graffin. Paris: Librairie de Paris, 1904–. T. 1–50.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1978–.
- RHE Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain: Louvain University, 1900–1915, 1921–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- SP Studia Patristica. Oxford: Peeters Publishers, 1951–. Vol. 1–51.
- USQR Union Seminary Quarterly Review. New York, 1939–.

## АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

АН СССР Академия наук Союза Советских Социалистических Республик

АН УССР Академия наук Украинской Советской Социалистической Республики

ИАК Императорская Археологическая комиссия  
ИА АН УССР Институт археологии АН УССР  
ИА НАНУ Институт археологии НАНУ  
ИРЛИ Институт русской литературы  
ИФ РАН Институт философии Российской академии наук  
КНУБА Киевский национальный университет строительства и архитектуры  
ЛОИА Ленинградское отделение Института археологии  
ЛОИИМК Ленинградское отделение Института истории материальной культуры  
НА ИА НАН Научный архив ИА НАН  
НАНУ Национальная академия наук Украины  
ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки  
РГАДА Российский государственный архив древних актов  
ЦГА РМ Центральный государственный архив Республики Мордовия

## УЧЕБНЫЕ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

МТhA Moscow Theological Academy  
АГУ Адыгейский государственный университет  
ББИ Библиейско-богословский институт святого апостола Андрея  
ВГУ Воронежский государственный университет  
ВМедА Военно-медицинская академия имени С. М. Кирова  
ГУАП Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения  
ГУПТИД Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна  
ИДО ПСТГУ Институт дистанционного образования ПСТГУ  
КемГУ Кемеровский государственный университет  
ЛГУ Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина  
МГУ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова  
МДА Московская духовная академия  
ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия  
ПетрГУ Петрозаводский государственный университет  
ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
РГГУ Российский государственный гуманитарный университет  
РХГА Российская христианская гуманитарная академия  
СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия



ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

# ЗНАЧЕНИЕ ОБРАЗА ЕЛЕЯ, СТЕКАЮЩЕГО НА БОРОДУ ААРОНА (Пс. 132/133) В ТРАДИЦИОННОЙ ИУДЕЙСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ

ЧАСТЬ II<sup>1</sup>

Иеромонах Ириней (Пиковский)

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

**Для цитирования:** *Ириней (Пиковский), иером.* Значение образа елея, стекающего на бороду Аарона (Пс. 132/133) в традиционной иудейской и христианской экзегезе. Часть II // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 31–34. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.001

## Аннотация

УДК 26-277.2

Псалом 132 по Синодальному тексту (133 — по нумерации масоретского текста) является одной из пятнадцати «песней восхождения», входящих в состав Псалтири (Пс. 119–133). Данный псалом интересен литургической привязкой к ритуалу Иерусалимского храма, с которым его связывает упоминание о елее, сходящем на бороду Аарона (Пс. 132, 2). Автор использует метафору елея для усиления оттенка радости собратьев по вере, собравшихся в храм для совместной молитвы (ст. 1). Целью настоящего исследования является

1 Продолжение. Первая часть статьи опубликована: *Ириней (Пиковский), иером.* Значение образа елея, стекающего на бороду аарона (Пс. 132/133) в традиционной иудейской и христианской экзегезе. Часть I // БВ. 2010. № 2 (37). С. 17–40.

обзор методов интерпретации образа елея, сходящего на бороду Аарона в ранней еврейской и греческой языковых традициях толкования Священного Писания. Для этих целей проводится анализ метафоры елея в источниках иудейской экзегезы (Сифрей Бамидбар, Сифра, Талмуд, Мидраш Танхума) и христианской экзегезы (Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский). Далее на основе историко-филологического метода определяется место «елея» в содержании псалма по современным экзегетическим исследованиям. В результате было выявлено, что в источниках иудейской экзегезы значительное внимание уделяется поиску исторической основы помазания священства благовонным елеем в контексте обрядов Иерусалимского храма. Источники христианской экзегезы тяготеют к мессианской интерпретации гимна, в которой помазание Аарона миром толкуется как прообраз помазания Христа и верующих в Него Святым Духом. Итак, образ елея мог рассматриваться в древних религиозных традициях как отправная точка для актуальных на то время рассуждений о роли Аарона или Христа, а также об этических требованиях к кандидатам на помазание.

**Ключевые слова:** Библия, Псалтирь, псалом 132, псалмы восхождения, экзегеза иудейская, экзегеза христианская, Аарон, левиты, храм Иерусалимский, Сион.

### 3. Историко-филологический анализ псалма

#### 3.1. Место 132 псалма в композиции Псалтири

В масоретском тексте 132 псалом расположен в конце сборника «псалмов восхождений» (Пс. 119–133). В наиболее авторитетной кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup> текст гимна стоит близко к концу сборника псалмов, между 141 и 144 псалмами. При этом, несмотря на иную компоновку псалмов в свитке 11QPs<sup>a</sup>, текст псалма содержит то надписание — «песнь восхождений» (רִשׁוֹן הַמַּעֲלָוִת), — которое было характерно для всей коллекции пятнадцати одноименных гимнов Псалтири. Это может свидетельствовать о том, что заголовок псалму был присвоен до того, как составитель кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup> сформировал свой сборник<sup>2</sup>. Следовательно, текст псалма с его надписанием в дошедшей до нас форме появился до середины I в. н. э.

Псалом 132 расположен в центре трех «псалмов Сиона» (Пс. 131, 13; 132, 3; 133, 3). Псалом 131 является последним «царским» псалмом в сборнике «песней восхождений»: в нём упоминается завет Господа с Давидом и обещание, что его сыновья будут сидеть на престоле вовек (см. Пс. 131, 12). В нём также используются характерные для Книги Псалмов ключевые слова: «рог» (רֶגֶן) и «помазанник» (מִשְׁחָא). Псалом 132 передаёт радость собрания храмовой общины и упоминает «помазание» Аарона (см. Пс. 132, 2). Заканчивается гимн благословением Господа. Псалом 133 завершает «песни восхождений» призывом благословить Господа со стороны «дома Аарона» и всего Израиля (см. Пс. 144, 19). Даже редкие по употреблению в Библии слова из 132 псалма, присутствуют в двух соседних гимнах<sup>3</sup>.

В заголовках большинства рукописей псалма упоминается имя Давида (ср. 1 Цар. 21, 14). Это имя встречается в заголовках пяти из пятнадцати «песней восхождений». В самом тексте гимна имя Давида упоминается только в 131 псалме. Употребление глагола «спускаться» в 132 псалме также может намекать на Давида, поскольку сочетание глагола «спускаться» (רָד) с «бородой» (רֶגֶן) упоминается только в истории о Давиде, который «пускал (רָד) слюну по бороде (רֶגֶן) своей» в присутствии Гефского царя Анхуса (см. 1 Цар. 21, 13). При этом, как замечает Райан Армстронг, намёки на Давида не являются свидетельством того, что псалом появился в период его жизни<sup>4</sup>. Если текст был составлен

2 Armstrong R. M. Psalms Dwelling Together in Unity: The Placement of Psalms 133 and 134 in Two Different Psalms Collections // Journal of Biblical Literature. 2012. Vol. 131. № 3. P. 500.

3 Ibid. P. 498.

4 Ibid. P. 491.

после падения династии Давида, значит псалом изначально мыслился как устремлённый в будущее или даже мессианский<sup>5</sup>.

Гимн составлен из высказываний более ранних псалмов (ср. начало Пс. 1–2 и Пс. 132, 1), что было характерно для авторов IV–V разделов еврейской Книги Хвалений<sup>6</sup>. Эли Ассис считает, что центральная роль «братства», которое является зеркалом собрания народа в храме, свидетельствует о том, что 132 псалом был составлен в Вавилоне в качестве молитвы, замещающей жертвоприношения<sup>7</sup>. Основой её аргумента является близость понятий «брат» (אָבִי) из псалма и «израильтянин» по другим текстам Священного Писания (см. Лев. 19, 17–18; Пс. 121, 8). Псалом восхваляет братьев «живущих вместе» (ст. 1), а не «живущих на Сионе»<sup>8</sup>. Сион находится «там» (שָׁם, ст. 3), на каком-то расстоянии от места пребывания автора.

Ричард Дэвидсон, напротив, относит псалом к послепленной эпохе. По Дэвидсону, собрание «братьев» на Сионе служит указанием на паломников, которые приходят в Иерусалим на один из религиозных праздников (см. Втор. 16, 11.4.16)<sup>9</sup>. На это, в частности, указывают термины «хорошо» (טִב) и «приятно» (נְאוּם), которые в 132 псалме относятся к общине как единой семье (ср. Втор. 25, 5), а в 134 и 146 псалмах — ко Господу (см. Пс. 134, 3; 146, 1), имя Которого всенародно воспевалось в храме. Хотя псалом содержит национальные мотивы, связанные с Сионом (ст. 3), в нём нет и намека на соединение колен Северного и Южного царств<sup>10</sup>.

Следовательно, под хорошим и приятным пребыванием братьев вместе лучше понимать единство общины, которая пережила кризис плена. В таком случае образ елея, стекающего на бороду Аарона, мог служить не столько для описания красоты восстановленного богослужения, сколько поэтической формой для передачи братской радости от самой возможности собраться вместе на молитву, не опасаясь преследований.

5 Putnam A. J. «Dwelling Together» and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // *Obscultia*. 2017. Vol. 10. № 1. P. 129.

6 Ibid. P. 132.

7 Assis E. Family and Community as Substitutes for the Temple After Its Destruction // *Ephemerides theologicae Lovanienses*. 2009. Vol. 85. № 1. P. 56.

8 Booi T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant» // *Biblica*. 2002. Vol. 83. № 2. P. 260.

9 Davidson R. *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids (MI); Edinburgh, 1998. P. 432.

10 Booi T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant». P. 260.



### 3.2. Место образа «елея» в композиции псалма

Псалом 132 весьма краткий. Он состоит из одного тезиса, двух сравнений и заключительного высказывания.

Первый стих о том, *как хорошо* (טוֹב) и *как приятно жить братьям вместе* (Пс. 132, 1), задаёт тон всему псалму. Одинаковое еврейское существительное טוֹב в 1 и 2 стихах псалма, которое в Синодальном переводе обозначено словами «хорошо» и «драгоценно», а также идентичные глаголы с корнем טרר во 2 и 3 стихах, которые в русском переводе обозначены словами «стекающий» и «сходящий», позволяют воспевать боговдохновенную песнь на одном дыхании. Стержень гимна — идея «блага», все грани которого отражены в многозначительном еврейском טוֹב («хорошо»).

Каждое из следующих сравнений во 2 и 3 стихах начинается с предлога «как» (כַּ). Хорошая и приятная атмосфера среди братии (ст. 1) уподобляется *драгоценному елею, стекающему на бороду Аарона* (ст. 2), и *росе Ермонской, сходящей на горы Сионские* (ст. 3). Уподобления из 2 и 3 стихов, которые стоят в параллель друг к другу, подчёркивают и развивают ключевую мысль, обозначенную в начале гимна: когда собратья по вере собираются на общую молитву, среди них воцаряются радость и счастье<sup>11</sup>.

Подобные парные уподобления встречались не только в древнееврейской поэтической литературе (ср. 2 Цар. 23, 4; Иов 7, 1–2), но и в угаритской и аккадской<sup>12</sup>. Вильфред Ватсон полагает, что приведённые в псалме сравнения играют вспомогательную роль, они поддерживают интерес у слушателей. Главное в псалме — первый и последний тезисы. Более того, лингвистический анализ текста даёт не два, а три поэтических образа елея<sup>13</sup>:

как хороший елей, он на главе спускается на бороду;  
(как) борода Аарона, он спускается на воротник его «облачений»<sup>14</sup>;  
как роса Ермонская, он спускается на горы Сиона.

11 Chomyn L. Dwelling Brothers, Oozing Oil, and Descending Dew: Reading Psalm 133 Through the Lens of Yehudite Social Memory // Scandinavian Journal of the Old Testament. 2012. Vol. 26. № 2. P. 220.

12 Watson W. G. E. The Hidden Simile in Psalm 133 // Biblica. 1980. Vol. 61. № 3. P. 109.

13 Ibid. P. 108.

14 Мы употребляем слово «облачение», поскольку как терминология кумранских рукописей (תבשׁוּת), так и Септуагинты (ἐνδύματα), говорят об «одеждах» Аарона, точнее, даже о «богослужебных одеждах» (см.: מַדַּת הַדָּרוֹר в 1QS 4:8). См.: Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant». P. 258.

Итак, образ *елея, стекающего на браду*, по замыслу автора псалма, служит иносказанием. Радость на лицах верующих подобна блеску драгоценного елея. Для того чтобы определить какое значение мог иметь «елей» в содержании 132 псалма, посмотрим контексты употребления данного термина в других текстах Священного Писания<sup>15</sup>.

### 3.3. Елей как продукт земледелия

Термин «елей» (עֵיִל) достаточно древний, он встречается в древнееврейских надписях из Тель-Арада, у него есть аналоги в угаритских (šmn) и аккадских (šamnu) текстах. В большинстве случаев этот термин обозначает оливковое масло (см. Исх. 27, 20), реже — жир (см. Быт. 27, 28.39; Ис. 5, 1; 25, 6)<sup>16</sup>. Согласно угаритским текстам, елей приносился к алтарю бога Эля или Ваала в паре с вином или мёдом (КТУ 1.5–1.6)<sup>17</sup>. Так, в «Инструкции к календарю на месяц сбора урожая винограда» описываются обряды жертвоприношений по случаю нового года (КТУ 1.41). Совершителем жертвоприношения является неизвестный ханаанский царь. По тексту таблички, он приносит к алтарю кровь жертвенных животных, благовонный елей (šmn rḡḥ) и мёд<sup>18</sup>. Ханаанский праздник сбора урожая отмечался всего лишь на полмесяца раньше израильского Дня искупления. Исследователи отмечают, что еврейский и ханаанский праздники были близки не только в отношении даты празднования, но и по содержанию<sup>19</sup>.

Перечень таких продуктов земли, как вино, масло и мёд в литературе древнего Израиля служило указанием на изобилие земных благ, посылаемых Богом как знак благоволения (см. Ис. 28, 1.4). Земля обетованная — земля добрая (טֹבָה), где масличные деревья и мёд (Втор. 8, 8). В пустыне Господь питал евреев мёдом из камня и елеем из твёрдой скалы (Втор. 32, 13.15). В пророческой литературе потоки елея сравниваются с тысячами овов (Мих. 6, 7), ручьи елея — с изобилием молока (Иов 29, 6). Пить вино из чаши и мазаться лучшими мазями служило

15 Текстуальной основой для нашего исследования будет служить Штутгартское издание Еврейской Библии 2003 года. См.: Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB Version. Stuttgart, 2003.

16 Gordon C. H. Ugaritic Textbook Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices. Rome, 1998. P. 492.

17 Wyatt N. Religious Texts from Ugarit. London, 2002. P. 137.

18 Ibid. P. 351–352.

19 Pardee D., Lewis T. J. Ritual and Cult at Ugarit. Atlanta (GA), 2002. P. 57.

символом сытой и беспечной жизни (см. Амос. 6, 6). Обилие таких съестных припасов как вино и елей было поводом для радости (см. 1 Пар. 12, 41). Вино и елей были главными признаками радостного пиршества (см. Иез. 23, 41; Пс. 22, 5).

Елей был популярным продуктом питания в Израиле (см. Числ. 11, 8; 3 Цар. 17, 12; 4 Цар. 4, 2) и экспортным товаром, поставляемым в Египет и другие страны (см. Иез. 27, 17; Ос. 12, 2). Елей служил косметическим средством придающим телу приятность, а лицу — свежесть (см. Втор. 28, 40). Жёны и наложницы царя были обязаны натирать себя мировым маслом перед тем, как войдут к нему на ложе (см. Эсф. 2, 12–13; ср. Песн. 4, 10). Благовонными мастями натирали себя не только женщины, но и мужчины (см. Песн. 1, 2). Намазанное елеем лицо придавало ему блеск, служило внешним знаком радости (см. Пс. 103, 15). Человек, не желавший умастить свой лик елеем, тем самым демонстрировал скорбь (см. 2 Цар. 14, 2). Елей также использовался в медицинских целях. С помощью елея смягчали гноящиеся раны (см. Ис. 1, 6). Слова пророка Иезекииля: «*Омыл Я тебя водою и смыл с тебя кровь твою и помазал тебя елеем*» (Иез. 16, 9) — напоминают притчу Иисуса о добром самарянине (см. Лк. 10, 25–37).

Как видно, само по себе упоминание о елее могло наводить первых адресатов псалма на приятные мысли. Елей приятен телу и приносит пользу, а от этого и на душе становится веселее.

#### 3.4. Использование елея в богослужении Древнего Израиля

Елей (יָדָבֵר) входил в состав плодов земли, которые приносили в скинию, а затем и в храм в качестве жертвы (см. Исх. 29, 2.23; Лев. 2, 4; Иез. 46, 15). Он использовался для поддержания огня в храмовых светильниках (см. Исх. 25, 6; 27, 20). Он также являлся средством освящения богослужебных принадлежностей и людей. Правда, для использования в богослужении к оливковому маслу добавляли различные *специи* (Исх. 30, 25) или *ароматы* (Исх. 25, 6), в результате чего получалось миро, священный *елей помазания* (Исх. 30, 25.31), с использованием которого посвящались на служение Богу скиния (см. Исх. 40, 9) и священнослужители (см. Лев. 8).

После того как Моисей облачил Аарона в специально приготовленные одежды, помазал *елеем помазания* скинию и жертвенник с его принадлежностями, он возлил *елей* на голову Аарона, чтобы *освятить* его (Лев. 8, 12). Возливание масла на голову служило знаком

посвящения. Посредством *елея помазания* посвящался на священное служение как Аарон, так и все последующие священники — *его сыновья* (Исх. 28, 41; 30, 30; 40, 15; Лев. 7, 36; 10, 7). Елеем монархи помазывались на царство (см. 1 Цар. 10, 1; 16, 1; 3 Цар. 1, 39; 4 Цар. 9, 1). Обряд очищения исцелившихся прокажённых также сопровождался окроплением их елеем (см. Лев. 14, 15–18).

Итак, елей играл существенную роль в израильском культе и поэтому мог считаться веществом священным, проводником Божией благодати.

### 3.5. Образы головы, бороды и елея

Сближение слов «голова» (שֵׁר) и «елей» (יָשֵׁן) в псаломских выражениях засвидетельствовано всего трижды: в 22 псалме описывается ликование человека, который с лицом, намазанным елеем, возлежит за праздничным банкетом в присутствии врагов (см. Пс. 22, 5); в 132 псалме «елей на голове» служит внешним выражением радости, написанной на лицах «братьев», собранных воедино (см. Пс. 132, 2); в 140 псалме обличение праведника уподобляется елею, который возливается на голову (см. Пс. 140, 5). В двух случаях из трёх сочетание слов «голова» и «елей» указывает на близость людей друг к другу: в положительном (см. Пс. 132) или в отрицательном смысле (см. Пс. 140). Во всех случаях авторы гимнов рассматривали схождение елея на голову отнюдь не как указание на особое помазание царя или первосвященника, а как метафору того, что цвета лица изменился из-за переживания радости или позора.

Согласные слов «старик» (יָשֵׁן) и «борода» (יָשֵׁן) в древнееврейском языке абсолютно идентичны. Исходя из масоретской огласовки можно сделать вывод, что слово «старик» (יָשֵׁן) — это причастие от соответствующего глагола «носить бороду» (יָשֵׁן)<sup>20</sup>. Другими словами, старик — это бородач (см. Лев. 19, 32). Наличие бороды — свидетельство о зрелом возрасте мужчины и вызывало к нему уважение. Напротив, добровольное или принудительное лишение бороды было признаком траура (см. Езд. 9, 3) или бесчестия (см. 2 Цар. 10, 4; 1 Пар. 19, 5).

В отличие от языческих обрядов ханаанских народов (см. Лев. 19, 27), в израильском культе борода (יָשֵׁן) не имела сакрального статуса, поэтому радость совместного пребывания братии не логично было уподоблять

20 Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 2000. P. 278.

бороде<sup>21</sup>. Слово сочетание «борода Аарона» не встречается за пределами 132 псалма. Отсюда можно сделать вывод, что в задумке автора данного гимна слово «борода» служило указанием на почтенный возраст и, как следствие, на умудрённость и совершителя богослужения, и тех братьев, которые собираются в храме для совместного прославления Господа (см. Пс. 132, 1).

### 3.6. Соотношение образов «елей» и «росы»

Драгоценный елей, стекающий на бороду Аарона, согласно 132 псалму, подобен росе Ермонской, сходящей на горы Сионские (Пс. 132, 3). Приходящий с севера лёгкий дождь, обозначенный в псалме словом «роса» (רוֹס), был той живительной влагой, тем даром с небес (Зах. 8, 12), который мог бы превратить бесплодные горы Сиона в плодородные поля (см. Аг. 1, 10). Однако по факту покрытый снегом Ермон находился от Сиона достаточно далеко, и трудно себе представить, чтобы в буквальном смысле слова роса с Ермона сходила вниз на Сионские горы. Следовательно, перед нами иносказание, уподобление росе того благословения от Господа, о котором говорится в 3 стихе псалма<sup>22</sup>.

Когда-то в Синайской пустыне вместе с росой на землю сходила манна (см. Числ. 11, 9). Роса имела чудесные свойства не только как особое питание земли и людей: она, как и елей, была своеобразным проводником Божественного благоволения. Так, судья Гедеон просил Бога о том, чтобы схождение росы на руно Тот указал Свою волю (см. Суд. 6, 36–40). В переносном смысле роса Божия могла служить не только символом особой пищи с небес, но и крепкого здоровья, долголетия (см. Иов 29, 18) и даже воскрешения мертвецов (см. Ис. 26, 19).

Небеса, с которых сходит на землю роса, и земля, обильная хлебом и вином, — вот два признака благополучия Израиля, восходящие к глубокой древности (см. Втор. 33, 28).

Интересно, что автор 109 псалма уподобляет некоего *Господина* (יְהוָה), или *Государя* по переводу Сергея Аверинцева<sup>23</sup>, священнику по чину *Мелхиседека* (Пс. 109, 4). Его подобное росе (ст. 3) рождение, как и священство, — *вовек*, они как бы выходят из-под контроля времени.

Хотя сам термин «елей» достаточно древний, словосочетание «хороший елей» характерно для поздней ветхозаветной литературы

21 Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant». P. 259.

22 Ibid. P. 262, 266.

23 Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Киев, 2004. С. 425.

(см. 4 Цар. 20, 13). В Пятикнижии используется словосочетание «елей помазания» (הַשֶּׁמֶן הַטֹּהַר, Лев. 8, 2), а не «хороший елей», как в 132 псалме (הַשֶּׁמֶן הַטֹּהַר, Пс. 132, 2). Такая комбинация слов сближает данное сравнение с слеполенной литературой мудрости (см. Екк. 7, 1).

### 3.7. «Елей» как «меч» и «благословение» в библейских притчах и поговорках

Рассеянные по книгам Пророков и Писаний «мудрые» изречения используют символ елея в самых различных метафорах. По пророку Исайе, шея, смазанная елеем, является символом освобождения пленников, поскольку с умщенной шеи падает ярмо (см. Ис. 10, 27). По Притчам, елею уподобляется сладкая, как мёд, речь (см. Притч. 5, 3), которая несмотря на мягкость режет как *обнажённый меч* (Пс. 54, 22). Как видно, елей был предметом не только положительных, но и отрицательных сравнений.

В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, есть интересная параллель между *плодовитой маслиной* и *возвышающимися до облаков кипарисами* (Сир. 50, 11). В длинном перечне благословений Божиих стоят *солнце, сияющее над храмом Всевышнего, и ветвь ливана в летние дни* (ст. 7–8). Образы высоких горных деревьев вполне могли намекать на тот самый Ермон, о котором шла речь в 132 псалме. Книга Сираха описывает служение одетого в великолепную одежду *великого священника* Симона, который в окружении *сынов Аарона* совершал жертвоприношения Всевышнему, после чего преподавал благословение Господа собранию сынов Израилевых (ст. 15–22). В результате благословения этого знакового первосвященника в Израиле воцарялся мир, а в сердцах людей — *веселие* (ст. 25).

\* \* \*

Образ хорошего елея из исследуемого нами псалма мог служить для первых слушателей или читателей не только намёком на особое помазание Аарона на священство, но в более широком контексте указанием на те благословения от Бога, которые приносят изобилие плодов земных, здоровье и радость. Дэвидсон считает, что символ хорошего елея, по 132 псалму, был своеобразным знаком гармоничных отношений между храмовыми паломниками и Богом<sup>24</sup>. Итак, если присмотреться

24 Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms. P. 433.

к композиции псалма, оба сравнения — *драгоценного елея* (ст. 2) и *росы Ермонской* (ст. 3) служат всего лишь иллюстрацией той великой радости, которую переживают собравшиеся в храм *братья* (ст. 1).

### Заключение

Как видно из проведённого исследования, уже в первые столетия по разрушении Второго храма и в иудейской, и в христианской традициях стали подниматься вопросы происхождения, литургической основы, ключевой идеи и композиции библейских гимнов, которые и по сей день являются основными разделами экзегетических исследований Псалтири. При этом такие христианские экзегеты, как Феодорит Кирский, не боялись использовать иудейские предания. Иоанн Златоуст обращался к различным греческим редакциям Писания, не задаваясь вопросом о конфессиональной принадлежности их переводчиков.

Как замечает Джон Сойер, у древних традиционных комментариев присутствует серьёзная этическая основа, которая остается релевантной и по сей день<sup>25</sup>. Почему же результаты трудов древних толкователей зачастую игнорируются современной наукой или даже высмеиваются?<sup>26</sup> Ответ прост: потому что за материальной основой библейского текста древние усматривали такие духовные смыслы, которые трудно верифицировать методами современного научного познания.

Так, образ *елея, сходящего на браду* (Пс. 132, 2), рассматривался в иудейских источниках не только для того, чтобы показать процедуру помазания Аарона, но и для того, чтобы выделить роль первосвященника как отделённого от всякой скверны ходатая пред Богом за народ. Греческие источники усматривали в псалме прообраз нового Помазанника (Христа), потомка Давида, ученики Которого впоследствии в таинстве Миропомазания стали принимать благодать Святого Духа.

Объективность подобных выводов ставится под сомнение критиками, поскольку без личного погружения в пространство религиозной жизни степень благодатности помазания миром оценить трудно. Однако это не означает, что теологические толкования можно отбросить. Неспроста авторы древних религиозных комментариев видели

25 Sawyer J. F. A. The Psalms in Judaism and Christianity: A Reception History Perspective // Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence. Oxford, 2013. P. 136.

26 Ibid.

в Писании не один, а целых четыре смысловых уровня<sup>27</sup>. Приведённые в тексте Библии иносказания изначально ставили целью побудить автора смотреть глубже, размышлять над тем, что стоит за демонстрируемыми метафорами. В случае 132 псалма образ хорошего елея был всего лишь вторичной деталью, которая характеризовала радость собранной вместе общины верных.

Какова же по содержанию та *приятность* жития *братьев вкупе*, которую воспевает псалом? Об этом текст пишет весьма скупо. Историко-филологический метод исследования текста может приблизить пытливого ум к границам вероятного понимания этой приятности. Но он останавливается там, где начинается описание чувственной сферы переживаний — того, что обозначено псалмопевцем как «хорошо» (см. Иер. 24, 2). Дорога к постижению этой приятности опытным путём была предметом изысканий древних экзегетов. Она, по святителю Иоанну Златоусту, не сложна, но требует наличия у исследователя той веры в Бога, которую трудно измерить историко-критическими методами экзегезы.

### Источники

Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB Version. Stuttgart: German Bible Society, 2003.

### Литература

Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Киев: Дух и литера, 2004.

Armstrong R. M. Psalms Dwelling Together in Unity: The Placement of Psalms 133 and 134 in Two Different Psalms Collections // Journal of Biblical Literature. 2012. Vol. 131. № 3. P. 487–506.

Assis E. Family and Community as Substitutes for the Temple After Its Destruction // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2009. Vol. 85. № 1. P. 55–62.

Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant» // Biblica. 2002. Vol. 83. № 2. P. 258–267.

Chomyn L. Dwelling Brothers, Oozing Oil, and Descending Dew: Reading Psalm 133 Through the Lens of Yehudite Social Memory // Scandinavian Journal of the Old Testament. 2012. Vol. 26. № 2. P. 220–234.

Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms. Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Edinburgh: Handsel Press, 1998.

27 Smalley B. Use of the «Spiritual» Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1985. Vol. 52. P. 44.



- Gordon C. H. Ugaritic Textbook Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1998.
- Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill, 1994–2000.
- Pardee D., Lewis T. J. Ritual and Cult at Ugarit. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2002. (Writings from the Ancient World; vol. 10).
- Putnam A. J. «Dwelling Together» and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // *Obsculta*. 2017. Vol. 10. № 1. P. 127–143.
- Sawyer J. F. A. The Psalms in Judaism and Christianity: A Reception History Perspective // Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 134–145.
- Smalley B. Use of the «Spiritual» Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages // *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*. 1985. Vol. 52. P. 44–63.
- Watson W. G. E. The Hidden Simile in Psalm 133 // *Biblica*. 1979. Vol. 60. № 1. P. 108–109.
- Wyatt N. Religious Texts from Ugarit. London; New York: Sheffield Academic Press, 2002. (Biblical Seminar; vol. 53).

## The Meaning of ‘Oil Flowing onto Aaron’s Beard’ (Psalm 132/133) in Traditional Jewish and Christian Exegesis

### Hieromonk Iriney (Pikovskiy)

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

**For citation:** Iriney (Pikovskiy), hieromonk. “The Meaning of ‘Oil Flowing Down onto Aaron’s Beard’ (Psalm 132/133) in Traditional Jewish and Christian Exegesis”. *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 21–34 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.001

**Abstract.** Psalm 133 according the numeration of the Masoretic text, or 132 according the numeration of the Septuagint, is one of the fifteen «songs of ascents» (Psalms 119–133 – hereinafter numbering according to the Synodal text) that are part of the Book of Psalms. Psalm 132 is interesting for its liturgical attachment to the ritual of the Jerusalem Temple, with which it is associated with the mention of «precious oil on the head, running down on the beard, on the beard of Aaron» (Ps. 132, 2 ESV). The author uses the «oil» metaphor to enhance the shade of joy of fellow believers gathered in the temple for prayer (v. 1). The purpose of this study is to review methods for interpreting the image of «oil falling on Aaron’s beard» in the early Jewish and Greek exegetical traditions. For these purposes, an analysis of the «oil» metaphor is carried out in the sources of the Jewish exegesis (Sifra Bamidbar, Talmud, Midrash Tanhuma) and the Christian exegesis (Clement of Alexandria, Origen, Athanasius of Alexandria, Basil of Caesarea, John Chrysostom, Theodore of Cyrus). Further, on the basis of the historical-philological method, the place of «oil» in the content of the psalm according to modern exegetical studies is determined. As a result, it was

revealed that in the sources of Jewish exegesis was considerable attention to the search for the historical basis of the anointing of the priesthood with «incense oil» in the context of the rites of the Jerusalem temple. Sources of Christian exegesis lean toward a messianic interpretation of the hymn, in which the anointing of Aaron was interpreted as a prototype of the anointing of Christ and those who believe in Him with the Holy Spirit. Thus, the image of the «oil» could be considered as a starting point for discussions about the role of Aaron or Christ, as well as the ethical requirements for anointing candidates.

**Keywords:** Bible, psalm 132, psalms of ascend, Jewish exegesis, patristic exegesis, Aaron, Church Fathers, Temple of Jerusalem, Zion.

## References

- Armstrong R. M. (2012) “Psalms Dwelling Together in Unity: The Placement of Psalms 133 and 134 in Two Different Psalms Collections”. *Journal of Biblical Literature*, vol. 131, no. 3, pp. 487–506.
- Assis E. (2009) “Family and Community as Substitutes for the Temple After Its Destruction”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 85, no. 1, pp. 55–62.
- Averintsev S. S. (2004) *Sobranie sochinenii [Collected Works]*. Kiev: Dukh i litera (in Russian).
- Booij T. (2002) “Psalm 133: ‘Behold, How Good and How Pleasant’”. *Biblica*, vol. 83, no. 2, pp. 258–267.
- Chomyn L. (2012) “Dwelling Brothers, Oozing Oil, and Descending Dew: Reading Psalm 133 Through the Lens of Yehudite Social Memory”. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 26, no. 2, pp. 220–234.
- Davidson R. (1998) *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids (MI); Edinburgh: W. B. Eerdmans; Handsel Press (International Theological Commentary).
- Gordon C. H. (1998) *Ugaritic Textbook Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices*. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Koehler L., Baumgartner W., Richardson M. E. J., Stamm J. J. (1994–2000). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (electronic ed.). Leiden: E. J. Brill.
- Pardee D., Lewis T. J. (2002) “Ritual and Cult at Ugarit”, in *Writings from the Ancient World*, vol. 10. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature.
- Putnam A. J. (2017) “‘Dwelling Together’ and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133”. *Obsculta*, vol. 10, no 1, pp. 127–143.
- Sawyer J. F. A. (2013) “The Psalms in Judaism and Christianity: A Reception History Perspective”, in *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*. Oxford: Oxford University Press.
- Smalley B. (1985) “Use of the ‘Spiritual’ Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages”. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, vol. 52, pp. 44–63.
- Watson W. G. E. (1979) “The Hidden Simile in Psalm 133”. *Biblica*, vol. 60, no. 1, pp. 108–109.
- Wyatt N. (2002) “Religious Texts from Ugarit”, in *Biblical Seminar*, no. 53, 2-nd ed. London; New York: Sheffield Academic Press.

# БОГОСЛОВСКО- ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ ПЕРЕВОДЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ ВТД (НА МАТЕРИАЛЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ)

Монах Нил (Лазаренко)

Скит свт. Спиридона Тримифунтского  
Гайльнау, Германия  
Orthodoxeskitest.spyridon@t-online.de

**Для цитирования:** Нил (Лазаренко), мон. Богословско-экзегетические основания некоторых решений ВТД (на материале Евангелия от Матфея) // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 35–47. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.002

## Аннотация

УДК 27-277.2

В 2018 г. вышел в свет новый перевод Четвероевангелия на немецкий язык, выполненный схиархимандритом Сербской Православной Церкви Иустином (Рауером). В статье анализируется ряд мест из Евангелия от Матфея. Будучи участником редакционной комиссии перевода, автор статьи объясняет, какими соображениями руководствовался переводчик в тех или иных случаях, даёт филологические и богословские основания переводческих решений, указывает на преимущества (или в одном случае — на недостаток) нового перевода в сравнении с другими переводами. Особое внимание уделяется тем местам, где немецкий перевод отличается от существующих русских переводов. В статье получают освещение следующие филологические и богословские аспекты библейского перевода: проблема точной передачи семантики греческой лексемы и сохранения в переводе возможных аллюзий на параллельные библейские места (примеры 1 и 8), переинтерпретация традиционного богословского понятия, опирающаяся, в частности, на его этимологию (пример 2), богословские возможности «буквального» перевода (пример 4), смысловая ущербность «буквального» перевода (пример 5), трудность передачи полисемии греческой лексемы (пример 6), перевод эллиптических конструкций (примеры 10, 12 и 13), древнееврейский субстрат евангельского текста (пример 9 и 11). В примерах 3 и 7 предлагается более точный перевод греческого текста.

**Ключевые слова:** Евангелие, перевод, немецкий язык, Евангелие в славянском и русских переводах, экзегеза, византийский текст, семантика, грамматика, текстология, семитский фон евангельского текста.

## Введение

Православные верующие в Германии нередко спрашивают, существует ли «православная Библия» на немецком языке. До недавнего времени можно было только разводиться руками или отвечать, что Библия у всех христиан приблизительно одинакова (особенно Новый Завет), так что можно, не смущаясь, читать протестантские и католические издания.

В 2009 г. ситуация несколько изменилась: появился немецкий перевод Септуагинты (*Septuaginta Deutsch*)<sup>1</sup>, сделанный группой протестантских ученых. Текстуальной базой перевода послужил критический текст многотомного Геттингенского издания<sup>2</sup> и — для книг, еще не вошедших в это издание — текст Септуагинты Альфреда Ральфа, пересмотренный и исправленный Робертом Гангартом (2006)<sup>3</sup>. Эти реконструкции «изначального» текста Семидесяти отличаются от ветхозаветного текста, традиционно издаваемого греческой Церковью. Впрочем, в некоторых случаях *Septuaginta Deutsch* указывает в сносках «православные чтения»<sup>4</sup>.

В январе 2019 г. увидел свет новый перевод Четвероевангелия, выполненный схиархимандритом Сербской Православной Церкви Иустинином (Рауером) — «*Byzantinischer Text Deutsch (BTD). Die Evangelien*». Здесь мы уже имеем основания говорить о первом этапе создания «православной немецкой Библии». Во-первых, переводчик — православный монах, многие годы занимающийся переводом литургических греческих и славянских текстов на немецкий язык. Во-вторых, текстуальной базой перевода является не повсеместно принятый критический текст «Нестле-Аланда», а издание Нового Завета Вселенским Патриархатом, основанное на рукописях, веками использовавшихся в Православной Церкви. Этот «церковный» текст был подготовлен профессором Василием Антониадисом и издан дважды: в 1904 и 1912 гг. Профессор Антониадис учел 116 рукописных лекционариев, преимущественно со святой горы Афон, но также палестинского и константинопольского происхождения. Чтения древних унциалов (Ватиканского,

1 *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus und M. Karrer. Stuttgart, 2009.*

2 *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Göttingen, 1931–.*

3 *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece / Revidierte Edition des Textes von A. Rahlfs (1935); ed. R. Hahnhart. Göttingen, 2006.*

4 «Orthodoxe Lesarten».

Синайского и Александрийского кодексов), имеющих большое значение в силу своей древности для издателей текста «Нестле-Аланда», он оставил без внимания. В настоящее время в Греции готовится критическое издание Нового Завета в византийской рукописной традиции.

Следуя традиции древних библейских переводов, ВТД стремится сохранить максимальную верность исходному тексту. На уровне лексики это отражается, в частности, в попытке последовательно использовать регулярные немецкие эквиваленты для греческих слов, особенно когда речь идет о богословски значимых понятиях. На уровне грамматики можно привести пример употребления глаголов настоящего времени для перевода *praesens historicum*, даже в тех случаях, когда исходный текст перемежает формы настоящего и прошедшего времен. Такой метод перевода даёт почувствовать особенности стиля оригинального греческого текста. Слова, которым нет соответствия в греческом тексте, но которые необходимы для связности или большей ясности немецкого текста, заключены в угловые скобки <>.

В процессе работы над переводом использовались святоотеческие библейские толкования и богословские труды для филологического истолкования значений отдельных слов и выражений и для уяснения их богословского смысла.

Ниже предлагается богословско-экзегетический комментарий одного из редакторов ВТД к некоторым переводческим решениям.

### 1. «Родословие» или «книга становления»?

Мф. 1, 1: βίβλος γενέσεως (букв. «книга становления; книга происхождения»). ВТД: «das Buch des Werdens» («книга становления»). Ц.-сл.: «книга родства». Синод.: «родословие».

В переводах и в экзегетической литературе существуют три различных понимания данного выражения.<sup>5</sup>

- а) понимание, отраженное в славяно-русской традиции: технический термин, обозначающий генеалогическое древо человека. Широко распространено в немецких («Stammbaum», «Geschlechtsregister») и в английских («The Book of the Genealogy») переводах. При таком понимании βίβλος γενέσεως относится исключительно к стихам 1–17 первой главы.

5 Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York, 1988. Sub voce γενέσις.

- б) «книга происхождения» (так, например, в немецком переводе Elberfelder: «das Buch des Ursprungs Jesu Christi» или в русском переводе С. С. Аверинцева), причем «происхождение» понимается как синоним «рождения». В этом случае выражение βίβλος γενέσεως относится ко всей первой главе, повествующей об обстоятельствах Рождества Христова, а не исключительно к родословной.
- в) «книга становления» (ВТД). Перевод исходит из значения глагола γίγνομαι / γίνομαι «становиться». «Становление» в данном случае обозначает всю «историю Иисуса Христа», начиная от Его предков по плоти и включая всю Его земную жизнь, смерть и Воскресение. Оно относится ко всему Евангелию от Матфея. «Книга становления» описывает то, как Иисус Христос стал тем, кем Он стал — Спасителем мира. Это понимание имеет три преимущества перед двумя предыдущими. Во-первых, слово βίβλος логичнее всего отнести ко всей книге, а не к нескольким стихам. Во-вторых, сохраняется важное для православного богословия терминологическое различие между словами γένεσις («становление») и γέννησις («рождение»)<sup>6</sup>. Это различие отсутствует в других двух вариантах, которые понимают γένεσις, фактически, как «рождение». В-третьих, евангелист явно проводит параллель с книгой Бытия,<sup>7</sup> которая по-гречески называется Γένεσις («Становление»)<sup>8</sup>. Первая книга Ветхого Завета описывает этапы становления творения, его постепенного развития (куда включается и начальная история человечества). Первая книга Нового Завета описывает этапы становления нового творения, нового человечества во Христе.

## 2. Смысл покаяния

Мф. 3, 2: μετανοεῖτε. ВТД: «geistet um» (неологизм со значением «перемениться в отношении ума, измениться умом»; соответствующий неологизм в русском языке был бы «преумитесь» — по типу «преобразитесь»). Рус. и ц.-сл. — «покайтесь».

- 6 Обстоятельства Рождества Христова описываются, начиная с Мф. 1, 18, где само рождение названо (в церковном тексте) γέννησις.
- 7 Выражение βίβλος γενέσεως встречается в Быт. 2, 4, где оно относится к небу и земле, и в Быт. 5, 1, где оно относится к человеку.
- 8 Славянское название «Бытие», скорее всего, тоже значит «Становление». Переводчики воспользовались существительным от глагола «быти», который значит и «быть», и «становиться».

Мф. 3, 8: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας. ВТД: «Bringet also Frucht hervor, würdig des Umgeistens» («Итак, принесите плод, достойный умоперемены»). Ц.-сл. «плод, достоин покаяния»).

Немецкий неологизм *umgeisten* представляет собой кальку греческого слова, т. е. его поморфемный перевод. Греческой приставке *μετα-* со значением «изменения» соответствует немецкий префикс «*um*», а корню *νοῦς* — немецкое «*Geist*» («дух», «ум»). Понимание слова *μετάνοια* как «умоперемена» не ново. Русский философ Лев Платонович Карсавин высказывался на эту тему в устной беседе во время своего лагерного заключения<sup>9</sup>. Традиционно «покаяние» связывается со скорбью о своих грехах, со слезами (ср. обычное для славянской духовной традиции выражение «покаянный плач»). Основание для этого мы находим в изобилии как в аскетическом, так и в литургическом предании Церкви. Однако если понимать *μετάνοια*, исходя из этимологии, как это предлагает ВТД, то призыв Христа, с которого началась Его проповедь, вписывается в иной ряд понятий православной аскетики. Прежде всего вспоминаются новозаветные отрывки Рим. 12, 2 и Еф. 4, 22–24. В первом из них читаем: «И не сообразуйтесь с веком сим, но *преобразуйтесь обновлением ума вашего*, чтобы вам познавать, что есть воля Божия...». В отрывке из Послания к Ефесянам речь идет о трех вещах: отложить прежний образ жизни во грехе, *обновиться духом ума* и облечься в нового человека, созданного по Богу. Измениться или обновиться умом значит оставить мысли, представления, умственные занятия, находящиеся в конфликте с Евангелием. За изменением в уме последует и изменение жизни. Здесь мы подходим к аскетической теме борьбы с помыслами. Грех начинается в помысле. Кто отсекает помыслы в самом начале, кто хранит свой ум чистым, получает силу изменить и свое поведение, не грешить. Наилучшее средство обновления ума — непрестанная молитва. Прп. Марк подвижник определяет *μετάνοια* через очищение помыслов и непрестанную молитву<sup>10</sup>. Умоперемену в своем пределе можно понимать как умное трезвение, как хранение ума, о котором пишется в Добротолюбии. Ее можно связать с такими понятиями как «чистая молитва»<sup>11</sup> и «держатъ ум свой во аде»<sup>12</sup> (прп. Силуан Афонский)

9 Ванеев А. А. Два года в Абези: В память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990. С. 240.

10 *Marcus Eremita. Opusculum III. De poenitentia* // PG. 65. Col. 976B:8. Рус. пер.: *Марк Подвижник, прп. Слово третье. О покаянии* // *Марк Подвижник, прп. Аскетические творения. Сергиев Посад, 2013. С. 78.*

11 Цит. по: *Софроний (Сахаров), прп. Старец Силуан Афонский. Сергиев Посад, 2011. С. 320.*

12 Цит. по: Там же. С. 453.

и «взирать на бесов и на страсти твердым и строгим оком ума» (прп. Иоанн Лествичник)<sup>13</sup>. Таким образом, этимологически точный перевод греческого μετάνοια открывает ряд новых параллелей между евангельскими текстами и аскетической традицией православного монашества.

### 3. Погружение в воду и в Духа

Мф. 3, 11: ἐγὼ μὲν βαπτίζω ὑμᾶς ἐν ὕδατι... Αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ πυρὶ. ВТД: «Ich zwar taufe euch im Wasser... Er wird euch taufen im Heiligen Geist und Feuer» («я крещу вас в воде... Он же будет крестить вас в Духе Святом и огне»). Греческое ἐν можно понимать как в инструментальном, так и в локативном смысле. Происходит ли крещение водою или в воде, Духом Святым и огнем или в Духе Святом и в огне? Ц.-сл. переводит в обоих случаях инструментально: «водою... Духом Святым и огнем». Рус. в первом случае — локативно, во втором — инструментально («в воде... Духом Святым и огнем»). Однако семантика глагола βαπτίζω («погружать») однозначно указывает на локативное значение ἐν. Св. Иоанн Предтеча погружает «в воде» (или «в воду», греческое ἐν может иметь значение и направления, синонимично с εἰς), а Христос погружает в Духе Святом и огне (или «в Духа Святого и в огонь»).

### 4. «Уста Божии» — только ли антропоморфизм?

Мф. 4, 4: ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ. ВТД: «von jedem Wort, das durch den Mund Gottes hervorgeht» («всяким словом, исходящим через уста Божии»). Ц.-сл. и рус.: «из(о) уст Божиих». Цитата из Втор. 8, 4. В еврейском тексте используется status constructus; предлог διὰ («через») появляется в Септуагинте. Точный перевод διὰ представляется важным потому, что в данном тексте может подразумеваться отождествление пророков с устами Божиими. Тогда речь идет о Божьем слове *через* пророков. Такое отождествление могло быть пророческим предвосхищением новозаветного учения о Церкви как о Теле Христовом. Действительно, новозаветные апостолы, пророки и учителя выполняют в Теле Христовом речевую функцию, являются Его устами.

13 *Johanes Climacus. Scala paradisi IV // PG. 88. Col. 688C:9–11. Рус. пер.: Иоанн Лествичник, прп. Слово четвертое. О послушании 21 // Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 2002. С. 38.*



## 5. Буквальный перевод и утраченная антитеза

Мф. 6, 24: ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθίσταται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. ВТД: «denn entweder wird er den ersten hassen und den zweiten lieben oder er wird zu dem ersten halten und den zweiten verachten» («ибо или первого возненавидит, а второго будет любить, или первого будет держаться, а вторым пренебрегать»). Синод.: «ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть». Хотя в данном случае русский перевод точно передаёт греческие слова, общий смысл оказывается ущербным. Центральная часть стиха построена по правилам древне-семитской поэзии: мы имеем два параллельных члена, противопоставленных друг другу союзом «или... или». В каждом же из этих двух членов есть еще двучленный антитетический параллелизм, выраженный союзом «а» (греч. καὶ). Таким образом, у нас два больших члена и четыре малых. Наконец, противопоставление между двусоставными членами выражено хиастически (ненавидеть (1-ое место) — нерадеть (4-ое место), любить (2-ое место) — усердствовать (3-е место)). *При традиционном переводе «один — другой» не удаётся передать антитезу между большими членами.* Ведь нет разницы между «одного ненавидеть, а другого любить», с одной стороны, и «одному усердствовать, а о другом нерадеть», с другой. Это не антитеза, а синонимический параллелизм в виде хиазма. Для того, чтобы сохранить за союзом «или... или» значение противопоставления, а следовательно, и антитетический смысл всего высказывания, мы должно устранить возможность смешения референтов (именно эта возможность и нейтрализует антитезу): не «один-другой», а «первый-второй».

## 6. О какой «исповеди» идет речь?

Мф. 11, 25: ἐξομολογοῦμαι. ВТД: Preisend bekenne ich dich, Vater...; denn du hast... verborgen... (дословно: «Славля, исповедаю Тебя, Отче; ибо ты сокрыл...»). Синод.: «славлю Тебя, Отче... что Ты утаил...». Ц.-сл.: «исповедаются, Отче...». Нетрудно заметить, что ВТД объединяет оба варианта славяно-русской традиции. При этом последующий союз ὅτι понимается не как вводящий придаточное предложение («что» или «за то, что» как в рус. переводе), а как начинающий независимое предложение с союзом «ибо», «ведь». «Исповедь» может быть троякой. Можно исповедовать грехи, можно исповедовать веру и можно исповедовать

величие и деяния Божии, т. е. прославлять Бога. Это третье употребление слова ἐξομολογεῖται очень распространено в Псалтири. Можно сказать, что в данном стихе Иисус славит Отца и одновременно исповедует Свою веру в Него.

### 7. Посеянное слово и засеянная земля

Мф. 13, 19: τὸ ἐσπαρμένον, ὁ... σπαρεῖς. ВТД: Das... Gesäte — der... Besäte (дословно: «посеянное» — «засеянный»). Синод. не различает: в обоих случаях — «посеянное». Ц.-сл.: «всянное» — «сеянное». Данный стих не оставляет сомнений в том, что «посеянное» — это проповедь о Царствии. Но в русском переводе в последующих стихах это слово обозначает уже людей, слушающих проповедь. Эта несуразность выступает отчетливо в стихе 20: «посеянное» это тот, кто слушает «посеянное» (слово). Неслучайно Мф. использует перфектное причастие для обозначения «посеянного» слова и аористное — для обозначения «засеянной» земли, причем всегда в мужском роде, а не в среднем. Слова τὸ ἐσπαρμένον и ὁ... σπαρεῖς обладают разными референтами. Стих 20 ясно показывает, что «засеянный» человек (мужской род σπαρεῖς) принимает «посеянное» слово. «Посеянное» слово всегда самотождественно, а «засеянные» люди различаются между собой. Есть «засеянный при пути», есть «засеянный на камне», есть «засеянный в тернии», есть «засеянный на доброй земле». Или более литературно: «засеянное придорожье», «засеянная каменистая почва», «засеянная тернистая почва», «засеянная добрая земля / хорошая почва».

### 8. О значении εἰς τί

Мф. 14, 31: εἰς τί ἐδίστασας. ВТД: «wozu hast du gezweifelt?» (дословно: «К чему ты усомнился?»). εἰς τί отличается от обычных διὰ τί, ἵνα τί. Слова Иисуса можно понимать как «Почему ты усомнился? (т. е. «В чем причина твоего сомнения?») или как риторический вопрос: «Зачем ты усомнился?», или опять же риторически: «К чему привело тебя твое сомнение?».

## 9. Негативная коннотация слов, производных от прилагательного κοινός

Мф. 15, 11; 18; 20: κοινοῖ, κοινοῦντα. ВТД: «entweihт» («десакрализовать, профанировать; делать неспособным/непригодным к общению с Богом»). Рус.: «осквернять», слав.: «сквернить». В древнееврейском понимании «святость» это отделенность, выделение человека или вещи из числа прочих людей/вещей с целью посвящения его/ее Богу. Κοινός — это не «скверный, нечистый», а «общий», т. е. «обыкновенный», а значит, «невыведенный из числа прочих и непригодный для сферы богослужения/богообщения». Злые помыслы и прочие грехи человеческого сердца делают человека неспособным к богообщению.

## 10. Возражение апостола Петра

Мф. 16, 22: Ἰλεός σοι, Κύριε. ВТД: «<Gott sei> dir gnädig, Herr» («Да помилует Тебя Бог, Господи»). Ц.-сл.: «Милосерд ты, Господи». Синод.: «Будь милостив к Себе, Господи!» (на современном русском языке мы бы сказали: «Пожалей Себя, Господи!»). Славянский перевод соответствовал бы греческому Ἰλεός εἶ. Кроме того, констатация факта милосердия Иисуса не подходит к контексту. Синодальный перевод, как кажется, соответствовал бы греческому Ἰλεός σεαυτῶ. Скорее всего, мы имеем здесь дело с эллипсом субъекта («Бог»). Более свободный русский перевод был бы: «Боже Тебя упаси, Господи!». Такое понимание соответствует контексту, в котором Петр пытается переубедить Иисуса.

## 11. Пришествие Илии и грамматические трудности

Мф. 17, 10–12: Ἡλίας μὲν πρῶτον καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. ВТД: «Gewiss, Elias kommt zuerst, um alles wiederherzustellen». «Правильно, сперва приходит Илия, чтобы восстановить все». Мы имеем дело с ответом Иисуса на вопрос учеников о пришествии пророка Илии, которым, по мнению книжников, должно предваряться пришествие Мессии. Экзегетическая проблема связана с употреблением Иисусом глагольных времен. В стихе 11 Иисус употребляет настоящее и будущее время (ἔρχεται — букв. «приходит» и ἀποκαταστήσει — букв. «восстановит»), а в стихе 12 — аорист: ἦλθε — «пришел». Вопрос заключается в том, как объяснить употребление настоящего и будущего времени, ввиду

того, что Илия (в лице Иоанна Крестителя) уже пришел. Вне контекста фразу Ἠλίας μὲν ἔρχεται πρῶτον καὶ ἀλοκαταστήσει πάντα можно было бы перевести: «Сперва придет Илия и восстановит все», т. е. истолковать ἔρχεται в значении будущего времени. Так поступает славянский перевод: «Илия убо приидет прежде и устроит вся». Однако это вступает в противоречие со следующим стихом, в котором Иисус утверждает, что Илия уже пришел. Синодальный перевод добавляет слово «должен», а ἀλοκαταστήσει переводит инфинитивом: «Илия *должен* придти прежде и устроить все». Объясним сначала употребление формы будущего времени ἀλοκαταστήσει. Оно представляется семитизмом. В древнееврейском языке преобладает сочинительная связь между предложениями, а не подчинительная (паратаксис вместо гипотаксиса). В частности целевое значение (final clause) может выражаться конструкцией waw (союз «и»)<sup>14</sup> + личная форма глагола, что при буквальном переводе на греческий как раз и даст καὶ ἀλοκαταστήσει. Таким образом, «Илия приходит, чтобы восстановить все». Интересно, что кодекс Безы (D) вместо καὶ ἀλοκαταστήσει предлагает ἀλοκαταστήσαι<sup>15</sup>, т. е. аористный инфинитив с целевым значением. Вопрос о том, был ли этот вариант исправлением более сложного (*lectio difficilior*) ἀλοκαταστήσει или же D представляет собой альтернативный перевод семитской конструкции, остается открытым. Что касается формы настоящего времени ἔρχεται, то его можно понять как своеобразный гномический презенс, использующийся иногда в вероисповедном дискурсе (например, «Бог творит небо и землю из ничего», «Христос умирает за нас на кресте»). Настоящее время подчеркивает, что значение события простирается за пределы того исторического момента, в который оно происходит). Т. е. Христос как бы отвечает ученикам: «Правильно верить, что Илия приходит, чтобы восстановить все».

## 12. Вежливый отказ

Мф. 25, 9: μήποτε οὐκ ἀρκέσει (NANTG: μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσει) ἡμῶν καὶ ὑμῶν. Πορεύεσθε δὲ μᾶλλον... καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς. BTD: «Nein, (sonst) könnte (es) uns und euch nicht ausreichen; gehet vielmehr... und kauft für

14 В терминологии Т. Мураоки: «energetic waw» (*Joüon P. A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax / ed. T. Muraoka. Roma, 2000. P. 379*).

15 Ἠλίας μὲν ἐρχεται ἀποκαταστήσαι πάντα (Fol. 56 b). См.: *Bezae Codex Cantabrigiensis / ed. A. Ammassari. Vaticano, 1996. P. 130*.

euch» («Нет, иначе нам и вам может не хватить; идите лучше... и купите себе»). Синод.: «чтобы не случилось недостатка и у нас, и у вас, пойдите лучше... и купите себе». Смысл ответа мудрых дев неразумным ясен, но интересно рассмотреть, как оформлен этот отказ. Главный вопрос здесь, как понимать конструкцию μήποτε οὐκ ἀρκέσει (NANTG: μήποτε οὐ μή ἀρκέσει) ἡμῖν καὶ ὑμῖν. В Синодальном переводе она, кажется, рассматривается как придаточное предложение, зависящее от «пойдите... и купите себе». Однако наличие колона в конце фразы как в церковном тексте, так и в тексте Нестле-Аланда, указывает на то, что ее надо понимать обособленно, хотя она и вводится подчинительным союзом μήποτε. Скорее всего, перед нами мягкая форма отказа, встречающаяся иногда в разговорной речи (эллипс прямого отрицания и оформление высказывания как придаточного предложения): «Как бы не случилось недостатка и у нас, и у вас. Пойдите лучше... и купите себе» (так переводит епископ Кассиан).

### 13. Что сказал Христос Иуде?

Мф. 26, 50: ἐταῖρε, ἐφ' ᾧ (NANTG: ἐφ' ᾧ) πάρεῖ<sup>16</sup>. Существуют три основных варианта перевода этого краткого обращения Христа к Иуде. 1) Синод.: «друг, для чего ты пришел?». Он не передает значение относительно местоимения ὅς. 2) «друг, (делай то,), для чего ты пришел (так ВТД: «Freund, (tue), wozu du gekommen bist» и из английских переводов сравнительно недавний ESV). 3) Перевод С. С. Аверинцева, перевод епископа Кассиана: «(так вот), зачем /для чего) ты здесь» (Так и современный итальянский перевод CEI). ἐφ' ᾧ (NANTG: ἐφ' ᾧ) πάρεῖ это придаточное предложение. Значит, мы имеем дело с эллипсом главного предложения. Можно указать три причины, почему следует предпочесть третий вариант перевода. Первая причина — общелингвистическая. Более естествен эллипс указательного выражения, типа: вот; здесь; это то. Это нередко встречается в разговорной речи, иногда сопровождается нелингвистическим указанием (например, движением руки). Например: «что ты искал» (при этом подаётся предмет) в значении: «вот то, что ты искал». В данном случае экстралингвистическим фактором, помогающим понять слова Христа, выступает поцелуй Иуды. Слова эти произнесены сразу после поцелуя как комментарий к этому действию: «Это то, для чего ты пришел». Преимуществом данного истолкования является

16 В данном случае наше мнение расходится с переводом ВТД.

и большее согласие с параллельным местом в Евангелии от Луки (22, 48), где Иисус открыто указывает на факт предательства через поцелуй: «Иуда! Целованием ли предаешь Сына Человеческого?». Наконец, перевод «делай то, для чего ты пришел» просто не подходит к контексту. Ведь Иуда *уже* все сделал: он привел людей арестовать Иисуса и указал на Него поцелуем.

### Заключение

Автор надеется в будущем проанализировать в подобном формате еще ряд переводческих решений ВТД на материале других трех Евангелий.

### Источники

- Η Καινή Διαθήκη. Κείμενο Μετάφραση. Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 2006 (переиздание текста Нового Завета, подготовленного профессором Василием Антониадисом в 1904 г.).
- Bezae Codex Cantabrigiensis / ed. A. Ammassari. Vaticano: Libreria Editrice Vaticano, 1996.
- Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien / übersetzt von Schi-Archimandrit Justin (Rauer). Biel; Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
- Joannes Climacus*. Scala Paradisi // PG. T. 88. Col. 631–1164.
- Marcus Eremita*. Opusculum III. De poenitentia // PG. T. 65. Col. 965–984.
- Иоанн Лествичник, *прп.* Слово четвертое. О послушании // Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М.: Сретенский монастырь, 2002. С. 31–66.
- Марк Подвижник, *прп.* Слово третье // Марк Подвижник, *прп.* Аскетические творения. Сергиев Посад: СТСЛ, 2013. С. 67–87.

### Литература

- Ванеев А. А. Два года в Абези: В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом; La Presse Libre, 1990.
- Софроний (Сахаров), *прп.* Старец Силуан Афонский. Сергиев Посад: СТСЛ, 2011.
- Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Joÿon P. A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax / ed. T. Muraoka. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.

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

**Monk Nil (Lazarenco)**

Orthodoxe Mönchsskrite des Heiligen Spyridon

Lahnstraße 31, 56379 Geilnau, Germany

Orthodoxeskritest.spyridon@t-online.de

**For citation:** Nil (Lazarenco), monk. “Theological and Exegetical Foundations of Some Translation Solutions in BTД (Based on the Gospel of Matthew)”. *Theological Herald*, no. 4 (39), 2020, pp. 35–47 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.002

**Abstract.** In 2018 a new German translation of the Greek text of the Four Gospels in the Byzantine tradition (BTД) was published. The translator is Schiarchimandrite Justin (Rauer) of the Serbian Orthodox Church. The present article deals with a number of passages in the Gospel of Matthew (BTД). Himself a member of the redactional team, the author gives philological and theological grounds for translation solutions of BTД in these passages and explains what are the strong points (and in one case – the weak point) of BTД compared with other Gospel translations. Special attention is paid to the passages, where the German translation differs from the existing Russian renderings. The author treats the following philological and theological topics: the difficulty to render the Greek word exactly so that the possibilities of interpretation and allusions to other Biblical passages present in the source text are retained in the translation (examples 1 and 8); a reinterpretation of a traditional theological notion based on etymology (example 2), theological possibilities and limits of literal renderings (examples 4 and 5), the difficulty to convey the polysemy of the Greek word in the translation (example 6), the translation of elliptic constructions (examples 10, 12 and 13), Hebrew background of the Gospel text (example 9 and 11). Examples 3 and 7 offer a more precise translation of the Greek text.

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

### References

- Ammassari A. (ed.) (1996) *Bezae Codex Cantabrigiensis*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticano.
- Joüon P., Muraoka T. (ed.) (2000) *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Rauer J. (ed.) (2018) *Byzantinischer Text Deutsch – Die Evangelien*. Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft.
- Sakharov S. (2011) “*Starets Siluan Afonskiy*” [“*Elder Silouan the Athonite*”]. Sergiyev Posad: The Holy Trinity Lavra of St. Sergius (in Russian).
- Vaneev A. A. (1990) “*Dva goda v Abezi: V pamyat’ o L. P. Karsavine*” [“*Two Years in Abezi: In Memory of L. P. Karsavin*”]. Brussels: La Vie avec Dieu; La Presse Libre (in Russian).

БОГОСЛОВИЕ

# ЦЕРКОВНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия  
заслуженный профессор  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
mashburo-mda@yandex.ru

**Для цитирования:** *Иванов М. С.* Церковное и социальное измерение личности // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 48–65. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.003

## **Аннотация**

УДК 159.923.2 (27-18)

Поводом к написанию статьи послужил наблюдающийся в последнее время возросший научный интерес к человеческой личности. Поскольку одним из главных условий становления личности является ее пребывание в общении, в статье рассматриваются условия и возможности такого общения в церковной общине и в светском обществе. Одновременно анализируются характерные черты обеих общественных структур, особенности церковного и светского понимания личности и возможности взаимодействия Церкви и общества в решении проблем воспитания подлинной личности.

**Ключевые слова:** личность, индивидуум, общество, община, социальность, общение, любовь, жертвенность, власть.



Человек в Церкви и в обществе — эта проблема остаётся актуальной и в наше время. Она появилась вместе с зарождением христианства, когда понимание человеческой личности получило онтологическое измерение, что вызвало повышенное внимание к таким феноменам как: образ человека, его свобода, его права, межличностное общение и т. п. И хотя её решение в эпоху гуманизма с господствовавшей тогда автономной моралью, а впоследствии — с экзистенциальной философией было затруднено, сегодня мы снова наблюдаем возросший интерес к личности человека. В христианском богословии этот интерес выражается в разработке таких тем, как «богословие личности», «богословие общения», в углублённом изучении православной антропологии. По этой тематике появился целый ряд публикаций протоиерея Г. Флоровского, митрополита Иоанна Зизиуласа, религиозного философа Христа Яннараса, румынского богослова протоиерея Димитру Станилоэ, кандидата богословия и кандидата философских наук С. А. Чурсанова и др. При этом антропологические исследования христианскими учёными проводятся в атмосфере их открытости к светской гуманитарной науке, изучающей в рамках современной социологии личность человека. Такая открытость объясняется двумя причинами. Во-первых, антропологическая проблематика всегда является одной из самых фундаментальных, самых главных и самых актуальных как для богословских, так и для социальных наук, потому что и те, и другие стремятся рассматривать человека не только как объект воздействия на него политических, социальных, культурных и иных факторов, но и как личность. И, во-вторых, православные богословы и христианские мыслители никогда не были сторонниками размежевания богословских и гуманитарных наук. Протоиерей Г. Флоровский, например, всегда надеялся и ожидал сближения богословия и философии. Он, как отмечает составитель вступительной статьи и примечаний к «Избранным трудам по богословию и философии Г. Флоровского “Вера и культура”» доктор философских наук И. И. Евлампиев, «однозначно провозглашал необходимость единства философской и религиозной истины, необходимость взаимодействия и взаимодополнения друг другом философии и богословия. Откровение, — продолжает Евлампиев, — выраженное в Писании и Предании, для Флоровского является той абсолютной и незыблемой основой, на которой должны строиться обе сферы — и богословие, и философия»<sup>1</sup>. О возмож-

1 Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб., 2002. С. 7.

ности взаимообщения тринитарного богословия и секулярной социологии пишет и митрополит Иоанн Зизиулас: «Современное понятие личности в социологии не совпадает с тем, которое может быть выведено из троичного богословия, поскольку оно основывается главным образом из индивидуализма и психологии. И всё же значение, придаваемое личности в социологии, показывает, что тринитарному богословию есть что предложить социологам по этому вопросу»<sup>2</sup>.

Проблема личности не ограничивается только мировоззренческими рамками. На пути её решения возникает ещё одна трудность, которая, на первый взгляд, может показаться неожиданной. Она носит терминологический характер и касается двух понятий: «индивида» («индивидуума») и «личности». Их содержание на протяжении веков нередко менялось. Не имея возможности в рамках данной статьи проследить судьбу этих понятий, отметим лишь, что иногда они сближались между собой, а иногда, наоборот, противопоставлялись друг другу. Сегодня тенденцию к их сближению можно наблюдать и в социологии, и в обиходном словоупотреблении. Так, в одном из словарей современного русского языка мы читаем: «Индивид (индивидуум) — <это> человек как отдельная личность в среде других людей»<sup>3</sup>. Причину сближения этих понятий не следует искать в лингвистике. Оно произошло в силу индивидуализации человека, предпосылками которой являются особенности развития человеческого сообщества. В нём возрастают эгоцентризм и личная самодостаточность с одновременным угасанием живого общения между людьми и открытости друг другу. Христианство, по своей природе несовместимое с индивидуализмом, естественно, не может принять рассматриваемые термины как синонимы. Оно обязано объяснять существенные расхождения между ними.

Говоря о личности человека в Церкви, необходимо прежде всего отметить, что уже с самого зарождения христианства наиболее авторитетные церковные мыслители стали подчёркивать, что человек является общественным существом и что христианство — это религия не индивидуализма, а предельной открытости христиан друг другу. Объяснение этому мы находим в святоотеческой письменности, где проводится сопоставление Бога как Творца и человека как Его творения. Сопоставление строится на двух основополагающих богословских истинах: 1) Бог как Троичное бытие осуществляет Свою

2 Цит. по: Чурсанов С. А. Лицом к лицу: понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008. С. 177.

3 Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1963. С. 242–243.

жизнь во внутритроичном общении Отца, Сына и Святого Духа; 2) человек как носитель божественного образа вступает в общение со своим Творцом и с окружающими людьми, которые появились по той же причине: *Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему* (Быт. 2, 18). Таким образом, принцип общения лежит в основании человеческого бытия, а полное осуществление находит в Церкви, основанной Иисусом Христом, сказавшим: *...где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них* (Мф. 18, 20).

В церковной литературе нередко встречается определение Церкви как общества верующих. Однако это не даёт оснований для признания церковного общества идентичным обществу светскому. При наличии у них некоторых общих черт, о чём будет сказано ниже, оба объединения существенно отличаются друг от друга. Их главное отличие состоит в том, что церковному обществу, в отличие от светского, присуще онтологическое измерение. Иными словами, первое имеет глубокую сущностную основу, определить которую эмпирически или рационально невозможно. Церковь, согласно христианскому учению, — тело Христа. Членами этого тела являются христиане, хотя *порознь*, — как пишет апостол Павел, — *<они> один для другого члены* (Рим. 12, 5). *Ибо как тело одно, — продолжает апостол, — но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы и... свободные и все напоены одним Духом* (1 Кор. 12, 12–13). Естественно, что в таком теле разделений быть не должно, и все его члены обязаны «одинаково» заботиться друг о друге. *Посему, — заключает апостол Павел, — страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 Кор. 12, 25–26).

На первый взгляд, может показаться, что идеал межличностных отношений, начертанный апостолом Павлом, ничего необычного в себе не содержит и в принципе в любом человеческом сообществе вполне может быть достижим, хотя и ценой невероятных усилий, как, впрочем, и любой другой идеал. Само собой разумеется, что такое возможно в идеальном обществе. Однако на всём историческом пути человечества такого социального объединения никогда не существовало; о нём в своём «Городе солнца» грезил лишь итальянский философ Кампанелла. Подлинную причину отсутствия идеального сообщества видит лишь христианство. На неё, в частности, указал апостол Иоанн Богослов, сказав, что *весь мир лежит во зле* (1 Ин. 5, 19). Разрушить и победить царство зла человечеству было не под силу, поэтому-то и воплотился Сын

Божий — Второе Лицо Святой Троицы, чтобы помочь человеку преодолеть в себе злое начало. С этой же целью Христом была создана на земле и Церковь, с появлением которой для человека появилась возможность духовного возрождения, а для человеческого общества — возможность подлинного общения.

Однако «лежащий во зле» мир, как известно, воспринял новую религию крайне враждебно, что, с одной стороны, весьма усложнило становление христианской общины, а с другой — привело к тому, что условия существования Церкви, теснимой со всех сторон, не позволяли ей в масштабе всего человечества проявить свою подлинную открытость окружающему миру. Будучи гонимы, христиане были вынуждены скрываться в потаённых местах и осуществлять братолюбие и взаимопомощь как выражение христианской любви вдали от внешнего взора.

Но и с прекращением гонений на Церковь христиане не оказались в идеальных условиях, которые не создавали бы им никаких проблем для исполнения христианской миссии служения людям ради достижения в человеческом сообществе всеобщего братства и миролюбия.

Наконец, последние гонения на христиан, имевшие место в Советском Союзе и превзошедшие по жестокости гонения первые, в очередной раз нанесли Церкви непоправимый урон, от которого она не оправилась до сих пор.

Почему об этом приходится вспоминать сегодня? Дело в том, что в наше время в общественном сознании сформировалось довольно распространённое ошибочное представление о Церкви как о самозамкнутой общине, в которой христиане пребывают как бы в некоторой изоляции, избегая общения с окружающими людьми, ведущими другой образ жизни и имеющими другие мировоззренческие взгляды. Причём в отдельных общественных кругах, воспитанных в духе атеизма, за многие годы такое представление настолько укоренилось, что любой голос Церкви, обращённый к современному сообществу по злободневным проблемам текущей жизни, воспринимается чуть ли не как вмешательство Церкви в дела государства.

Но несмотря на неблагоприятные условия, в которых христианская Церковь пребывала довольно часто, и вопреки тем нестроениям, которые, к сожалению, имели место и в самой Церкви, последняя как *столп и утверждение Истины* (1 Тим. 3, 15) всегда оставалась верной Своему Основателю, сказавшему: *Создам Церковь Мою и врата ада не одолеют её* (Мф. 16, 18). Соответственно незыблемой остаётся и природа Церкви, в лоне которой как раз и происходит становление и возрождение личности.

Что сближает церковное и светское общества? Ответ на этот вопрос, как нетрудно заметить, содержится уже в самом наименовании этих объединений. Любое общество создаётся для общения, а это значит, что всем людям, независимо от их происхождения, воспитания, образования и т. п., общение не только присуще, но и необходимо. Это, как говорится, аксиома. Но когда мы начнём сопоставлять основания для межчеловеческого общения, то церковный и светский подходы к этой проблеме, хотя и не вступят в явное противоречие, однако обнаружат между собой существенные различия. Основную причину таких различий протоиерей Г. Флоровский усматривает в происхождении и природе «соединяющей силы», которая формирует и созидает то или иное общество. Эта сила в Церкви, замечает Флоровский, действует «изнутри», чем как раз и объясняется закрепившееся со времени основания Церкви наименование христиан «братством». «Братство, — пишет протоиерей Георгий, — слагается только из братьев. Самое соединение становится возможным только через взаимное братолюбие. Вступлению в Церковь должно предшествовать кафолическое (от греч. καθ' ὅλου — общение в единстве с целым. — М. И.) преобразование человеческой души, — во всяком случае, воля к такому преобразению, а исполняется оно уже в действительности общезжития, — иначе сказать, отречение и отказ от замкнутости и самодовления»<sup>4</sup>. «Братство», «побратимство», «братья и сестры» — все эти наименования, идущие от слов Самого Христа: *Ибо кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать* (Мф. 12, 50) — и дошедшие до наших дней, указывают на то, что «соединяющая сила» Церкви — это не коллективизм или солидарность, на которые обычно указывают как на главную силу, делающую то или иное светское сообщество единым. Понять различие между этими двумя силами, как отмечает митрополит Иоанн Зизиулас, довольно трудно. Однако без такого понимания мы не сможем определить принципиальное отличие, существующее между церковной и светской силами единения. Солидарность, по мысли митрополита Иоанна, появляется, как правило, там и тогда, где и когда у людей существуют сближающие их, хотя и различные взгляды, интересы, намерения и т. п. Если перечисленные поводы к объединению начинают ослабевать или пропадать вообще (их Зизиулас называет, используя терминологию прп. Максима Исповедника, «различиями» (διαφοραί), то последние перерастают в «разделения» (διαρρέσεις) — (термин также

4 Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 453.

принадлежит прп. Максиму Исповеднику. — М. И.). «На основании различия мы, — пишет митрополит Иоанн, — создаём клубы, организации... Когда различие становится разделением, общение оказывается не более чем поддержанием мирного сосуществования. Оно продолжается до тех пор, пока сохраняются общие интересы, и может легко перейти в конфликт и противоборство, когда эти интересы перестанут совпадать»<sup>5</sup>. Поскольку введённое прп. Максимом сопоставление двух вышеуказанных терминов поможет нам в понимании как природы личности, так и природы самой Церкви, приведём его полностью: «Διαφορά (различие) должно поддерживать, поскольку оно есть благо. Διαίρεσις (разделение) же является извращением διαφορά и представляет собой зло (разрядка моя. — М. И.)»<sup>6</sup>. Разделение как зло для христианина не требует особого комментария, поскольку ему известна природа зла, несущего в своей основе исключительно разрушительное начало. Что же касается «различия», то здесь для богословски мыслящего человека открывается неисчерпаемая глубина этого понятия, корнящегося в тайне Самой Пресвятой Троицы, антиномическое сопряжение в Которой Единицы и Троицы позволяет нам мыслить одновременно и Божественное Единство, и Троичное различие. Как носитель Божественного образа человек и сам совмещает в себе единство общечеловеческой природы и ипостасную (личностную) неповторимость (по терминологии Зизиуласа, «уникальность» или «инаковость») каждой отдельной личности. Эта особенность христианской антропологии — не абстрактная философия. Оно открывает и для секулярной социологии большие аксиологические перспективы. Когда Зизиулас заметил, «что тринитарному богословию есть что предложить <светской> социологии по... вопросу о человеке<sup>7</sup>, он несомненно был прав, потому что его наблюдения свидетельствуют, что и светская наука придаёт

5 Иоанн Зизиулас, митр. Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. М., 2012. С. 3.

6 Цит. в интерпретации: Иоанн Зизиулас, митр. Общение и инаковость. С. 3. Ср.: *Maximus Confessor. Epistulae* 12 // PG. 91. Col. 469A:12–B:6. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Письма*. СПб., 2007. С. 134–135; о космическом измерении проблемы смешения различия и разделения см.: *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica ad sanctissimum presbyterum Marinum* 20 // PG. 91. 249C. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения*. Афон; СПб., 2014. С. 453–454; о простоте: *Maximus Confessor. Ambiquorum liber de variis difficilibus locis sanctorum Dionysii et Gregorii* // PG. 91. 1400C. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы*. М., 2006. С. 366–367.

7 Цит. по: Чурсанов С. А. Лицом к лицу: понятие личности в православном богословии XX века. С. 177.

личности человека исключительно высокий статус. Но такой статус надо оправдать. Если же современная социология по-прежнему будет представлять человека лишь природным существом («человек — дитя природы»), как бы «удерживая» его в биологических рамках, то как она признаёт в нём владыку Вселенной (ср. Быт. 2, 28)?

Здесь нам могут возразить, указав на то, что пребывание человека в социуме, как полагают некоторые социологи, как раз и позволяет ему превзойти биологические характеристики и вырасти до высот подлинной личности. Ведь и сами христиане пребывание во взаимном общении, в общине церковной признают необходимым условием христианской жизни.

Попутно отметим, что взаимное признание Церковью и государством человека как существа социального — это одна из главных особенностей понимания личности, которая в наибольшей мере роднит церковное и светское сообщества. Учитывая эту особенность, некоторые известные российские социологи и педагоги были убеждены, что все здоровые и влиятельные силы страны должны объединять усилия в деле духовного, интеллектуального и культурного возрастания личности. Так, К. Д. Ушинский утверждал, что «государство, церковь, культура существуют для того, чтобы удовлетворить духовные потребности человека»<sup>8</sup>. (У К. Д. Ушинского имеются замечательные наблюдения и выводы относительно психологии религии и особенно психологии Евангелия, которые, как отмечает автор «Педагогической антропологии», современному психологу и социологу знать необходимо. Для Ушинского религия представляет собой своего рода «курс психологии», без которого «мы не можем объяснить себе общечеловеческой психологии, ее истин и ее заблуждений». Психологические воззрения религии, по Ушинскому, «обширнее и удачнее, чем воззрения “кабинетной” психологической теории... Великие психологические истины, — пишет автор, — скрывающиеся в Евангелии, распространялись вместе с евангельским учением, и этим только *фактическая* (курсив автора. — М. И.) наука может объяснить то умягчающее, гуманизирующее влияние евангельского учения, которое оно вносило с собой повсюду. Какая книга в мире представляет более глубокую психологию, более верное знание людей и какая книга в мире более читалась, слушалась, обдумывалась? Если же евангельская психология, более или менее глубоко понятая, сделалась общим достоянием всего христианского мира, то есть всего образованного европейского

мира, то каким же образом психолог может не знать этой психологии, может обойти её, ограничив свои познания теориями Гербарта, Бенеке или какого-нибудь другого кабинетного учёного?»<sup>9)</sup>

Однако социальная атмосфера при всей её значимости сама по себе ещё не делает человека личностью. Более существенным в этом процессе является то, что человек, согласно учению Церкви, вступает в общение, будучи носителем Божественного образа. Поскольку понятие личности непосредственно связано с понятием образа, необходимо дать хотя бы краткое описание того, как эта связь была осмыслена богословски.

Обсуждение антропологических проблем, продолжавшееся в Церкви многие столетия, привело к определению соотношений природы человека и его личности (греч. «ипостаси»). В результате большое разнообразие толкований образа Божьего в человеке было подведено, так сказать, под общий знаменатель, который показывал, что Божественный образ заключается не в каких-либо отдельных силах или способностях человеческой природы, а во всём человеке, и что личность не сводится только к природе человека и не составляет какую-либо её часть, а представляет собой эмпирически непостижимое начало, с предельной полнотой выражающее Божественный образ человека и делающее его существом личностным. Но личность сама по себе ещё не делает человека духовно совершенным. Она представляет собой некую данность, с помощью которой человек может и должен осуществить намеченную ему Богом заданность: *Будьте <станьте> совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). До тех пор, пока эта заданность не выполнена и человек поражен болезнью, называемой грехом, его образ и его личность находятся в схожем состоянии: «*Образ есмь неизреченная Твоя <Божественной> славы, — гласит церковное песнопение, — аще и язвы ношу прегрешений*»; а личность, не реализующая свою личность, опускается до состояния индивида или эгоиста.

Здесь мы наблюдаем, пожалуй, самое существенное расхождение между церковным и социальным пониманием личности. Хотя единого социального понимания личности, как отмечает епископ Каллист Диоклийский, как раз и не существует. Он пишет: «Как бы мы ни стремились определять личность, в современной психологии и социологии фактически не существует единого общепринятого определения; следует признать, что любое такое определение далеко от того, чтобы быть исчерпывающим... реальность <личности> не может быть

9 Ушинский К. Д. Собрание сочинений. Т. 9. М., 1950. С. 561.



просто разложена на составляющие и сведена к соответствующим научным данным. Реальный опыт бытия личности намного больше какого бы то ни было частного объяснения»<sup>10</sup>. По-видимому, единственным философом, который вознамерился решить эту проблему легко и просто, был К. Маркс, провозгласивший, что «сущность человека... есть совокупность всех общественных отношений»<sup>11</sup>, и утверждавший, что «личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями»<sup>12</sup>. На самом же деле представление о личности в идеологическом контексте неоднородно. Об этом можно судить по высказываниям современных социологов. Так, И. А. Гобозов в своей «Социальной философии» не скрывает, что человек для него — «это загадка природы и ошибка природы»<sup>13</sup>. Вместе с тем он начинает с полной уверенностью определять такие сложные понятия, как «индивид», «личность», «социальность», «сущностные силы человека», «общественные отношения» и т. п. В результате ранее упомянутая «неоднородность» обнаруживается даже у одного и того же автора. Так, Гобозов заключает: «Если человек — биосоциальное существо, то личность есть *только* (курсив мой. — М. И.) социальное существо»<sup>14</sup>. Такое заключение может привести читателя к ошибочному выводу о том, что у личности в процессе её становления отпадает необходимость в её биологической составляющей. Нельзя согласиться и с таким утверждением автора «Социальной философии»: «Чем выше уровень материального производства, тем мощнее духовное производство»<sup>15</sup>. При этом к «духовному производству» он относит «кино, театры, телевидение» и т. п., то есть то, что может служить (и то не всегда) лишь культурному и интеллектуальному воспитанию личности. Иными словами, современный социолог пытается решить проблему личности в гуманистическом контексте. И сам же приходит к выводу, что таким образом решить её не удаётся: «Постоянная гуманизация общественных порядков и институтов не уничтожает противоречий между обществом и человеком (разрядка моя. — М. И.)»<sup>16</sup>.

- 10 Пути просвещения и свидетели правды: личность, семья, общество. Киев, 2004. С. 136.
- 11 Цит. по: Ярошевский Т. М. Личность и общество: проблемы личности в современной философии — марксизм, экзистенциализм, структурализм, христианский персонализм. М., 1973. С. 49.
- 12 Там же. С. 9.
- 13 Гобозов И. А. Социальная философия. М., 2010. С. 208.
- 14 Там же. С. 210.
- 15 Там же. С. 297.
- 16 Там же. С. 226.

Попытаемся на проблему личности посмотреть через призму межличностного общения, понимание которого интуитивно присутствует в народном сознании. Едва ли кто будет возражать, что подлинную основу нравственно здорового общества подавляющее большинство видит во взаимном доверии, согласии и любви между людьми. Такой же основой эти категории являются и для христианства, так что в понимании этой проблемы и церковное, и светское общество совпадают. Но такое понимание, к великому сожалению, расходится с объективной реальностью человеческой жизни. Идеального социального объединения, как ранее было отмечено, никогда не существовало, чему препятствует лежащий во зле мир. Он-то и диктует ослабленному грехом человеку свои представления о жизни и правила этой жизни. Казалось бы, что может быть более возвышенным и даже священным в межличностном общении, чем любовь? Не та любовь, понятие о которой девальвировано, затёрто, обесценено в наш прагматический век, а та, которая позволила апостолу Иоанну провозгласить: *Бог есть Любовь* (1 Ин. 4, 16), а философу-мудрецу заменить декартовское «мыслью, следовательно, существую» на несравненно более глубокое изречение: «Люблю, следовательно, существую». И тем не менее в нашем несовершенном мире человеческих отношений присутствует не только понятие «священная любовь», но и «священная ненависть». Секулярная социология даже не замечает того, что словосочетание «священная ненависть» абсурдно, то есть ненависть, злоба и презрение к человеку не могут быть священными в принципе, ибо они антигуманны по своей сути. Само собой разумеется, что это замечание, сделанное здесь в качестве отступления от темы и нуждающееся в самостоятельном раскрытии, не имеет ничего общего с пресловутым «непротивлением злу насилием». Не следует думать, что христианство, признающее высокий онтологический и аксиологический статус личности, пассивно относится к злу, которое тот или иной человек совершает. Секулярной социологии вообще неизвестна та максима, которая существует в христианстве: люби всякого человека, но ненавидь зло, которое он делает. Так что ненависть ко злу, которое человек совершает, и ненависть к самому совершителю зла — это не одно и то же. В безрелигиозном сообществе такого различия фактически не существует, что значительно повышает градус враждебности в отношениях между людьми.

Понимание подлинной природы любви церковным и светским сообществами могло бы послужить существенной предпосылкой плодотворного взаимодействия между ними. Однако и здесь мы встречаемся

с очередной проблемой, порождённой силой традиционных убеждений, господствующих в секулярном общественном сознании. Теперь она сопряжена с пониманием уже самого общества. «Анализ определений понятия “общество”, — отмечает другой социолог М. Б. Глотов, — показывает, что каждое из этих определений в качестве основополагающей характеристики выделяет одну или несколько граней обществ как социальной системы, имплицитно опираясь на марксистское, позитивистское или неопозитивистское социологическое видение его»<sup>17</sup>. А это, по замечанию автора такого вывода, нередко «приводит в конечном итоге к социальному расслоению и социальным конфликтам»<sup>18</sup>. К чести М. Б. Глотова, с большим удовлетворением можно отметить, что углублённый подход его самого к общественным явлениям и стремление к объективному анализу взаимоотношений различных сообществ уже открывают перед ним возможности взаимодействия Церкви и светского общества. «Общество, — пишет он, — *испытывает* необходимость (курсив мой. — М. И.) в функционировании таких социальных институтов как государство и церковь, которые выступают органами установления социальной солидарности и достижения социального порядка. При этом государство обеспечивает социальную справедливость и порядок посредством политической власти, а церковь — духовной»<sup>19</sup>. В этой связи вспоминаются слова Христа: *Отдавайте кесарево — кесарю, а Божие — Богу* (Мф. 12, 17).

Ранее перечисленные проблемы, усугубляющие расхождения в понимании личности, общества, церкви, часто порождаются рядом других причин, вызванных субъективной оценкой различных явлений личной и общественной жизни. На этом фоне с особой силой выступает встречающееся в современной социологии представление о природе власти, которое буквально дезориентирует человека в объяснении им вышеуказанных понятий. В «Социальной философии» И. А. Гобозова такой человек встретит пассаж следующего содержания: «Склонность властвовать над себе подобными... приносит о г р о м н о е м о р а л ь н о е у д о в л е т в о р е н и е (разрядка моя. — М. И.)»<sup>20</sup> «В сущности все н о р м а л ь н ы е л ю д и (разрядка моя. — М. И.) от природы имеют склонность властвовать над себе подобными»<sup>21</sup>. При этом автор «Социальной

17 Глотов М. Б. Социология. М., 2013. С. 117.

18 Там же. С. 130.

19 Там же.

20 Гобозов И. А. Социальная философия. С. 229.

21 Там же.

философии» уточняет: «Политическая власть, как любая власть (разрядка моя. — М. И.), предполагает насилие и принуждение»<sup>22</sup>. Они-то и порождают те противоречия между обществом и личностью, о которых сам Гобзов ранее как раз и сокрушался.

Поскольку такое понимание природы власти секулярной социологией существенным образом сказывается на формировании личностно-общественных отношений, полагаем, что его необходимо хотя бы кратко сравнить с церковным пониманием этого феномена, тем более что последнее, имея неоспоримые преимущества, очевидным образом могло бы внести как теоретический, так и практический вклад в оздоровление социальной атмосферы и формирование человеческой личности.

Русский богослов протоиерей Николай Афанасьев одну из своих работ закончил главой с необычным названием — «Власть любви». Необычность такого заголовка очевидна, поскольку власть в светском сообществе часто ассоциируется, по Гобзову, с господством, насилием и принуждением. Афанасьев же в отмеченной главе в своих рассуждениях о власти руководствуется совсем иными принципами, поскольку в основу своих умозаключений полагает слова Самого Основателя христианства: *Князья народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими, но между вами да не будет так; а кто хочет быть между вами большим, да будет всем слугою* (Мф. 20, 25–26). «Власть человека над человеком, — пишет в этой связи Афанасьев, — всегда сомнительная, а потому в любой момент может показаться подозрительной»<sup>23</sup>. Знаменитый богослов и философ епископ Гиппонский Августин «отлично это понимал, когда утверждал, что человек может властвовать только над животными, а не над людьми»<sup>24</sup>. Слова Христа о власти и господстве не означают, что в Церкви не должно быть никакой власти. «Отсутствие власти <в Церкви>, — как отмечает Афанасьев, — свидетельствовало бы об отсутствии строя и порядка»<sup>25</sup>. Власть в Церкви, несомненно, существует. Но она должна проявляться не в господстве одних лиц над другими, а в жертвенном служении друг другу, примером чего являлось служение Христа, выраженное в его кенотической (жертвенной) любви. *Сын Человеческий <Христос> не для того пришёл, чтобы Ему служили, но чтобы <Самому> послужить и отдать душу Свою*

22 Гобзов И. А. Социальная философия. С. 231.

23 Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 297.

24 Там же.

25 Там же. С. 299.

для искупления многих (Мф. 10, 45). Власть любви как жертвенная отдача себя другим была продолжена последователями Христа. *Во всём являем себя как служители Божии, — пишет апостол Павел, — в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах..., в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви* (2 Кор. 6, 4–6). Такая власть «не только не вызывает разделения в Церкви, но всех объединяет в любви. Она не господствует через страх и принуждение»<sup>26</sup>. Она является одной из главных предпосылок той открытости в общественных отношениях, без которых здоровое общество представить невозможно. Именно благодаря ей, в таком обществе происходит, по выражению протоиерея Г. Флоровского, «расширение личности, включение многих и “чужих” “я” в свое внутреннее “я”, обретение множества в самом себе... В этом и заключается подлинная тайна Церкви... *Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут* (Ин. 17, 21–23)»<sup>27</sup>. Продолжая размышлять о личности, протоиерей Георгий замечает: «Отвержение и отречение от своего собственного “я” отнюдь не означает, что личность должна исчезнуть, раствориться среди “множества”. Кафоличность <Церкви> — это вовсе не корпоративность или коллективизм. Напротив, *самоотречение расширяет нашу личность; в самоотречении мы вводим множество внутрь себя; мы объедем многих своим собственным “я”*. В этом и заключается подобие Божественному Единству Святой Троицы (курсив автора. — М. И.)... В церковном “преображении” личность получает силу и возможность выразить жизнь и сознание целого»<sup>28</sup>. В этом процессе чрезвычайно важное значение имеет взаимная молитва, «составляя, по выражению С. С. Хоружего, особый церковный способ общения, своего рода систему коммуникаций, пронизывающую всю ткань, всё тело Церкви». При этом Хоружий, используя «метафору кровообращения», цитирует А. С. Хомякова: «Молитва всех о каждом и каждого о всех... есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви; она — её жизнь и выражение её жизни...»<sup>29</sup>.

Среди русских религиозных мыслителей большое внимание богословско-философскому постижению личности уделял Николай Бердяев. И хотя в этом процессе он продвигался путем проб и ошибок, некоторые его прозрения приближались, а иногда и полностью совпадали

26 Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. С. 303.

27 Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 454.

28 Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 146–147.

29 Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 156.

с церковным измерением личности. Бердяев строит рассуждения о личности на противопоставлении: индивидуум — личность, определяя при этом положение последней в социуме. Он пишет: «Индивидуум не имеет самостоятельного, независимого от рода и общества существования. Индивидуум сам по себе вполне родовое и социальное существо, лишь элемент, часть, определяемая соотношением с целым. Совсем другое означает личность. Личность есть категория духовная и религиозная. Личность говорит о принадлежности человека не только к порядку природному и социальному, но и к иному измерению бытия, к миру духовному. Личность есть образ бытия высшего, чем всё природное и социальное. Мы увидим, что она не может быть частью чего-либо. Общество имеет тенденцию рассматривать личность как подчинённого ему индивидуума, как своё создание. С социологической точки зрения личность есть часть общества и очень малая часть... На почве социологической личность не может противопоставлять себя обществу и не может за себя бороться... Личность реализует себя в социальной и космической жизни, но она может это делать только потому, что в ней есть независимое от природы и общества начало... Личность есть целое, она тотальна, интегральна, несёт в себе универсальное и не может быть частью какого-либо целого... Существование человеческой личности в мире говорит о том, что мир не самодостаточен, что неизбежно трансцендирование мира, завершение его не в нём самом, а в Боге, в сверхмирном бытии... Личность есть прорыв в природном мире; она необъяснима из него»<sup>30</sup>.

Заканчивая статью, можно вспомнить слова митрополита Иоанна Зизиуласа о большом значении, какое придаётся «личности в социологии», и о том, что «уважение к личностной идентичности человека является, возможно, важнейшим идеалом нашего времени»<sup>31</sup>. Эти слова, казалось бы, должны вселять надежду на полезное взаимодействие богословских и светских наук в изучении человеческой личности. Однако секулярное сознание, «похоже, не признаёт, — с сожалением отмечает митрополит Иоанн, — что исторически, а также экзистенциально концепция личности неразрывно связана с богословием. <Это> в чистом виде продукт святоотеческой мысли. Без неё глубочайшее значение личности не может быть ни понято, ни обосновано»<sup>32</sup>.

30 Бердяев Н. А. Персонализм и марксизм // Путь. 1935. № 48. Июль — Сентябрь. С. 4–5.

31 Иоанн Зизиулас, митр. Личность и бытие // Богословский сборник. 2002. Вып. 10. С. 22.

32 Там же.

### Источники

- Maximus Confessor. Ambiquorum liber de variis difficilibus locis sanctorum Dionysii et Gregorii* // PG. Т. 91. Col. 1031–1418.
- Maximus Confessor. Epistulae* // PG. Т. 91. Col. 362–650.
- Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica ad sanctissimum presbyterum Marinum* // PG. Т. 91. Col. 9–287.
- Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. Св. гора Афон; СПб.: Изд. РХГА, 2014 (Византийская философия, т. 15. Σμάραγδος Φιλοκαλίας).
- Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. и прим. архим. Нектария. М.: Институт теологии, философии и истории св. Фомы, 2006.
- Максим Исповедник, прп.* Письма / пер. Е. Начинкина. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета; Русская Христианская гуманитарная академия, 2007 (Византийская философия, т. 2. Σμάραγδος Φιλοκαλίας).

### Литература

- Афанасьев Н., прот.* Церковь Духа Святого. Париж: УМСА-Press, 1971.
- Бердяев Н. А.* Персонализм и марксизм // Путь. 1935. № 48. Июль — Сентябрь. С. 3–19.
- Глотов М. Б.* Социология: учебник для студентов учреждений высшего профессионального образования. М.: Академия, 2013.
- Гобозов И. А.* Социальная философия. М.: Академический проект, 2010.
- Иоанн Зизиулас, митр.* Личность и бытие // Богословский сборник. 2002. Вып. 10. С. 22–50.
- Иоанн Зизиулас, митр.* Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. М.: ББИ, 2012.
- Ожегов С. И.* Словарь русского языка: около 53000 слов. М.: ГИС, 1963.
- Пути просвещения и свидетели правды: личность, семья, общество / сост. К. Б. Сигов. Киев: Дух і літера, 2004.
- Ушинский К. Д.* Собрание сочинений. Т. 3. М.; Л.: Академия педагогических наук РСФСР, 1948; Т. 9. М.: АПН РСФСР, 1950.
- Флоровский Г. В.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000.
- Флоровский Г., прот.* Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002.
- Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005.
- Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2008.
- Ярошевский Т. М.* Личность и общество: проблемы личности в современной философии — марксизм, экзистенциализм, структурализм, христианский персонализм. М.: Прогресс, 1973.

## The Church and Social Dimension of the Personality

**Mikhail S. Ivanov**

Doctor of Theology

Honored Professor at the Department of Theology  
at the Moscow Theological Academy

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

mashburo-mda@yandex.ru

**For citation:** Ivanov, Mikhail S. "The Church and Social Dimension of the Personality". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 48–65 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.003

**Abstract.** The reason for writing this article was the growing scientific interest in the human person observed recently. Since one of the main conditions for the formation of a personality is its stay in communication, the article examines the conditions and possibilities of such communication in the church community and in secular society. At the same time, the author analyzes the characteristic features of both social structures, the peculiarities of the ecclesiastical and secular understanding of the individual and the possibility of interaction between the church and society in solving the problems of educating a true personality.

**Keywords:** Personality, Individual, Society, Community, Sociality, Communication, Love, Sacrifice, Power.

## References

- Afanasyev N. (1971) *Tserkov' Dukha Svyatogo [Church of the Holy Spirit]*. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Berdyaev N. A. (1935) "Personalism and Marxism". *Journal «Put'»*. The Organ of Russian Religious Thought, no. 48. Paris, July — September, pp. 3–19 (in Russian).
- Chursanov S. A. (2008) *Litsom k litsu: ponyatiye lichnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka [Face to Face: The Concept of Personality in 20th Century Orthodox Theology]*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University (in Russian).
- Florovskiy G. V. (2000) *Izbrannyye bogoslovskie stat'i [Selected Theological Articles]*. Moscow: Probel (in Russian).
- Florovskiy G. (2002) *Vera i kul'tura [Faith and Culture]*. Saint Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Institute (in Russian).
- Glotov M. B. (2013) *Sotsiologiya [Sociology: A Textbook for Students of Institutions of Higher Professional Education]*. Moscow: Academy (in Russian).
- Gobozov I. A. (2010) *Sotsial'naya filosofiya [Social Philosophy]*. Moscow: Academic Project (in Russian).
- John Zizioulas, Met. (2002) "Lichnostnost' i bytiye" ["Personality and Being"]. *Theological collection*, vol. 10, pp. 22–50 (in Russian).
- John Zizioulas, Met. (2012) *Obshcheniye i inakovost': novyye ocherki o lichnosti i Tserkvi [Communication and Otherness: New Essays on Personality and the Church]*. Moscow: Publishing House of St. Andrew's Biblical Theological Institute (in Russian).



- Khoruzhiy S. S. (2005) *Opyty iz russkoy dukhovnoy traditsii* [*Experiments from the Russian Spiritual Tradition*]. Moscow: Parade (in Russian).
- Ozhegov S. I. (1963) *Dictionary of the Russian Language: about 53,000 Words*. Moscow: GIS (in Russian).
- Sigov K. B. (ed.) (2004) *Puti prosveshcheniya i svideteli pravdy: lichnost', sem'ya, obshchestvo* [*Ways of Enlightenment and Witnesses of the Truth: Personality, Family, Society*]. Kiev: Spirit and Litera (in Russian).
- Yaroshevskiy T. M. (1973) *Lichnost' i obshchestvo: problemy lichnosti v sovremennoy filosofii — marksizm, ekzistentsializm, strukturalizm, khristianskiy personalizm* [*Personality and Society: Personality Problems in Modern Philosophy — Marxism, Existentialism, Structuralism, Christian Personalism*]. Moscow: Progress (in Russian).

# ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНА: ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ И ТРИ ПУТИ РАЗВИТИЯ

Александр Александрович Солонченко

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

**Для цитирования:** Солонченко А. А. Православная мысль в условиях постмодерна: философский контекст и три пути развития // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 66–84. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.004

## Аннотация

УДК 2-11

В статье проводится анализ философского контекста развития православной постмодернистской мысли. Автор даёт краткое описание онтологии, антропологии и гносеологии постмодерна и таких идей как «смерть Бога», «смерть субъекта», «смерть истины», «конец метафизики» и др. Далее автор описывает основные черты концепций православных мыслителей-постмодернистов — Д. Харта, митрополита Иоанна Зизиуласа и Дж. Мануссакиса и выявляет их связь с идеями философии постмодерна. Автор приходит к выводу, что Д. Харт в своей теозстетике находит возможность выразить христианское учение о Боге в условиях «смерти Бога» и в противовес постмодернистской онтологии, в которой бытие понимается как хаос и насилие, формулирует «мирную онтологию», где бытие есть красота и дар. Митрополит Иоанна Зизиулас формулирует христианское учение о человеке с помощью концепта «Другой» и с учетом идеи «смерти субъекта». Дж. Мануссакис создаёт теорию мистического сенсуализма, с помощью которого он находит возможность говорить о Боге и богопознании в условиях «смерти истины» и «конца метафизики». Автор подчеркивает, что ни одна из описанных концепций не претендует на то, чтобы заменить собой святоотеческое богословие. Перед ними стоят иные задачи: актуализировать христианство в современной философии, выразить христианские истины на языке и с учетом мировоззренческих установок современного западного общества.

**Ключевые слова:** постмодерн, постмодернизм, Харт, Зизиулас, Мануссакис, теозстетика, богословие общения, мистический сенсуализм, православное богословие.

## Введение

Во второй половине XX столетия в мировоззрении западного общества произошли глобальные изменения. Эти изменения нашли выражение во всех сферах западной культуры: в политике, философии, искусстве, науке и др. Это новое состояние современной культуры называют постмодерном<sup>1</sup>.

Наступление постмодерна — новой постсекулярной мировоззренческой парадигмы западного общества — привело к появлению новых вызовов Церкви. Появилась необходимость выразить христианское учение на языке новой парадигмы,<sup>2</sup> а также дать христианскую оценку как фундаментальным основам этого мировоззрения вообще, так и возникающим на этих основаниях новым социальным, политическим, этическим, антропологическим и другим явлениям современного общества в частности.

В связи с этим в последние десятилетия появился ряд христианских мыслителей, которые пытаются ответить на эти вызовы и интерпретировать христианское учение с учётом особенностей новой мировоззренческой парадигмы. В этом русле работают и православные теологи: Д. Харт, митрополит Иоанн Зизиулас, Дж. Мануссакис, А. Папаниколау, П. Калаицидис, С. С. Хоружий, А. С. Филоненко, О. Б. Давыдов и др.

Данная статья не претендует на исчерпывающее описание особенностей развития православной мысли в условиях постмодерна. Для этого потребовалось бы исследование совсем другого масштаба. Здесь будет выявлен философский контекст формирования православной постмодернистской теологии<sup>3</sup>, и на примере концепций Д. Харта, митрополита Иоанна Зизиуласа и Дж. Мануссакиса представлены варианты развития православной мысли в этом контексте.

- 1 *Грицанов А. А.* Постмодерн // Новейший философский словарь. Постмодернизм. М.; Минск, 2007. С. 425.
- 2 Когда представители Церкви вступают в диалог с «внешними», они «приспосабливают» язык к мышлению своих оппонентов. Этот принцип был озвучен на IV Вселенском Соборе: «А кто ратует против приучившихся худо мыслить, тот приспособляет язык к мышлению врагов, стараясь худо высказываемое ими разрешить доводами истины» (см.: Речь святого (Вселенского Халкидонского) Собора к благочестивейшему и христолюбивому императору Маркиану // Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. IV. С. 163).
- 3 Словосочетание «православная постмодернистская теология» используется здесь не для утверждения православности тех концепций, о которых идёт речь, но для того, чтобы указать на формальную принадлежность её авторов к православной Церкви.

## 1. Философский контекст формирования православной постмодернистской мысли

Парадигма «постмодерн» получает интеллектуально-философское оформление и теоретическое обоснование в постмодернизме. Православная постмодернистская теология формируется в диалоге с постмодернизмом, поэтому здесь уместно дать описание основных философских идей этого направления философии.

Постмодернизм по своей природе противится всякой систематизации и членению философского знания на отдельные сферы. Однако для удобства описания мы вычленим в постмодернизме онтологию, антропологию и гносеологию и наметим их центральные идеи.

Парадигмообразующей<sup>4</sup>, определяющей сознание общества постмодерна<sup>5</sup> является идея «смерти Бога». Эта идея была громогласно провозглашена Ф. Ницше<sup>6</sup>, но он не был одинок в этом мнении. Эту же мысль высказывали Жан Поль, Г. Гегель, Г. Гейне<sup>7</sup>. М. Хайдеггер замечает: «Смерть Бога — не метафора, но факт, свершившийся в западном сознании XX в.»<sup>8</sup> и добавляет, что эти слова не являются «мнением атеиста»,<sup>9</sup> «слова “Бог мёртв” не имеют ничего общего с мнениями “неверующих”»<sup>10</sup>. В то же время смерть Бога, о которой возвестил Ф. Ницше, не имеет ничего общего с крестной смертью Христа на Голгофе.

Но тогда что означают эти слова? «Смерть Бога» — это упразднение в западной философии самой идеи о Высшем Существо<sup>11</sup>. М. Хайдеггер поясняет: «Слова “Бог мёртв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не дарует уже жизни. Пришёл конец метафизике — для Ф. Ницше — это вся западная философия, понятая как платонизм. Свою же собственную философию Ф. Ницше понимает

4 Разумовский Д. А. Теология в эпоху постмодерна, или Постмодерн в эпоху теологии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/361826.html>.

5 Ростова Н. Н. Идея смерти Бога с точки зрения антропологии // Философская антропология. 2016. Т. 2. № 1. С. 222.

6 В 1882 г. в своей книге «Весёлая наука» Ницше написал: «*Мы его убили — вы и я! Мы все его убийцы!*» И далее: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!» (Ницше Ф. *Весёлая наука*. Харьков, 2010. С. 165). Он ещё не раз повторяет это утверждение (см., например: Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*. М., 2004. С. 9).

7 Ростова Н. Н. Идея смерти Бога с точки зрения антропологии. С. 224.

8 Ростова Н. Н. Феномен смерти Бога в современной культуре с точки зрения философской антропологии // Философия хозяйства. 2015. № 3. С. 124.

9 Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мёртв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 145.

10 Там же. С. 148.

11 Ростова Н. Н. Идея смерти Бога с точки зрения антропологии. С. 222.

как движение против метафизики — для него это значит против платонизма»<sup>12</sup>. Своими словами Ф. Ницше «разрушает моральные основы Бога метафизики», понимаемого как «Абсолют, гарант истины и Творец ценностей»<sup>13</sup>. Этими словами Ф. Ницше провозглашает «смерть любых абсолютных истин, в том числе и абсолютных истин науки и философии»<sup>14</sup>.

Мыслители так называемого «теологического поворота» трактуют слова Ф. Ницше о смерти Бога следующим образом. Ф. Ницше говорит не о смерти Бога Авраама, Исаака и Иакова, а о смерти «Бога метафизиков и моралистов»<sup>15</sup>. То есть умирает не живой Бог религии, а философский конструкт, бог «causa sui» Р. Декарта, «достаточное основание существования универсума» Г. Лейбница, безликая Субстанция Б. Спинозы, самосозерцающий бог И. Фихте, осознающий своё «тёмное бессознательное начало» бог Ф. Шеллинга и т. п. Но бог философов был основой их метафизики, поэтому вместе с таким богом умирает метафизика. Но это ещё не все последствия. Н. Н. Ростова пишет: «Смерть Бога знаменует смерть человека. Почему? Потому что идея Бога предполагает замысел о человеке и его сущности. Без Бога человек лишается сущности»<sup>16</sup>. Таким образом, идеи «смерти Бога», «конца метафизики» и «смерти человека» — это идеи взаимосвязанные.

Следствие идеи «смерти Бога» — необходимость построения новой онтологии, антропологии<sup>17</sup> и гносеологии. Это и попытались сделать философы-постмодернисты. Эта идея, развитая М. Хайдеггером, легла в основу преобладающих дискурсов постмодернистской мысли Жюлья Делёза, Мишеля Фуко, Жана-Франсуа Лиотара, Жака Деррида<sup>18</sup>, Жоржа Батая<sup>19</sup> и др.

Постмодернистская онтология после «смерти Бога» выстраивается следующим образом. Если в модерне бытие понимается как реальность (от латинского *res* — «вещь»; *realis* — «вещность», «вещественность»), то постмодерн «начинает с того, что пытается отменить саму категорию

12 Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мёртв». С. 147.

13 Коначева С. А. Хайдеггер и философская теология XX века: дис. докт. филос. наук: 09.00.03. М., 2010. С. 101.

14 Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82). С. 28.

15 Харт К. Постмодернизм / пер. с англ. М., 2006. С. 56.

16 Ростова Н. Н. Феномен смерти Бога в современной культуре с точки зрения философской антропологии. С. 140.

17 Ростова Н. Н. Идея смерти Бога с точки зрения антропологии. С. 239.

18 Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М., 2010. С. 54.

19 Евстропов М. Н. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. Томск, 2012. С. 72.

реальности»<sup>20</sup>. Взамен реальности предлагается «хаокосмос», «симулякр-косфера» и тому подобные понятия»<sup>21</sup>. Хаокосмос или хаосмос — это бытие-наличие, в котором наблюдается «имманентное тождество космоса и хаоса»<sup>22</sup>. С. Чукин пишет: объективный смысл и гармония бытия — это пережитки модерна. В постмодерне «онтологией мира является хаос»<sup>23</sup>. Ему вторит М. Р. Торбург: «Мир воспринимается постмодернистами как хаос, в котором отсутствуют критерии ценностной и смысловой ориентации»<sup>24</sup>. Если М. Р. Торбург говорит, что в постмодерне действительное заменяется иллюзией<sup>25</sup>, то Ж. Бодрийяр делает ещё менее утешительное заключение: иллюзия может существовать только там, где есть реальность, бытие иллюзии относительно, оно определяется, а значит, и существует в соотношении с реальностью. В постмодерне «иллюзия больше невозможна, потому что больше невозможна реальность»<sup>26</sup>.

Игра сознания становится реальностью, а реальность — игрой сознания. К. Харт пишет: для постмодерниста «нет реальности, независимой от сознания»<sup>27</sup>. С ним соглашается Дж. Ваттимо: реальность больше не считается чем-то объективным и непреложным<sup>28</sup>. Больше нет границы между реальным и воображаемым<sup>29</sup>.

Постмодернистская антропология объявляет «смерть субъекта». Эта идея является главным кредо<sup>30</sup>, одной из центральных установок, презумпцией<sup>31</sup> и наиболее важным принципом<sup>32</sup> парадигмы постмодер-

20 Чукин С. Г. Проблема справедливости в философском дискурсе постмодерна: дис. докт. филос. наук: 09.00.03, 09.00.11. СПб., 2000. С. 134.

21 Там же.

22 Грицанов А. А. Хаос // Новейший философский словарь. Постмодернизм. С. 712.

23 Чукин С. Г. Проблема справедливости в философском дискурсе постмодерна. С. 135.

24 Торбург М. Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: дис. канд. филос. наук: 09.00.13. М., 2002. С. 38.

25 Там же.

26 Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М., 2015. С. 31.

27 Харт К. Постмодернизм. С. 49.

28 Ветров В. В. Дискуссия о модерне и постмодерне в западной философии второй половины XX — начала XXI веков: дис. канд. филос. наук: 09.00.03. Тверь, 2004. С. 53.

29 Там же. С. 55.

30 Бессонова Ю. Б. Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей). С. 19.

31 Сербул А. А. «Смерть субъекта»: философско-культурологический анализ проблемы субъекта в постмодернистском дискурсе // Веснік Палескага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя грамадскіх і гуманітарных навук. 2011. № 2. С. 51.

32 Жукова О. И. Некоторые аспекты проблемы самости человека в философии постмодерна // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2010. № 1. С. 36.

на. В относительно разработанном виде эту тему можно обнаружить уже у предтечи постмодернизма — Ф. Ницше. У него идея «смерти человека» напрямую связана с идеей «смерти Бога»<sup>33</sup>. М. Фуко пишет об этом: «Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы»<sup>34</sup>. При этом именно «смерть Бога» приводит к «смерти субъекта»<sup>35</sup>. Ведь «без Бога человек лишается сущности»<sup>36</sup>. Бог в философии модерна является метафизическим «гарантом» самостной идентичности и цельности человека<sup>37</sup>, поэтому «смерть Бога» неминуемо ведёт к «смерти субъекта».

Помимо Ф. Ницше, на развитие идеи «смерти субъекта» повлияли и другие мыслители и философские течения. М. Р. Торбург указывает на три основных течения: марксизм, фрейдизм и структурализм<sup>38</sup>. Марксизм говорит о зависимости субъекта от общественно-политических условий существования: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»<sup>39</sup>. Во фрейдизме появляется концепция фрагментарности субъекта, которая отталкивается от представления о внутреннем мире человека как о структуре, которая состоит из «Я», «бессознательного» и «Супер-эго». «Я», с точки зрения Фрейда, является полем битвы импульсов, идущих от биологического по своей природе бессознательного, с осуществляющим цензуру Супер-эго»<sup>40</sup>. Развивая эту мысль, постмодернисты говорят, что если поведение человека зависит от бессознательного, которое бесструктурно и хаотично, то «Я» человека никогда не может

33 Фуко М. Слова и вещи. С. 402.

34 Там же. С. 403.

35 Бессонова Ю. Б. Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей): дис. канд. филос. наук: 09.00.11, 09.00.03. М., 2002. С. 19. Не все исследователи согласны с этим утверждением. Например, А. В. Дьяков пишет: «Смерть Бога наступила вследствие смерти человека» (см.: Дьяков А. В. Философия постструктурализма во Франции. Нью-Йорк, 2008. С. 78). Для данного исследования не так важно какая из этих идей появилась раньше. Важно то, что идея «смерти Бога» и «смерти субъекта» взаимосвязаны.

36 Ростова Н. Н. Феномен смерти Бога в современной культуре с точки зрения философской антропологии. С. 140.

37 Жукова О. И. Некоторые аспекты проблемы самости человека в философии постмодерна // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2010. № 1. С. 38.

38 Торбург М. Р. Проблемы религии в постмодернистской философии. С. 42.

39 Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. М., 1959. С. 7.

40 Торбург М. Р. Проблемы религии в постмодернистской философии. С. 42.

быть определенно и стабильно<sup>41</sup>. Сознание, по З. Фрейду, есть «продукт времени и случая»<sup>42</sup>.

Структурализм переключает внимание с изучения элементов структуры на связи между ними, а понимание человека изменяется от атомарного к структурному<sup>43</sup>. От структурализма концепция «смерти субъекта» наследует отношение к человеку как к абсолютно детерминированному различными структурами,<sup>44</sup> в том числе и языком. В этом смысле идеи так называемого лингвистического поворота, поставившего в центр философии язык, вносят свою лепту в образование концепции «смерти субъекта». По выражению М. Хайдеггера, «язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек»<sup>45</sup>. Субъект, как носитель самосознания, «вписан в язык»<sup>46</sup>. Выходит, что субъект «напрямую зависит от языковых форм», «язык становится клеткой, из которой невозможно вырваться», а его жизнь отождествляется с одним или несколькими нарративами<sup>47</sup>.

Таким образом, человек больше не понимается как субъект, как завершённая, целостная сущность, как носитель автономного, независимого сознания, самости. Теперь это нечто длящееся, незавершённое, децентрированное, фрагментированное. Человек постмодерна пытается выработать новое отношение к себе, найти, осуществить, идентифицировать себя. По мысли многих философов постмодерна, «“фрагментарный человек” может быть собран только посредством концепта “Другой”». <sup>48</sup> Только вступая в коммуникацию с Другим, человек постмодерна может «обрести себя», поэтому в рамках этой парадигмы Другой, как философское понятие, обретает «статус основополагающего»<sup>49</sup>, становится «центральным понятием»<sup>50</sup>.

41 *Торбург М. Р.* Проблемы религии в постмодернистской философии. С. 42.

42 *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М., 1996. С. 55.

43 *Сербул А. А.* «Смерть субъекта»: философско-культурологический анализ проблемы субъекта в постмодернистском дискурсе // *Веснік Палескага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя грамадскіх і гуманітарных навук.* 2011. № 2. С. 51.

44 Там же. С. 52.

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

46 *Деррида Ж.* Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля) / пер. С. Г. Кашиной и Н. В. Сулова. СПб., 1999. С. 187.

47 *Жукова О. И.* Раскол самости личности в философии постмодерна // *Вестник КемГУ. Серия: Философия.* 2008. № 1. С. 94.

48 *Грицанов А. А.* Другой // *Новейший философский словарь. Постмодернизм.* С. 158.

49 Там же. С. 157.

50 *Бессонова Ю. Б.* Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей). С. 22.



Открытие детерминированности сознания человека со стороны его бессознательного (фрейдизм), социальных структур (структурализм), языка (Ж. Лакан и др.) привело к пониманию того, что знания и истина, как и рождающее их сознание, детерминированы внутренним и внешним миром. А так как и внутренний мир человека, и внешняя действительность изменчивы, то и знания, и истина изменчивы, не являются автономными, независимыми, абсолютными: «Знания не являются точными, зеркальными репрезентантами вещей, а имеют контекстуально обусловленное содержание и форму»<sup>51</sup>.

Вот почему постмодернистская гносеология в чистом виде начинается с провозглашения «смерти рациональной истины». «Истины нет, есть только её различные версии»<sup>52</sup>. Важнейшими чертами гносеологии постмодерна становятся плюрализм и релятивизм. Автономный и объективный разум модерна для постмодерна «есть — в своих последних основаниях — миф, и ничего больше»<sup>53</sup>. Значит, мифом являются и его плоды. Отсюда исходит негативный пафос к любым попыткам рационального обоснования явлений действительности и культуры, появляется недоверие к метанарративам<sup>54</sup> как рациональным (а значит мифическим) объяснительным схемам и обобщающим теориям. Отвержение метанарративов приводит к появлению идеи «конца метафизики»<sup>55</sup>, ведь метафизика воспринимается как одна из версий метанарратива.

После признания разума/сознания мифом и утраты легитимности рационального познания, мыслители постмодерна ищут иные способы познания. Так, например, Ж. Делёз, М. Мерло-Понти и другие философы разрабатывают теории познания в контексте «событийности» и «телесности». Эти теории основываются на дорефлексивном опыте действительности и на рассмотрении событий вне контекста причинно-следственных связей и предзаданности смысла.

Итак, важнейшими характеристиками философии постмодерна можно назвать идеи «смерти Бога», «смерти субъекта», «смерти рациональной истины» и притекающие из них недоверие к метанарративам и «конец метафизики».

51 Чукин С. Г. Проблема справедливости в философском дискурсе постмодерна. С. 98.

52 Воробьёва Л. П. Модернизм и постмодернизм в эволюции массовой культуры: философский анализ: дис. канд. филос. наук: 09.00.13. Ставрополь, 2006. С. 105.

53 Кырлежев А. Пост-секулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 106.

54 Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб., 2014. С. 10.

55 Лиотару удалось обосновать «сущностную связь постмодернизма», понимаемого как конец метанарративов, с кризисом (концом) метафизики. См.: Ветров В. В. Дискуссия о модерне и постмодерне в западной философии второй половины XX — начала XXI веков. С. 45.

Вступая в диалог с обществом, православные мыслители не обязаны соглашаться с его мировоззренческими установками. Однако обращаться к этому обществу они должны с учетом этих установок. В условиях постмодерна православная мысль может обрести разные формы: Д. Харт развивает теоэстетику, митрополит Иоанн Зизиулас — богословие общения, а Дж. Мануссакис — мистический сенсуализм.

## 2. Три пути развития православной мысли в условиях постмодерна

Д. Харт развивает свою теоэстетику как ответ на постмодернистскую онтологию. Он считает, что нужно научиться говорить о Боге в условиях «смерти Бога». При этом нужно ниспровергнуть постмодернизм, как неонищезанство, на его же поле — в сфере «риторики, аргументации и эстетической оценки»<sup>56</sup>.

Д. Харт вслед за Дж. Милбанком расценивает постмодернистскую онтологию как онтологию насилия, в которой бытие понимается как хаос, а различие как конфликт. Такой онтологии он противопоставляет свою «мирную онтологию», в которой бытие есть дар, благо, мир и порядок, а различие — выражение любви.

Бытие есть божественный дар, в котором Бог являет Себя таким, каков Он есть. Мир есть «акт самораскрытия» Божественного бытия в тварном бытии,<sup>57</sup> конечное зеркало, отображающее бесконечное бытие<sup>58</sup>, поэтому ядром «мирной онтологии» является учение о Боге.

Учение о Боге Д. Харт раскрывает на основании аналогического метода, который он заимствует у Э. Пшивары и Г. У. фон Бальтазара. Как и названные мыслители, свои размышления о Боге Д. Харт начинает с утверждения о непознаваемости и неопишуемости Бога. Любые наши знания и описания Бога ограничены и условны. С другой стороны, Бог в творении и в Откровении открывает Себя, являет Себя таким, какой Он есть. Следовательно, хоть наши знания и описания Бога ограничены и условны, но все же истинны. Эта двойственность в деле познания Бога предполагает, что единственно верным разговором о Боге может быть речь, использующая аналогию, ведь только аналогия сохраняет

56 *Hart D.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 143.

57 *Hart D. B.* The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis // *Modern Theology*. 2002. № 18/4. P. 547.

58 *Ibid.* P. 552.

и подчёркивает эту двойственность. Аналогия сохраняет между своими полюсами дистанцию качественного различия<sup>59</sup>, а аналогический интервал одновременно разделяет и объединяет её «объекты»<sup>60</sup>.

Д. Харт уверен, что «не существует никакой однозначной категории, к которой одинаково принадлежали бы и Бог, и творения»<sup>61</sup>, поэтому описывать Бога можно лишь через сопряжение абсолютных метафор и аналогий. Сами аналогии не поддаются дефиниции, описываются друг через друга. К таковым Д. Харт относит «любовь», «дар», «личность», «бытие», «дистанцию», «различие», и др. Но центральной аналогией (или абсолютной метафорой) в теоэстетике Д. Харта является «красота». Для него Бог — это красота бесконечного, поэтому христианское богословие может быть прочитано как нарратив (рассказ) о прекрасном<sup>62</sup>.

По Д. Харту, христианский Бог бесконечен и бесконечно прекрасен<sup>63</sup>. Бесконечное совпадает с прекрасным, красота есть природа вечности. Красота есть то, что «видят» Лица Троицы, «взирая» Друг на Друга<sup>64</sup>. «Истинная красота — это не идея прекрасного, не статичный первообраз в “разуме” Бога, а бесконечная “музыка”, драма, искусство, достигающее совершенства в беспредельном динамизме жизни Троицы»<sup>65</sup>. Красота — это тринитарное бытие Бога.

Также внутритроичное бытие описывается Д. Хартом как «чистая позитивность и чистая активность»<sup>66</sup>, апатейя (бесстрастие), содружество, радость, дружелюбие, отзывчивость, счастье, общение, блаженство, совершенный восторг, круговая взаимность, отношение (*συχέσις*) и др.

Проекция учения о Божественном бытии на учение о тварном бытии позволяет Д. Харту (вслед за Г. У. фон Бальтазаром и Э. Пшиварой) выстроить аналогическую онтологию, в которой тварное бытие описывается через те же аналогии, что и Божественное: красота, любовь, дар, личность, музыка, радость, ликование, счастье и др.

Таким образом, Д. Харт в своей теоэстетике находит возможность выразить христианское учение о Боге в условиях «смерти Бога» и в противовес постмодернистской онтологии, где бытие понимается как хаос

59 Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 468.

60 Там же. С. 461.

61 Там же. С. 465–466.

62 Там же. С. 24.

63 Там же. С. 268.

64 Там же.

65 Там же.

66 Там же. С. 253.

и насилие, формулирует «мирную онтологию», где бытие есть красота и дар.

Другим современным православным мыслителем, который действует в условиях постмодерна, является митрополит Иоанн Зизиулас. В своей работе «Общение и инаковость» он формулирует христианское учение о человеке с помощью концепта «Другой» и с учётом идеи «смерти субъекта».

Как и многие мыслители постмодерна, митрополит Иоанн Зизиулас выступает против того, чтобы идентифицировать человека через его рацио<sup>67</sup>. Он заявляет, что человеческая идентичность локализуется не в его рациональности, как это заявляет философия модерна, но связана с Другим. Если для субъекта модерна, мыслящего Я, всё сущее, в том числе и Другой, является прежде всего гносеологическим предметом, то для митрополита Иоанна Зизиуласа Другой — это тот, в общении с которым конституируется личность.

Учение о личности митрополит Иоанн Зизиулас разрабатывает в триадологии, а потом проецирует его на антропологию (на том основании, что человек сотворён по образу и подобию Бога). Как и Х. Яннарас<sup>68</sup>, митрополит Иоанн Зизиулас описывает *imago Dei* (образ Божий) не как особые природные свойства человеческой природы (разумность, словесность и др.), как это делается в святоотеческой антропологии, а через понятие «личность»<sup>69</sup>.

Личность указывает на конкретное, уникальное и неповторимое существо, на уникальную идентичность<sup>70</sup>. Личность не является природной категорией, частью природы<sup>71</sup>, какой-либо способностью или качеством: биологическим, социальным или нравственным. Личность соотносится с природой как особенное с общим. Если природа описывает «что» бытия, то личность указывает на «кто» и «как» бытия, на его инаковость.

Быть иным в онтологическом смысле — значит быть самим собой, быть уникальным. Однако инаковость в антропологии, как и инаковость

67 Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 49.

68 См., например: Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 126, 134 и др. До Х. Яннараса описание образа Божия через категорию личности можно встретить у прот. С. Булгакова (см.: Булгаков С., прот. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. Париж, 1945. С. 147).

69 Иоанн Зизиулас, митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гзгяна. М., 2006. С. 45; Иоанн Зизиулас, митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012. С. 51.

70 Иоанн Зизиулас, митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 42.

71 Иоанн Зизиулас, митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 359–360.

в триадологии, неразрывна с общением, с отношениями: «инаковость и общение совпадают»<sup>72</sup>. Как Отец не существует без Сына и Святого Духа, но в рождении и изведении «становится» / «является» самим собой, так и человеческая личность является уникально иной благодаря уникальным отношениям<sup>73</sup>. Идентичность личности утверждается только через отношения<sup>74</sup>. Реляционный характер бытия личности указывает на то, что личность не может существовать без Другого, без того, с кем она вступает в общение, поэтому Другой имеет примат над самостью.

Следует отметить и некоторые принципиальные отличия антропологических взглядов митрополита Иоанна Зизиуласа от постмодернистского учения о человеке. Так, в качестве Другого у него выступает личностное бытие, тогда как у отдельных постмодернистов Другой может деперсонифицироваться<sup>75</sup>, пониматься как «складка в бытии»<sup>76</sup>, сближаться с «бессознательным» или с «языком». Другим принципиальным отличием является отношение к свободе. Если для митрополита Иоанна Зизиуласа личность, хотя и обусловлена во многом природной необходимостью, всё же обладает свободой быть собой, то для отдельных постмодернистов человек полностью детерминирован различными структурами: внешними (социальными, культурными, властными и др.) и внутренними (например, бессознательным, превращающим человека в машину желаний (Ж. Делёз, Ф. Гваттари)).

Итак, митрополиту Иоанну Зизиуласу в его богословии общения удаётся выразить христианское учение о человеке на языке постмодерна и с учётом идеи «смерти субъекта».

Третий православный мыслитель, концепцию которого здесь уместно рассмотреть — это Дж. Мануссакис. Он задаётся вопросом: «как возможно мыслить Бога после метафизики?»<sup>77</sup> То есть он пытается найти путь мышления о Боге и богопознании в условиях постмодернистской гносеологии с её идеями «смерти рациональной истины» и «конца метафизики».

Помимо дискурсивного познания и воображения, у человека есть иной способ познания — чувственный. Дж. Мануссакис говорит о возможности чувственного познания Другого с помощью зрения, слуха

72 *Иоанн Зизиулас, митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 53.

73 Там же. С. 88.

74 Там же. С. 143.

75 *Алексеева Д. А.* Концептуализация Другого в онтологии: дис. канд. филос. наук: 09.00.01. М., 2005. С. 80.

76 Там же. С. 98.

77 *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев, 2014. С. 19.

и осязания. Это даёт ему возможность говорить о Боге на языке феноменологии, без использования рациональной метафизики.

Однако такой подход таит в себе опасность. Всякое сознание интенционально, направлено на объект познания, и эта интенциональность конституирует объект в качестве феномена моего сознания. А значит, чувственный опыт Бога, ставший феноменом моего сознания, уже становится *моим*, то есть от Бога «остаётся лишь идол»<sup>78</sup>.

Для того чтобы чувственное познание было познанием Бога, а не превращалось в познание феномена, сконструированного сознанием, Дж. Мануссакис создаёт феноменологию обратной интенциональности. Феноменология обратной интенциональности строится на контропите, в котором интуиция предшествует и превосходит интенцию; не сознание конституирует феномен, а феномен даётся сознанию.

Применительно к зрению феноменология обратной интенциональности становится возможной тогда, когда субъект от позиции видящего переходит к позиции видимого. Пока я вижу Другого, он для меня может быть лишь объектом, но если Другой видит меня, то он для меня становится субъектом, поэтому субъект должен не взирать на Другого, но предстать перед взором Другого.

Относительно слуха феноменология обратной интенциональности даёт познавать религиозный феномен следующим образом. Поющий гимны Богу должен одновременно встать на позицию слушающего, переживать себя «как тот, кому говорят, как тот, к кому уже обращается Он как приносимый Ему»<sup>79</sup>. В этом случае поющий получает возможность переживать «приобщение к воспеваемому им»<sup>80</sup>.

Третья составляющая богопознания в гносеологии Дж. Мануссакиса — осязание. Он говорит, что при любом прикосновении мы получаем ответное прикосновение (нельзя прикоснуться к предмету так, чтобы он не прикоснулся к нам). При этом субъект восприятия способен ощутить себя воспринимающим только при наличии ощущаемого. Благодаря прикосновению к Другому, мы ощущаем себя иными, то есть самосознание напрямую связано с Другим: осязание Другого одновременно есть самоощущение<sup>81</sup>. Для того чтобы прикосновение не превращалось в схватывание, когда Другой становится лишь инструментом самопознания, но давало познание Другого, субъект должен

78 *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 39.

79 Там же. С. 281.

80 Там же.

81 Там же. С. 313.

«претерпеть добровольный кенозис», «сделаться прикосновенным»<sup>82</sup>. Он должен из доминирующей позиции перейти в претерпевающую.

Прикосновение может быть не только к Другому (человеку), но и к Другому *par excellence* (к Богу). Это прикосновение стало возможным благодаря Воплощению Бога. Такое прикосновение может получить каждый христианин в Причастии. Тело Богочеловека Христа — «это тело, доступное прикосновению и готовое прикоснуться к нам»<sup>83</sup>. Однако прикосновение человека к Богу в евхаристических Дарах становится возможным, лишь когда желание и действие исходит не только от Бога, но и от человека, когда человек становится не только в позицию прикасающегося, но и в позицию того, к кому прикасаются.

Таким образом, Дж. Мануссакис с помощью мистического сенсуализма находит возможность говорить о Боге и богопознании в условиях «смерти истины» и «конца метафизики».

### Заключение

Итак, православная мысль, обращённая к обществу постмодерна, развивается в контексте таких постмодернистских идей, как «смерть Бога», «смерть субъекта», «смерть истины», «недоверие к метанарративам», «конец метафизики» и др.

Концепции Д. Харта, митрополита Иоанна Зизиуласа и Дж. Мануссакиса демонстрируют то, какие формы может обрести православная мысль в этих условиях. Это может быть теозстетика, богословие общения или мистический сенсуализм. Стоит подчеркнуть, что ни одна из этих концепций не претендует на то, чтобы заменить собой святоотеческое богословие. Перед ними стоят иные задачи: актуализировать христианство в современной философии, выразить христианские истины на языке и с учётом мировоззренческих установок современного западного общества.

Все три концепции ещё находятся в фазе становления и имеют ряд замечаний и «слабых мест»<sup>84</sup>. Но вместе с тем каждая из них намечает свой путь, по которому в дальнейшем может развиваться диалог Церкви и современного западного общества.

82 *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 321.

83 Там же. С. 351.

84 Объём данной статьи не позволяет рассмотреть здесь недостатки этих концепций. Это предполагается сделать в следующих статьях.

### Источники

- Hart D. B.* The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis // *Modern Theology*. 2002. № 18/4. P. 542–556.
- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М.: Издательский дом «Постум», 2015.
- Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. Париж, 1945.
- Деррида Ж.* Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля) / пер. С. Г. Кашиной и Н. В. Сулова. СПб.: Алетейя, 1999.
- Иоанн Зизиулас, митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- Иоанн Зизиулас, митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). М.: ББИ, 2012.
- Лютар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2014.
- Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. К.: Дух і літера, 2014.
- Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 13. М.: Политиздат, 1959. С. 5–26.
- Ницше Ф.* Веселая наука. Харьков: Литагент «Фолио», 2010.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: ИФ РАН, 2004.
- Речь святого (вселенского Халкидонского) собора к благочестивейшему и христоролюбивому императору Маркиану // Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. IV. С. 160–166.
- Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Время и бытие: Статьи и выступления* / пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
- Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // *Вопросы философии*. 1990. № 7. С. 143–176.
- Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. (Серия «Современное богословие»).
- Яннарас Х.* Личность и Эрос // *Избранное: Личность и Эрос* / пер. с греч. М.: РОССПЭН, 2005. С. 89–400.

### Литература

- Алексеева Д. А.* Концептуализация Другого в онтологии: дис. канд. филос. наук: 09.00.01. М., 2005.
- Бессонова Ю. Б.* Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей): дис. канд. филос. наук: 09.00.11, 09.00.03. М.: Моск. гос. ун-т коммерции, 2002.
- Воробьева Л. П.* Модернизм и постмодернизм в эволюции массовой культуры: философский анализ: дис. канд. филос. наук: 09.00.13. Ставрополь, 2006.



- Ветров В. В.* Дискуссия о модерне и постмодерне в западной философии второй половины XX — начала XXI веков: дис. канд. филос. наук: 09.00.03. Тверь, 2004.
- Грицанов А. А.* Другой // Новейший философский словарь. Постмодернизм. М.; Минск: Современный литератор, 2007. С. 157–158.
- Грицанов А. А.* Постмодерн // Новейший философский словарь. Постмодернизм. М.; Минск: Современный литератор, 2007. С. 425.
- Грицанов А. А.* Хаос // Новейший философский словарь. Постмодернизм. М.; Минск: Современный литератор, 2007. С. 712.
- Дьяков А. В.* Философия пост-структурализма во Франции. Нью-Йорк: Северный Крест, 2008.
- Евстропов М. Н.* Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. Томск: Изд. Томского университета, 2012.
- Жукова О. И.* Некоторые аспекты проблемы самости человека в философии постмодерна // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2010. № 1. С. 35–47.
- Жукова О. И.* Раскол самости личности в философии постмодерна // Вестник КемГУ. Серия: Философия. 2008. № 1. С. 87–95.
- Коначева С. А.* Хайдеггер и философская теология XX века: дис. докт. филос. наук: 09.00.03. М., 2010.
- Кырлежев А.* Пост-секулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 100–106.
- Разумовский Д. А.* Теология в эпоху постмодерна, или Постмодерн в эпоху теологии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/361826.html> (дата обращения 19.11.2020).
- Ростова Н. Н.* Идея смерти Бога с точки зрения антропологии // Философская антропология. 2016. Т. 2. № 1. С. 221–245.
- Ростова Н. Н.* Феномен смерти Бога в современной культуре с точки зрения философской антропологии // Философия хозяйства. 2015. № 3. С. 123–148.
- Сербул А. А.* «Смерть субъекта»: философско-культурологический анализ проблемы субъекта в постмодернистском дискурсе // Веснік Палескага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя грамадскіх і гуманітарных навук. 2011. № 2. С. 51–56.
- Торбург М. Р.* Проблемы религии в постмодернистской философии: дис. канд. филос. наук: 09.00.13. М., 2002.
- Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82). С. 3–33.
- Харт К.* Постмодернизм / пер. с англ. М.: Фаир-Пресс, 2006.
- Чукин С. Г.* Проблема справедливости в философском дискурсе постмодерна: дис. докт. филос. наук: 09.00.03, 09.00.11. СПб., 2000.

## Orthodox Thought in Postmodern Conditions: Philosophical Context and Three Ways of Development

**Alexander A. Solonchenko**

assistant of the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

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

solonchenko81@yandex.ru

**For citation:** Solonchenko, Alexander A. "Orthodox Thought in Postmodern Conditions: Philosophical Context and Three Ways of Development". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 66–84 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.004

**Abstract.** The article analyzes the philosophical context of the development of Orthodox postmodern thought. The author gives a brief description of the ontology, anthropology and epistemology of postmodernism and such ideas as «the death of God», «the death of the subject», «the death of truth», «the end of metaphysics», etc. Further, the author describes the main features of the concepts of Orthodox postmodern thinkers – D. Hart, metropolitan John Zizioulas and J. Manoussakis and reveals their connection with the ideas of postmodern philosophy. The author comes to the conclusion that D. Hart in his theoesthetics finds an opportunity to express the Christian teaching about God in the conditions of «God's death and in contrast to the postmodern ontology, in which being is understood as chaos and violence, he formulates a «peaceful ontology», where being is beauty and gift. Metropolitan John Zizioulas formulates the Christian doctrine of man using the concept of «the Other» and taking into account the idea of «the death of the subject». J. Manoussakis creates a theory of mystical sensualism, through which he finds the opportunity to talk about God and knowledge of God in the conditions of «the death of truth» and «the end of metaphysics». The author emphasizes that none of the theories described is not intended to be a substitute for patristic theology. They have other tasks: to actualize Christianity in modern philosophy, to Express Christian truths in language and taking into account the world-view of modern Western society.

**Keywords:** Postmodernity, Postmodernism, Hart, Zizioulas, Manoussakis, Theoesthetics, Theology of Communion, Mystical Sensualism, Orthodox Theology.

## References

- Alekseeva D. A. (2005) *Konceptualizaciya Drugogo v ontologii* [Conceptualizing the Other in Ontology]: dis. PhD in Philosophy: 09.00.01. Moscow (in Russian).
- Bessonova Yu. B. (2002) *Inoe i Drugoj kak sushchnostnoe vyrazhenie social'no-filosofskogo soderzhaniya postmodernizma (na materialah francuzskih myslitelej)* [The Another and the Other as an Essential Expression of the Socio-Philosophical Content of Postmodernism (Based on the Materials of French Thinkers)]: dis. PhD in Philosophy: 09.00.11, 09.00.03. Moscow: Moscow state University of Commerce (in Russian).
- Bodriyyar Zh., Kachalov A. (ed.) (2015) *Simulyakry i simulyacii* [Simulacres et Simulations]. Moscow: Publishing house «POSTUM» (in Russian).

- Bulgakov S. (1945) *Nevesta Agnca. O Bogochelovechestve* [Bride of the Lamb. About God-mankind]. Part III. Paris (in Russian).
- Chukin S. G. (2000) *Problema spravedlivosti v filosofskom diskurse postmoderna* [The Problem of Justice in the Philosophical Discourse of Postmodernism]: dis. Doctor of Philosophy: 09.00.03, 09.00.11. St. Petersburg (in Russian).
- Derrida Zh., Kashina S. G., Suslov N. V. (eds.) (1999) *Golos i fenomen (i drugie raboty po teorii znaka Gusserlya)* [Voice and Phenomenon (and Other Works on Husserl's Sign Theory)]. St. Petersburg: Aletejya (in Russian).
- D'yakov A. B. (2008) *Filosofiya post-strukturalizma vo Francii* [Philosophy of Post-Structuralism in France]. New York: Publishing House «Severnyj Krest» (in Russian).
- Evstropov M. N. (2012) *Opyty priblizheniya k «inomu»: Bataj, Levinas, Blansho* [Experiments in Approaching the "Other": Bataille, Levinas, Blanchot]. Tomsk: Tomsk University Press (in Russian).
- Gricanov A. A. (ed.) (2007) *Novejšij filosofskij slovar'. Postmodernizm* [The Latest Philosophical Dictionary. Postmodernism]. Moscow; Minsk: Sovremennyj literator (in Russian).
- Heidegger M. (1993) "Pis'mo o gumanizme" ["Über den Humanismus"]. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya*, Moscow: Respublika, pp. 192–220 (in Russian).
- Heidegger M. (1990) "Slova Nicshe 'Bog mertv'" ["Nietzsches Wort 'Gott ist tot'"]. *Voprosy filosofii*, no.7, pp. 143–176 (in Russian).
- Hart D. B. (2002) "The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis". *Modern Theology*, no.18/4 pp. 542–556.
- Hart D. (2010) *Krasota beskonechnogo: Estetika hristianskoj istiny* [The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja (Modern Theology) (in Russian).
- Hart K., Tkachenko K. (ed.) (2006) *Postmodernizm* [Postmodernism]. Moscow: FAIR-PRESS (in Russian).
- John Zizioulas, Met., Gzgyzana D. M. (ed.) (2006) *Bytie kak obshchenie: Oчерki o lichnosti i Cerkvi* [Being as Communication: Essays on Personality and the Church]. Moscow: Svyato-Filaretovskij pravoslavno-hristianskij institut (in Russian).
- John Zizioulas, Met. (2012) *Obshchenie i inakovost'. Novye oчерki o lichnosti i cerkvi* [Communication and Otherness. New Essays on Personality and the Church]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja (Modern Theology) (in Russian).
- Konacheva S. A. (2010) *Hajdegger i filosofskaya teologiya XX veka* [Heidegger and 20th Century Philosophical Theology]: dis. Doctor of Philosophy: 09.00.03. Moscow (in Russian).
- Kyrlezhev A. (2011) "Post-sekulyarnoe: kratkaya interpretaciya" ["Post-Secular: A Concise Interpretation"]. *Logos*, vol. 3 (82), pp. 100–106 (in Russian).
- Liotar Zh., Shmatko. H. A. (ed.) (2014) *Sostoyanie postmoderna* [Condition of Postmodern]. St. Petersburg: Aletejya (in Russian).
- Manussakis Dzh. P. (2014) *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika* [God After Metaphysics. Theological Aesthetics]. Kiev: DUH I LITERA (in Russian).
- Marx K. (1959) "K kritike politicheskoj ekonomii. Predislovie" ["To the Criticism of Political Economy. Foreword"], in K. Marx, F. Engels *Essays*, vol. 13. Moscow: Politizdat, pp. 5–26 (in Russian).

- Nietzsche F. (2004) *Tak govoril Zaratustra [Also sprach Zarathustra]*. Moscow: IF RAN (In Russian).
- Nietzsche F. (2010) *Veselaya nauka [Die fröhliche Wissenschaft]*. Kharkiv: Litagent «Folio» (in Russian).
- Razumovskij D. A. (2008) *Teologiya v epohu postmoderna, ili Postmodern v epohu teologii [Theology in the Postmodern Era, or Postmodern in the Theological Era]*, available at: [www.bogoslov.ru/text/361826.html](http://www.bogoslov.ru/text/361826.html) (10. 07. 2018) (in Russian).
- Rorti R., Hestanova I., Hestanov R. (eds.) (1996) *Sluchajnost', ironiya i solidarnost' [Randomness, Irony and Solidarity]*. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo (in Russian).
- Rostova N. N. (2015) "Fenomen smerti Boga v sovremennoj kul'ture s tochki zreniya filosofskoj antropologii" ["The Phenomenon of the Death of God in Modern Culture from the Point of View of Philosophical Anthropology"]. *Filosofiya hozyajstva*, no. 3, pp. 123–148 (in Russian).
- Rostova N. (2016) "Ideya smerti Boga s tochki zreniya antropologii" ["The Anthropological Idea of the Death of God"]. *Filosofskaya antropologiya*, vol. 2, no.1, pp. 221–245 (in Russian).
- Serbul A. A. (2011) "'Smert' sub'ekta': filosofsko-kul'turologicheskij analiz problemy sub'ekta v postmodernistskom diskurse" ["'Death of the Subject': A Philosophical and Cultural Analysis of the Problem of the Subject in Postmodern Discourse"]. *Vesnik Paleskaga dzyarzhaj'naga universiteta. Seryya gramadskih i gumanitarnyh navuk*, no. 2, pp. 51–56 (in Russian).
- Torburg M. R. (2002) *Problemy religii v postmodernitskoj filosofii [The Problems of Religion in Postmodern Philosophy]*: dis. PhD in Philosophy: 09.00.13. Moscow (in Russian).
- Uzlaner D. (2011) "Vvedenie v postsekulyarnuyu filosofiyu" ["Introduction to Postsecular Philosophy"]. *Logos*, vol. 3 (82), pp. 3–33 (in Russian).
- Yannaras X. (2005) *Lichnost' i Eros [Personality and Eros]*, in *Izbrannoe: Lichnost' i Eros* Moscow: «Rossijskaya politicheskaya enciklopediya» (ROSSPEN), pp. 89–400 (in Russian).
- Vetrov V. V. (2004) *Diskussiya o moderne i postmoderne v zapadnoj filosofii vtoroj poloviny 20 — nachala 21 vekov [Discussion About Modernity and Postmodernity in Western Philosophy of the Second Half of the 20th — Early 21st Centuries]*: dis. PhD in Philosophy: 09.00.03. Tver (in Russian).
- Vorob'yova L. P. (2006) *Modernizm i postmodernizm v evolyucii massovoj kul'tury: filosofskij analiz [Modernism and Postmodernism in the Evolution of Mass Culture: A Philosophical Analysis]*: dis. PhD in Philosophy: 09.00.13. Stavropol (in Russian).
- Zhukova O. I. (2008) "Raskol samosti lichnosti v filosofii postmoderna" ["The Split of the Self of Personality in Postmodern Philosophy"]. *Vestnik KemGU. Seriya: Filosofiya*, no. 1, pp. 87–95 (in Russian).
- Zhukova O. I. (2010) "Nekotorye aspekty problemy samosti cheloveka v filosofii postmoderna" ["Some Aspects of the Problem of the Human Self in Postmodern Philosophy"]. *Vestnik VGU. Seriya: Filosofiya*, no. 1, pp. 35–47 (in Russian).

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

# ПРОБЛЕМНЫЕ ВОПРОСЫ ХРИСТОЛОГИИ В ДИАЛОГЕ С НЕХАЛКИДОНСКИМИ ЦЕРКВАМИ. ЗАМЕЧАНИЯ КО «ВТОРОМУ СОГЛАСОВАННОМУ ЗАЯВЛЕНИЮ»

ЧАСТЬ I

Иеромонах Феодор (Юлаев)

магистр богословия  
старший преподаватель кафедры филологии  
Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
ulaev.theodor@gmail.com

**Для цитирования:** *Феодор (Юлаев), иером.* Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими Церквями. Замечания ко «Второму согласованному заявлению». Часть I // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 85–105. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.005

## **Аннотация**

УДК 27-144.894

В публикации даётся богословский анализ «Второго согласованного заявления Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Восточными Православными Церквями» (Шамбези, 1990). В преамбуле сообщается о причинах, побудивших вновь обратиться к рассмотрению этого документа, после чего начинается его анализ. Указываются пункты Заявления, которые не являются спорными и могут считаться приемлемыми. Далее рассматриваются проблематичные пункты Заявления. Отмечается необоснованность находящегося в нём утверждения об осуждении Православной Церковью криптонесторианства блж. Феодорита Кирского. Далее при рассмотрении вопроса

о природах Христа признаётся бесспорность ряда высказанных здесь положений, но акцентируется намеренное умолчание о числе природ Христа. Указывается на то, что принципиальное расхождение в этом вопросе православных и умеренных монофизитов так и остаётся в Заявлении неразрешённым ввиду отсутствия необходимых уточнений. Отмечается, что принимаемое обеими сторонами выражение «различение двух природ только в умозрении» (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ), не разрешает проблему из-за разного понимания данного выражения православными и нехалкидонитами.

**Ключевые слова:** христология, две природы во Христе, свт. Кирилл Александрийский, блж. Феодорит Кирский, Халкидонский Собор, нехалкидониты, Смешанная комиссия, Шамбези.

## Введение

Начиная с 60-х гг. XX в. прошёл ряд неофициальных консультаций, а затем и официальных встреч представителей Православных Церквей и так называемых Древних Восточных Церквей<sup>1</sup>, то есть Церквей нехалкидонских, традиционной христологией которых является умеренное монофизитство. Они увенчались тремя «Согласованными заявлениями» (1989, 1990 и 1993), где утверждалось наличие общей веры и высказывалось намерение снять взаимные анафемы и вступить в полное церковное общение<sup>2</sup>. В православном мире, наряду с восторженной реакцией на такие результаты диалога, прозвучала и серьёзная критика «Согласованных заявлений» со стороны ряда богословов и авторитетных духовных лиц<sup>3</sup>. Сдержанно отнеслось к ним и священноначалие Русской Православной Церкви. На Архиерейском Соборе 18–23 февраля 1997 г. было отмечено, что «Второе согласованное заявление» (Шамбези, 1990) «не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения» между Православной Церковью и нехалкидонскими Церквами, «так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках»<sup>4</sup>.

В последние годы оживился диалог между Русской Православной Церковью и Коптской Церковью, входящей в группу Древних Восточных

- 1 *Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешённые богословские и еклесиологические проблемы) / пер. с франц. иером. Саввы (Тутунова) // БТ. 2007. № 41. С. 147.
- 2 В русском переводе итоговые документы этих неофициальных и официальных встреч представлены в издании: Богословский диалог между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами / составитель и редактор Кристин Шайо, пер. с англ. К. Бурмистров. М., 2001.
- 3 Можно отметить следующие труды, в которых критика Согласованных заявлений сопровождается скрупулёзным богословским и церковно-историческим анализом: *Давыденков О., священник.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1997; *Μποζοβίτης Σ.* Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ οἱ Ἀντιχάλκιδόνιοι. Ἀθήνα, 1999; *Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос // БТ. 2007. № 41. С. 146–211; Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὀρθόδοξων καὶ Ἀντιχάλκιδόνιων (παρελθῶν – παρόν – μέλλον): μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἁγίον Ὄρος, 2018. Последнее издание представляет собой сводный том, включающий все документы и исследования, касающиеся богословского диалога с нехалкидонитами, составленные в 1991–2015 гг. богословами Святой Горы Афон. В настоящее время осуществляется русский перевод этого тома насельниками монастыря Григориат при участии Московской духовной академии.
- 4 Определение Архиерейского Собора 1997 г. по докладу Синодальной Богословской комиссии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418215.html>.

Церквей. При всех многогранных составляющих этого диалога в нём неизбежно встаёт то, что нас по-прежнему разделяет: неразрешённые вероучительные разногласия. На состоявшемся 27–31 мая 2019 г. в Каире заседании двусторонней комиссии было решено начать богословские консультации между представителями обеих Церквей<sup>5</sup>. Первые консультации прошли 20–24 января 2020 г. в Ливельде (Нидерланды)<sup>6</sup>. Со стороны Коптской Церкви было высказано, среди прочего, пожелание рассмотреть «Второе согласованное заявление» в качестве возможного основания на пути к искомому единству, что и стало побудительной причиной провести исследование, результаты которого представлены в настоящей публикации<sup>7</sup>.

### 1. Предварительные замечания

Итак, для нашей оценки было представлено «Второе согласованное заявление Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Восточными Православными Церквями» (Шамбези, 1990)<sup>8</sup> (далее — Заявление). Предварительно выскажем замечания относительно принятых в Заявлении терминов:

- 5 Состоялось третье заседание Комиссии по диалогу между Русской Православной Церковью и Коптской Церковью. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5448745.html>.
- 6 В Нидерландах состоялся первый раунд богословских консультаций между Русской Православной Церковью и Коптской Церковью. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5583461.html>.
- 7 Изначально предполагалось адресовать этот текст непосредственно коптской стороне от лица комиссии по богословским консультациям с Коптской Церковью, созданной при Московской духовной академии, однако другие члены комиссии сочли это нецелесообразным. Но его содержание они одобрили и против публикации в виде отдельной статьи не возражали. Автор выражает признательность тем, кто взял на себя труд ознакомиться с этим текстом и высказал ряд ценных замечаний: М. А. Вишняк, канд. богосл. наук (Святая Гора Афон, монастырь Григориат), иеромонах Лука Григориатский (Святая Гора Афон), А. И. Корнаков (Греция, византинист, магистр), К. Г. Шахбазян (Краснодар, руководитель издательского отдела Екатеринодарской епархии).
- 8 Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches. Second Agreed Statement. Orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate Chambesy, Geneva, Switzerland. September 23–28, 1990. URL: <https://orthodoxjointcommission.wordpress.com/2013/12/14/second-agreed-statement-1990/>. Русский перевод (Богословский диалог. С. 114–116) приводится ниже с изменениями. Так как официальными языками Смешанной комиссии были английский и греческий, нами учитывался и греческий текст Заявления по изданию: Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 822–825.



- 1) «Восточные православные» (Oriental Orthodox; οἱ Ἀνατολικοὶ Ὀρθόδοξοι). Нет ничего удивительного в том, что представители Коптской и других нехалкидонских церквей считают себя православными, будучи убеждены в истинности их учения. Но для нас православие их догматики является вопросом всё ещё проблематичным.
- 2) «Две семьи Церквей» (two families of Churches; δύο οἰκογένεια Ἐκκλησιῶν). Такое выражение слишком напоминает распространённую в экуменическом диалоге «теорию ветвей», относительно которой наша Церковь имеет однозначно негативное суждение в § 2.5 принятого на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г. документа «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию»: «Совершенно неприемлема... так называемая “теория ветвей”, утверждающая нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных “ветвей”»<sup>9</sup>.

Таким образом, мы оставляем оба этих выражения только при цитировании Заявления. В самом же тексте наших замечаний от второго выражения мы отказываемся вовсе, а первое употребляем исключительно в кавычках, предпочитая называть «восточных православных» нехалкидонитами или антихалкидонитами, отмечая этим их отношение к Халкидонскому (IV Вселенскому) Собору. Когда же мы хотим определить разделяемое ими учение, то позволяем себе называть его традиционно монофизитством. Нам, конечно же, известно, что сами «восточные православные» отказываются принимать термин «монофизитство» в отношении своего учения, применяя его исключительно к последователям ересиарха Евтихия, и предпочитают ему термин «миафизитство». Не без сожаления признаём мы и то, что этот очевидно искусственный термин становится стандартным в современной богословской литературе. Но подобное «умножение сущностей» нам представляется неправильным. Если мы используем термины греческого происхождения, то естественно было бы сообразовываться и с нормами греческого словообразования. В полном согласии с ними тот, кто учит о двух природах — дифизит (δι-φυσίτης), а не «диофизит» (δυο-φυσίτης),

9 Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. Документ, принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г., отражает и определяет основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, а также к взаимодействию с инославными и межконфессиональными организациями. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>.

а тот, кто учит об одной природе — монофизит (μονοφυσίτης), а не «миафизит» (μια-φυσίτης). В этом нет никакого огрубления и искажения мысли нехалкидонских богословов, но лишь констатация очевидного факта: они исповедуют одну природу Христа. И как дифизитство может быть православным и еретическим (разделяющее природы несторианство), так и монофизитство может быть умеренным (традиционная христология «восточных православных») и крайним (евтихианство, отрицающее двойное единосущие Христа). Такая терминология представляется нам вполне оправданной, и мы не видим серьёзных оснований отказываться от неё.

Перейдём теперь к анализу самого Заявления. Оставляя в стороне преамбулу общего декларативного характера, рассмотрим его содержательные пункты.

В § 1, начале § 2 и второй половине § 8 высказаны тезисы, которые не являются предметом разногласий и потому не могут вызывать возражений:

1. Both families agree in condemning the Eutychian heresy. Both families confess that the Logos, the Second Person of the Holy Trinity, only begotten of the Father before the ages and consubstantial with Him, was incarnate and was born from the Virgin Mary Θεοτόκος; fully consubstantial with us, perfect man with soul, body and mind (νοῦς); He was crucified, died, was buried, and rose from the dead on the third day, ascended to the Heavenly Father, where He sits on the right hand of the Father as Lord of all Creation. At Pentecost, by the coming of the Holy Spirit He manifested the Church as His Body. We look forward to His coming again in the fullness of His glory, according to the Scriptures.

2. Both families condemn the Nestorian heresy...

8. ...In relation to the teaching of the Seventh Ecumenical Council of the Orthodox Church, the Oriental Orthodox

1. Обе семьи согласны в осуждении евтихианской ереси. Обе семьи исповедуют, что Слово, второе лицо Святой Троицы, единственный рождённый<sup>10</sup> от Отца прежде веков и единосущный Ему, воплотился и родился от Девы Марии Богородицы, единосущный нам во всём, совершенный человек с душой, телом и умом. Он был распят, умер, был погребён и воскрес из мертвых на третий день, вознёсся к Небесному Отцу, где сидит одесную Отца как Господь всего творения. В Пятидесятницу ниспосланием Духа Святого Он явил Церковь как Своё Тело. Мы ожидаем Его нового пришествия в полноте Его славы, согласно Писаниям.

2. Обе семьи осуждают ересь Нестория...

8. ...В отношении учения VII Вселенского Собора Православной Церкви восточные православные согласны, что богословие

10 В King James Version (Ин. 3, 16) «Only begotten» соответствует греческому Μονογενής («Единородный»), но в греческом тексте Заявления этого слова нет, а есть просто «рождённый» (γεννηθείς).

agree that the theology and practice of the veneration of icons taught by that Council are in basic agreement with the teaching and practice of the Oriental Orthodox from ancient times, long before the convening of the Council, and that we have no disagreement in this regard.

и практика иконопочитания<sup>11</sup>, о которых учил этот Собор, в основном согласны с восточноправославными учением и практикой, существовавшими с древних времён, задолго до созыва этого Собора, и что в этом отношении у нас нет разногласия.

Содержание остальных пунктов, непосредственно касающихся вопросов, разделяющих наши Церкви, представляется не вполне удовлетворительным, будучи в одних случаях неполным или проблематичным, а в других — просто неприемлемым.

## 2. О блж. Феодорите, епископе Кирском

В § 2 Заявления делается весьма сомнительное утверждение:

2. Both families condemn... the crypto-Nestorianism of Theodoret of Cyrus...

2. Обе семьи осуждают... крипто-несторианство Феодорита Кирского...

Что подразумевается под «криптонесторианством» Феодорита? Известно, что как тайный сторонник Нестория в ряду других лиц он был осуждён Вторым Эфесским Собором 449 г., прошедшем под председательством Диоскора Александрийского, поддерживавшего тогда ересиарха Евтихия. Второй Эфесский Собор отвергнут Православной Церковью, которая называет его Разбойничьим, и его решения отменены в 451 г. православным Халкидонским (IV Вселенским) Собором. На Халкидонском Соборе Феодорит недвусмысленно произнёс анафему «Несторию, не именуящую Святую Деву Богородицей и разделяющему на двух сынов одного Сына Единородного», после чего Собор торжественно провозгласил Феодорита достойным епископского престола и православным пастырем<sup>12</sup>, освободив тем самым от каких-либо подозрений в несторианстве и криптонесторианстве.

Разумеется, мы не можем не принимать затрагивающий Феодорита анафематизм Второго Константинопольского (V Вселенского) Собора 553 г., который гласит:

13. Εἴ τις ἀντιλοῖεῖται τῶν ἀσεβῶν συγγραμμάτων Θεοδορίτου τῶν κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ

13. Если кто защищает нечестивые сочинения Феодорита против истинной веры и против Первого

11 проοκύνησις по греческому тексту Заявления.

12 Concilium Chalcedonense (451). Actio IX (de Theodoreto) (CPG 9010) // ACO. 2, 1, 3. P. 9–10.

πρώτης καὶ ἀγίας συνόδου καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ κεφαλαίων καὶ πάντων, ὧν συνεγράψατο ὑπὲρ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου τῶν δυσσεβῶν καὶ ὑπὲρ ἄλλων τῶν τὰ αὐτὰ τοῖς προειρημένοις Θεοδώρῳ καὶ Νεστορίῳ φρονούντων καὶ δεχομένων αὐτοὺς καὶ τὴν αὐτῶν ἀσέβειαν καὶ διὰ τοῦτο ἀσεβεῖς καλεῖ τοὺς τῆς ἐκκλησίας διδασκαλοὺς τοὺς καθ' ὑπόστασιν τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα ὁμολογοῦντας, ἀλλὰ μὴ ἀναθεματίζει τὰ εἰρημένα ἀσεβῆ συγγράμματα καὶ τοὺς τὰ ὅμοια τούτοις φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας καὶ πάντας δὲ τοὺς γράψαντας κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἢ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ κεφαλαίων καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ ἀσεβείᾳ τελευτήσαντος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω<sup>13</sup>.

Эфесского святого Собора и святого Кирилла и двенадцати его глав и всё, что написал он в защиту нечестивых Феодора и Нестория и в защиту других, которые мудрствовали одинаково с вышесказанными Феодором и Несторием и принимали их и их нечестие, и по причине этого называет нечестивыми учителей Церкви, которые исповедуют соединение по ипостаси Бога Слова с плотью, а не анафематствует упомянутые нечестивые сочинения и тех, которые мудрствовали или мудрствуют подобно им, и всех которые писали против правой веры и святого Кирилла и двенадцати глав, и умерли в таком нечестии: тот да будет анафема.

Однако как видим, здесь осуждается не криптонесторианство Феодорита, а его открытая борьба со свт. Кириллом и поддержка им Нестория в определённый период его жизни, выразившаяся в написании ряда сочинений, прежде всего направленных на опровержение 12-ти глав (анафематизмов) александрийского святителя. В полемическом увлечении Феодорит бесосновательно обвинял свт. Кирилла в ереси; он не сразу дал надлежащую оценку учению ересиарха Нестория, будучи пристрастен к нему как выходцу из Антиохии; позднее он горячо вступился за почитаемого в Антиохии великим учителем Феодора Мопсуэстийского. Вот почему Феодорит, несмотря на чистоту и святость своей жизни и высокое достоинство остальных своих сочинений, не вошёл в число почитаемых Православной Церковью святых и в строгом смысле не имеет авторитета святого отца. Однако он отошёл от заблуждений, высказывая ещё прежде Халкидонского Собора согласие с учением свт. Кирилла и уважение к нему, например в своём письме, направленном Диоскору Александрийскому в 448 г.<sup>14</sup>, и произнеся анафему на Нестория на самом Соборе (см. выше). Сам свт. Кирилл в письме к свт. Проклу Константинопольскому<sup>15</sup> согласился по снисхо-

13 Concilium CPolitanum II (553). Actio VIII (CPG 9362). Canones // ACO. 4, 1. P. 243–244.

14 Theodoretus. Epistula 83 (CPG 6240) // ACO. 2, 1, 2. P. 51–52.

15 Cyrillus Alexandrinus. Epistula 72 (CPG 5372) // Schwartz E. Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. München, 1927. (ABAW XXXII; Bd. 6). S. 18.

ждению обойти молчанием привязанность антиохийцев к имени Феодора Мопсуэстийского при условии анафематствования ими Нестория.

Если же под криптонесторианством авторы Заявления подразумевают некий еретический уклон в христологии Феодорита, то и с этим мы не согласны. 13-е анафематствование V Вселенского Собора не касается богословских воззрений Феодорита в целом, но лишь указанного корпуса его сочинений. Относительно учения Феодорита наша Церковь никогда не высказывала какого-либо суда. Она чтит его заслуги в борьбе с ересиархами Евтихием и Диоскором. Собственные христологические взгляды он излагал вполне корректно и был чужд несторианской ереси. В нашей Церкви за ним закрепился титул «блаженный», что было бы несообразным при наличии в его учении подлежащей осуждению ереси. Более того, можно говорить о его положительном вкладе в православную христологию. Согласно § 6 Заявления, в качестве нормативного богословского текста предлагается «Послание о мире» свт. Кирилла Александрийского к Иоанну Антиохийскому<sup>16</sup>. Центральной частью этого Послания является так называемая формула единения, то есть изложение веры, представленное от лица восточных епископов на суд александрийского святителя. К написанию этого изложения веры прямое отношение имел Феодорит, ведущий богослов Антиохии, а вернее всего, он и был его непосредственным составителем. Это изложение веры получило высокую оценку свт. Кирилла, который не только не увидел в нём никакого криптонесторианства, но и прямо указывал своим сторонникам на его православие и принципиальное отличие от учения Нестория в посланиях к св. Акакию, епископу Мелитинскому<sup>17</sup>, и Евлогию, пресвитеру Константинопольскому<sup>18</sup>, каковые, согласно § 7 Заявления, признаются безупречными и нехалкидонскими богословами. Своим одобрением свт. Кирилл придал этому изложению веры высочайший учительный авторитет. Оно стало одним из важнейших источников Халкидонского ороса. Есть также серьёзные основания полагать, что и Халкидонский орос был составлен не без участия Феодорита. Утверждение об осуждении его криптонесторианства может поставить под сомнение как эти авторитетнейшие для нас тексты, так и Халкидонский Собор, провозгласивший его православным пастырем.

Таким образом, Православная Церковь никогда не осуждала и не осуждает мнимого криптонесторианства Феодорита Кирского.

16 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 39 (CPG 5339).*

17 *Idem. Epistula 40 (CPG 5340).*

18 *Idem. Epistula 44 (CPG 5344).*

Осуждены только его сочинения, написанные против свт. Кирилла Александрийского, против Кирилловых 12-ти глав и в защиту Нестория и Феодора Мопсуэстийского.

### 3. О природах во Христе

Этому ключевому вопросу непосредственно отведены § 2–4 Заявления:

2. Both families... agree that it is not sufficient merely to say that Christ is consubstantial both with His Father and with us, by nature God and by nature man; it is necessary to affirm also that the Logos, Who is by nature God, became by nature Man, by His Incarnation in the fullness of time.

3. Both families agree that the Hypostasis of the Logos became composite (σύνθετος) by uniting to His divine uncreated nature with its natural will and energy, which He has in common with the Father and the Holy Spirit, created human nature, which He assumed at the Incarnation and made His own, with its natural will and energy.

4. Both families agree that the natures with their proper energies and wills are united hypostatically and naturally without confusion, without change, without division

2. Обе семьи... согласны, что недостаточно просто говорить, что Христос единосущен как Своему Отцу, так и нам, будучи по природе Богом и по природе человеком; необходимо также признавать, что Слово, Которое по природе является Богом<sup>19</sup>, стало по природе человеком через Своё вочеловечение<sup>20</sup> при наступлении полноты времён.

3. Обе семьи согласны в том, что ипостась Слова стала «сложной» через соединение Его божественной нетварной природы, вместе с её природной волей и действием, которая у Него является общей с Отцом и Святым Духом, с тварной человеческой природой, которую Он воспринял при вочеловечении и сделал Своей собственной, вместе с её природной волей и действием<sup>21</sup>.

4. Обе семьи согласны в том, что природы соединились ипостасно и природно с их собственными действиями и волями неслитно, неизменно, нераздельно

19 В греческом тексте просто «Бог по природе» вместо «Слово, Которое по природе является Богом».

20 По греческому тексту – ἐνανθρώπησις. Калькированный перевод этого термина хотя и встречается изредка в латинском (inhumanatio) и, соответственно, в английском языке (inhumanation), но не вошёл в обиход. Поэтому английский термин «incarnation» может равным образом означать как собственно «воплощение» (σάρκωσις, ἐνσάρκωσις), так и «вочеловечение». В русском переводе К. Бурмистрова (Богословский диалог) этот термин везде передаётся как «воплощение».

21 В греческом тексте несколько иной порядок слов и чуть иначе расставлены акценты: «соединив... с тварной человеческой природой с её природной волей и действием, которую Он воспринял и сделал Своей собственной при вочеловечении».

and without separation, and that they are distinguished in thought alone (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ).

и неразлучно и что они различаются<sup>22</sup> «только в умозрении».

Высказанные здесь положения сами по себе бесспорны. Обе стороны разделяют и всегда разделяли двойное единосущие Христа, что отличало их от крайних монофизитов, последователей Евтихия. Нельзя не приветствовать признание того, что после воплощения или вочеловечения Слово стало человеком «по природе», равно как и того, что природы во Христе соединились «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως). Эти наречия, будучи заимствованы из творений свт. Кирилла Александрийского, вошли в Халкидонский орос. Также можно только одобрить отмеченную связь природы с её такими основополагающими природными свойствами, как воля и действие (энергия). Последнее православным отцам VII в. приходилось специально доказывать в их полемике с монофелитами, учившими об одной воле и одном действии Христа, например, посредством обширных патристических флорилегиев, вошедших в «Деяния» Латеранского (Римского) Собора 649 г. и Третьего Константинопольского (VI Вселенского) Собора 681 г. Определённым движением в сторону православной христологии является и использование понятия «сложная ипостась» (ὕπόστασις σύνθετος) вместо «сложной природы» древних монофизитов. Однако в предложенных пунктах имеется важная и, по-видимому, преднамеренная недоговорённость. Естественным выводом из высказанных положений было бы ясное и недвусмысленное признание двух природ, двух волей и двух действий во Христе, но как раз этого в Заявлении не сделано.

В Халкидонском оросе, который мы принимаем за безупречное изложение христологической веры, написано:

ὁμολογεῖν... ἐκδιδάσκομεν... Ἔνα καὶ τὸν Αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν Κύριον Μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σφζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης...<sup>23</sup>

Мы научаем... исповедовать... Одного и Того же Христа Сына Господа Единородного в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что различие природ никоим образом не устраняется из-за соединения, но вернее свойство каждой природы сохраняется и сходится в одно лицо и одну ипостась...

22 По греческому тексту — διακρίνονται.

23 Concilium Chalcedonense (451). Actio V (CPG 9005). Definitio fidei // ACO. 2, 1, 2. P. 129.

В «Томосе» св. папы Льва Великого, зачитанном на Халкидонском Соборе и отцами Собора признанном образцовым и тождественным по своему учению с учением свт. Кирилла Александрийского, наряду с термином «природа» (φύσις, natura), употребляется как синонимичный ему термин «образ» (μορφή, forma), заимствованный из Писания (см. Флп. 2, 6–7), и говорится:

...Ὅς μένων ἐν μορφῇ Θεοῦ  
πεποιήκεν ἄνθρωπον, Αὐτὸς  
ἐν μορφῇ δούλου γέγονεν  
ἄνθρωπος· φυλάττει γὰρ  
ἐκάτερα φύσις ἀνελλιπῶς  
τὴν ἑαυτῆς ιδιότητα καὶ  
ὡσπερ οὐκ ἀναρεῖ τὴν τοῦ  
δούλου μορφήν ἢ μορφήν  
τοῦ Θεοῦ, οὕτως τὴν τοῦ  
Θεοῦ μορφήν ἢ τοῦ δούλου  
μόρφωσις οὐκ ἐμείωσεν.  
...ἐνεργεῖ γὰρ ἐκάτερα  
μορφή μετὰ τῆς θατέρου  
κοινωνίας ὅπερ ἴδιον  
ἔσχηκεν, τοῦ μὲν Λόγου  
κατεργαζομένου τοῦθ' ὅπερ  
ἐστὶν τοῦ Λόγου, τοῦ δὲ  
σώματος ἐκτελοῦντος ἅπερ  
ἐστὶν τοῦ σώματος<sup>24</sup>.

...Qui manens in forma Dei  
fecit hominem, in forma  
servi factus est homo;  
tenet enim sine defectu  
proprietaem suam utraque  
natura et sicut formam  
servi Dei forma non adimit,  
ita formam Dei servi forma  
non minuit.

...Agit enim utraque forma  
cum alterius communione  
quod proprium est,  
Verbo scilicet operante  
quod Verbi est, et carne  
exequente quod carnis  
est<sup>25</sup>.

...Тот, который, пребывая  
в образе Божиим, сотворил  
человека, Он стал  
человеком, приняв образ  
раба. Ибо каждая природа  
сохраняет без утраты  
свое свойство и как образ  
Божий не уничтожает  
образа раба, так и образ  
раба не умаляет образа  
Божия.

...Ведь каждый образ  
в общении с другим  
производит действие,  
которое свойственно  
ему, то есть Слово делает  
то, что принадлежит  
Слову, а плоть исполняет  
то, что принадлежит плоти.

То есть, согласно учению Православной Церкви, единый Христос существует и познаётся «в двух природах», между которыми сохраняется различие и каждая из которых сохраняет своё свойство и своё действие (как неотъемлемую часть и реальное проявление свойства), так что мы обязаны говорить о двух природах и двух природных волях и действиях Христа.

Как известно, именно эти положения вызвали наиболее резкое неприятие древних антихалкидонитов. Патриарх Диоскор Александрийский на Халкидонском Соборе заявлял: «“Из двух” (природ) принимаю, “две” (природы) не принимаю» (τὸ ἐκ δύο δέχομαι· τὸ δύο οὐ δέχομαι)<sup>26</sup>, и: «После соединения нет двух природ» (μετὰ τὴν ἔνωσιν δύο φύσεις οὐκ εἰσίν)<sup>27</sup>. Все его последователи отвергали формулы «две природы»

24 Epistula Leonis papae ad Flavianum CPolitanum (Tomus) (CPG 8922) // ACO. 2, 1, 1. P. 13–14.

25 Ibid // ACO. 2, 2, 1. P. 27, 28.

26 Concilium Chalcedonense (451). Actio I (de Dioscoro) (CPG 9000) // ACO. 2, 1, 1. P. 120.

27 Ibid. P. 121.



(*δύο φύσεις*) и «в двух природах» (*ἐν δύο φύσεσιν*) Халкидонского ороса как несторианские. Это основная мысль обширного трактата преемника Диоскора Тимофея Элуря «Против тех, кто говорит о двух природах»<sup>28</sup>. Севир Антиохийский, хотя и признавал, что и святые отцы, не исключая свт. Кирилла Александрийского, употребляли подобные выражения, но высказывал убеждение, что они использовали их не в халкидонском значении и что после появления ереси Нестория от этих выражений следует отказаться. Он утверждал, что само слово «два» применительно ко Христу непременно вносит разделение и разрушает домостроительство. Разумеется, в отличие от ересиарха Евтихия, эти монофизиты признавали двойное единосущие Христа<sup>29</sup> и настаивали на неизменности и неслитности божества и человечества во Христе<sup>30</sup>, но они категорически отказывались выводить из этого две Его природы<sup>31</sup>.

Полное согласие с этими древними учителями показывает и покойный патриарх Шенуда III в своём известном изложении христологической веры Коптской Церкви, написанном в контексте экуменического диалога: «Итак, мы можем сказать, что божественная природа ипостасно соединилась с человеческой природой во чреве Девы, но после соединения мы более не говорим о двух природах Христа. Действительно, выражение “две природы” предполагает в Нём Самом разделение или разлучение; и хотя те, которые веруют в “две природы”, принимают единство, тон разделения очевиден на Халкидонском Соборе»<sup>32</sup>. Он также утверждает неслитность, неизменность, сохранность соединившихся природ в одной природе Христа: «Это одна природа (одно существо), но она обладает всеми свойствами двух природ: она обладает всеми свойствами божественной природы и всеми свойствами человеческой природы. В этой одной природе тело не превратилось в божественную природу, но осталось как тело, тело Бога Слова. Слово также не превратилось в человеческую природу, но осталось божественной природой, хотя и соединённой с телом»<sup>33</sup>. Но тут же, почти в прямом противоречии со сказанным, он решительно отказывается признавать и именовать две природы во Христе: «Мы не имеем здесь

28 *Timotheus Aelurus. Contra eos qui dicunt duas naturas* (CPG 5475).

29 *Lebon J. Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*. Louvain, 1909 [New York, 1978]. P. 200–204.

30 *Ibid.* P. 212–233.

31 *Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство. Монофизитство // ПЭ. 2017. Т. 46. С. 689.

32 *Shenouda III. The Nature of Christ by His Holiness Pope Shenouda III*. Cairo, 1991. P. 11.

33 *Ibid.* P. 27.

дела с двумя природами: Богом и человеком, поскольку это выражение означает два, а не одно, а термин “два” никогда не обозначает единства... Я хотел бы использовать термин “соединение”, чтобы говорить о том, что произошло во чреве Девы, но на следующем шаге мы называем это “одна природа”. Сходным образом термин “два” обозначает разделение или склонность к разделению»<sup>34</sup>.

Как настоящее Заявление примиряет столь различающиеся позиции православных дифизитов и умеренных монофизитов («восточных православных»)? Есть опасения, что оно просто предлагает принять здесь христологию последних, хотя и в смягчённой форме, и в сопровождении ряда оговорок, принципиально отказавшись от дифизитства, как необходимой части христологического учения. Ведь оно избегает прямого указания на то, что во Христе — «две природы», что Он познаётся «в двух природах». Фактически, оно говорит лишь о том, что Христос — «из двух природ».

Как мы видели, уже Диоскор прибегал к этому понятию для отрицания «двух природ». Это стало общим местом и у последующих антихалкидонитов, которые противопоставляли это «из двух» Халкидонскому оросу и широко употребляли его в самых разнообразных формах. Они говорили о природах, «из которых» один Христос (ἐξ ὧν εἷς ὁ Χριστός), о Христе, Который «из двух», «из того и другого», «из двух вещей, природ» или даже «ипостасей и лиц» (ἐκ δύο, ἐξ ἀμφοῖν, ἐκ δύο πραγμάτων, ἐκ δύο φύσεων, ἐκ δύο ὑποστάσεων, ἐκ δύο προσώπων)<sup>35</sup>. Апеллируя к авторитету свт. Кирилла, у которого действительно встречаются сходные выражения, Севир Антиохийский объяснял подобные формулы следующим образом: святитель, отрицая две природы «после соединения» (μετὰ τὴν ἕνωσιν), не допускал их и «прежде единения» (πρὸ τῆς ἕνωσεως), но принимал только в мысли и тем самым заставлял исчезнуть всякую двойственность природ, полученную таким чисто мыслительным путём. Природы «прежде единения», из которых составлен Христос, являются отвлечённым понятием<sup>36</sup>. В противоположность ему, православные полемисты указывали на неестественность противопоставления формул «из двух природ» и «в двух природах» и несоответствие такого противопоставления подлинной мысли свт. Кирилла. Это нашло выражение в классической формуле прп. Максима Исповедника: природы, «из которых, в которых и которые есть» (ἐξ ὧν ἐν οἷς τε καὶ

34 *Shenouda III. The Nature of Christ by His Holiness Pope Shenouda III. P. 28.*

35 *Lebon J. Le monophysisme sévérien. P. 370–376.*

36 *Феодор (Юлаев), иером. Монофелитство. Монофизитство. С. 689.*

ἄλλερ ἐστὶ Χριστος<sup>37</sup>. Христос — «из двух природ», то есть Он составлен или сложен из божества и человечества, как целое из частей. Он существует «в двух природах», то есть в силу нераздельного и неслитного единства Он совершенен как в божестве, так и в человечестве и как целое познаётся в тех частях, из которых составлен. Он же есть «две природы», потому что Он одновременно Бог и человек<sup>38</sup>.

Уместно задаться вопросом: действительно ли во Христе сохраняются две совершенные природы так, что Он познаётся «в двух природах», «из которых» Он состоит и которыми Он является? Или речь идёт о «совершенстве, неизменности и неслитности» и т. п. природ в смысле умеренного монофизитства как о сохранении их природных свойств в составе «сложной природы», где о двух природах уже не говорится? Отказываясь восполнить настоящие пункты приведёнными выше положениями Халкидонского ороса и «Томоса» св. папы Льва, которые могли бы устранить имеющуюся двусмысленность, Заявление оставляет этот важнейший пункт догматического разногласия неразрешённым.

Не вносят необходимой ясности и употреблённые здесь уточняющие формулы. При традиционной для «восточных православных» синонимичности в христологии терминов «природа» (φύσις) и «ипостась» (ὕποστασις) можно предположить, что они вполне могут принимать выражение «сложная ипостась» в значении «сложной природы», тогда как последнее понятие категорически отвергается православным богословием. В силу той же принятой «восточными православными» синонимии в словах § 4 «природы соединились ипостасно (ὕποστατικῶς) и природно (φυσικῶς)» оба этих наречия также могут восприниматься ими как синонимы. В то время как в нехалкидонском богословии понятия «ипостасное соединение» (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν) и «природное соединение» (ἐνωσις φυσική) могут безразлично указывать на одну природу Христа «после соединения», в православном богословии это не так. Если первое понимается как единство ипостаси Христа, то относительно второго имеются объяснения свт. Кирилла Александрийского, из которых следует, что употреблённое им в 3-м анафематизме выражение «природное соединение» означает истинное соединение природ, в противоположность несторианскому «относительному» (σχετικῆ) соединению<sup>39</sup>.

37 *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* (CPG 7697) 6, 9; *Epistulae* (CPG 7699) 12, 15 // PG. 91. Col. 68A, 121B, 501A, 572D–573A.

38 *Феодор (Юлаев), иером.* Максим Исповедник, прп. // ПЭ. 2016. Т. 46. С. 82–83.

39 *Cyrillus Alexandrinus. Explanatio XII capitulorum* (CPG 5223) 11 // ACO. 1, 1, 5. P. 19; *Idem. Apologia XII anathematis contra Theodoretum* (CPG 5222) 28 // ACO. 1, 1, 6. P. 118; *Idem. Apologia XII capitulorum contra Orientalis* (CPG 5221) 31 // ACO. 1, 1, 7. P. 40.

Остановимся несколько подробнее на двух понятиях, которые также предлагаются в качестве основы для согласия: «различение природ только в умозрении» и «одна природа Бога Слова воплощённая». Оба эти выражения признаются и употребляются в традиционной христологии как православных, так и «восточных православных», но имеют различный смысл, поэтому их согласное принятие требует определённых объяснений.

#### 4. Различение природ «только в умозрении» (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ)

Помимо § 4 Заявления это выражение появляется и в § 7, где «восточные православные» высказывают готовность допустить использование православными формулы «две природы» с прибавлением вышеуказанной формулы:

7. ...The Oriental Orthodox agree that the Orthodox are justified in their use of the two-natures formula, since they acknowledge that the distinction is «in thought alone» (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ). Cyril interpreted correctly this use in his letter to John of Antioch and his letters to Acacius of Melitene (PG. 77. Col. 184–201), to Eulogius (PG. 77. Col. 224–228) and to Succensus (PG. 77. Col. 228–245).

7. ...Восточные православные согласны, что православные оправданно используют формулу «две природы», поскольку они признают, что такое различение<sup>40</sup> имеется «только в умозрении». Правильно объяснил такое употребление<sup>41</sup> Кирилл в своём послании к Иоанну Антиохийскому и в своих посланиях к Акакию Мелитинскому (PG. 77. Col. 184–201), Евлогию (PG. 77. Col. 224–228) и Суккенсу (PG. 77. Col. 228–245).

Православная Церковь действительно принимает выражение «различие природ только в умозрении» (ἡ τῶν φύσεων διαφορά τῆ θεωρίᾳ μόνῃ), освящённое авторитетом свт. Кирилла Александрийского, относительно чего имеется 7-й анафематизм V Вселенского Собора, который даёт и ключ к правильному пониманию этого выражения:

7. Εἴ τις... τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωθέντος μὴ τῆ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν

7. Если кто... исповедуя число природ в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, Боге Слове воплотившемся, не в умозрении только принимает различие тех, из которых

40 διάκρισις по греческому тексту.

41 По греческому тексту: «Правильное значение такого употребления изложил святой...».

καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἔνωσιν, (εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφοτέρω), ἀλλ' ἐπὶ τοῦτω κέχρηται τῷ ἀριθμῷ ὡς κεχωρισμένας καὶ ἰδιοὑποστάτους ἔχει τὰς φύσεις, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω<sup>42</sup>.

Он и составился, не уничтожившееся через единение (ибо один из обоих и через одного оба), но употребил это число так, что считает эти природы разделёнными и существующими в собственной ипостаси, тот да будет анафема.

Из этого анафематизма видно, что «различие двух природ только в умозрении» предполагает реальное существование двух природ во Христе, которые мы вправе счислять в силу этого реального существования как две, и их сохраняющееся различие, но лишь исключает разделение природ на две ипостаси. Это вполне соответствует тому, как употребляет это и синонимичные ему выражения свт. Кирилл Александрийский, не только в указанных в § 7 посланиях, но и в других сочинениях. Он не прилагает уточнения «только в умозрении» к самим природам, но прилагает его к их разделению, не отрицая при этом сохранности и реального присутствия двух природ в едином Христе. Отсюда и сопровождающая это выражение антропологическая аналогия: тело и душа в человеке составляют одно живое существо и в силу теснейшего единства могут различаться «только в умозрении», однако их реальное существование и их природное различие являются ненарушаемыми. Уточняя, что наличие двух природ Христа фиксируется «только в умозрении», «только в усмотрении очами души» (μόνον τὸ ὄραν τοῖς τῆς ψυχῆς ὀμμασιν), «только тонкими помышлениями» (ἐν ψιλαῖς καὶ μόναῖς ἐννοαῖς) и т. п., святитель вовсе не отрицает их действительного различия и реального существования, но лишь подчёркивает их тесное единство и нераздельность<sup>43</sup>.

Так ли понимали различие «только в умозрении» древние противники Халкидонского Собора? Севир Антиохийский, например, допускал две природы «в умозрении» (ἐν θεωρίᾳ) или «по примышлению» (κατ' ἐπίνοιαν), но отрицал при этом любую двойственность природ во Христе в действительности. Для него такое различие — чисто интеллектуальная процедура, при которой ум рассматривает Божество и человечество Христа как отдельные и независимые, абстрагируясь от реально имеющегося соединения<sup>44</sup>. Это стоит у него в тесной связи с формулой «из двух природ», которая также относится исключительно к мысли,

42 Concilium CPolitanum II (553). Actio VIII. Canones // ACO. 4, 1. P. 242.

43 Loon H., van. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. P. 531–539.

44 Lebon J. Le monophysisme sévérien. P. 350–351.

рассматривающей различие «по сущности» (κατ' οὐσίαν) тех элементов, из которых сложился Христос, так что обе формулы: «две природы в умозрении» и «из двух природ» — означают чисто мыслительное различие, отвлечённое от реальности<sup>45</sup>. То есть если у свт. Кирилла Александрийского и сторонников Халкидона различие природ «только в умозрении» носит объективный характер, хотя в силу их ипостасного единства и взаимопроникновения не устанавливается непосредственно, но постигается лишь мысленно, то для него речь идёт о субъективном различии двух природ, реально не существующих<sup>46</sup>.

Прп. Иоанн Дамаскин, обращаясь к последователям Севира, отмечает, что если речь идёт о двух природах «по примышлению или в умозрении», то это может быть «примышление» истинных и действительных вещей, которые кажутся простыми при чувственном восприятии (различие в видимом теле человека невидимой души), или «примышление» того, чего не существует (например, кентавр). Он спрашивает оппонентов, в каком значении они принимают это примышление? Если это примышление первого рода, умозрение реальных предметов, то они должны признать, что природы во Христе счисляются — их две — и что слова «примышление» и «умозрение» относятся не к природам, а к их разделению. Если же это примышление второго рода (а так заставляет думать их отказ счислять природы), то они отрицают реальность Божества и человечества и превращают домостроительство в обман<sup>47</sup>.

Сходный вопрос возникает у нас и по поводу § 4 и 7 Заявления. В каком смысле «восточные православные» понимают различие природ «только в умозрении»? Если это мысленное различие объективно существующих природ, то следовало бы уточнить это, приняв учение Халкидонского Собора о Христе, познаваемом «в двух природах». Но поскольку в Заявлении такого уточнения нет, постольку это оставляет возможность понимать данное выражение во втором смысле, как отрицание реальности двух природ «после соединения», так что согласное принятие этого выражения оставляет ключевой спорный вопрос неразрешённым.

Примечательно, что в греческом тексте § 4 Заявления слова: «они (природы) различаются» (they are distinguished) — переданы глаголом διακρίνονται (а в § 7 появляется однокоренное этому глаголу

45 *Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство. Монофизитство. С. 689.

46 *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. М., 2020. С. 429.

47 *Iohannes Damascenus.* Contra Iacobitas (CPG 8047) 29 // PTS. 22. S. 120.

существительное *διάκρισις*). Этот глагол для умозрительного различения природ употреблял только Севир Антиохийский, и в сравнении с теми глаголами, которые в таком же контексте использовали халкидониты и свт. Кирилл Александрийский (*χωρίζονται, δίστανται, μερίζονται, διαφέρουσιν, διατέμνονται* и др.) он отмечен характером более субъективного различения<sup>48</sup>, то есть даже на уровне терминологии здесь усматривается уступка со стороны православных участников Смешанной комиссии.

*Продолжение следует*

### Источники

- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4. Liber de haeresibus. Opera polemica / hrsg. B. Kotter. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22).
- Schwartz E. Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927. (ABAW XXXII; Bd. 6).
- Shenouda. The Nature of Christ by His Holiness Pope Shenouda III. Cairo, <sup>2</sup>1991.
- Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / составитель и редактор К. Шайо, пер. с англ. К. Бурмистров. М.: ББИ, 2001.

### Литература

- Давыденков О., прот. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2020.
- Ларше Ж.-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешенные богословские и экклесиологические проблемы) / пер. с франц. иером. Саввы (Тутунова) // БТ. 2007. № 41. С. 146–211.
- Феодор (Юлаев), иером. Максим Исповедник, прп. // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 76–95.

48 Давыденков О., прот. Христологическая система умеренного монофизитства. С. 433. Как поясняет иером. Лука Григориатский (в личной переписке), глагол *διακρίνονται* является очень слабым для того, чтобы выразить то строгое разделение, которое выражают глаголы: *χωρίζονται, ἀποφοιῶν ἀλλήλων, δίστανται, τίθενται ἀνὰ μέρος* и др. Глагол *διακρίνονται* указывает на различие природ «в умозрении» именно в севирианском смысле. Поскольку природы, соединённые во Христе, существуют реально, постольку истинное «умозрение» разделяет и располагает по отдельности природы, которые в действительности соединены, в то время как севирианское «простое» (*ψιλή*) «умозрение» лишь различает (*διακρίνει*) две природы, которые в действительности являются одной природой.

- Φεοδoρ (Юлаев), ιερομ. Μοноφελιτство. Μοноφизитство // ΠЭ. 2017. Т. 46. С. 672–696.
- Lebon J. Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain: Universitas Catholica Lovanensis, 1909 (New York: AMS Press, 1978).
- Loon H., van. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιγαλκιδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): μίᾱ ἀγιορειτικῆ συμβολή. Ἄγιον Ὅρος: Ἱερὰ Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2018.

## Problematic Issues of Christology in Dialogue with Non-Chalcedonian Churches. Notes on the Second Agreed Statement

Part I

### Hieromonk Theodore (Yulaev)

MA of Theology

Senior Lecturer at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

ulaev.theodor@gmail.com

**For citation:** Theodore (Yulaev), hieromonk. "Problematic Issues of Christology in Dialogue with Non-Chalcedonian Churches. Notes on the Second Agreed Statement. Part I". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 85–105 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.005

**Abstract.** The publication provides a theological analysis of the «Second Agreed Statement of the Mixed Commission on Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Eastern Orthodox Churches» (Chambesy, 1990). The preamble states the reasons that prompted to revisit this document, after which its analysis begins. Points of the Statement are indicated that are not controversial and can be considered acceptable. The following are the problematic points of the Statement. The groundlessness of the statement in it about the condemnation of the Kryptonestorianism by the Orthodox Church of St. Theodorite of Cyrus. Further, when considering the question of the natures of Christ, the indisputability of a number of the provisions expressed here is recognized, but the intentional silence about the number of the natures of Christ is emphasized. It is pointed out that the fundamental discrepancy in this issue between Orthodox and moderate Monophysites remains unresolved in the Statement due to the lack of necessary clarifications. It is noted that the expression «distinguishing two natures only in speculation» (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ), accepted by both sides, does not solve the problem due to the different understanding of this expression by Orthodox and non-Chalcedonian.

**Keywords:** Christology, two natures in Christ, St. Cyril of Alexandria, beatific Theodorite of Cyrus, Chalcedonian Cathedral, non-Chalcedonites, Mixed Commission, Chambesy.



## References

- Chaillot K., Burmistrov K. (ed.) (2001) *Bogoslovskiy dialog mezhdu Pravoslavnoy tserkov'yu i Vostochnymi pravoslavnymi tserkvami* [*Theological Dialogue Between the Orthodox Church and Eastern Orthodox Churches*]. Moscow: Publishing House of the St. Andrew's Biblical Theological Institute (in Russian).
- Davydenkov O. (2020) *Khristologicheskaya sistema umerennogo monofizitstva i yeyo mesto v istorii vizantiyskoy bogoslovskoy mysli* [*The Christological System of Moderate Monophysitism and Its Place in the History of Byzantine Theological Thought*]. Moscow: Publishing House of the St. Tikhon's Orthodox University (in Russian).
- Kotter B. (ed.) (1981) "Die Schriften des Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica". *PTS*, Bd. 22.4. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Larchet J.-C., Tutunov S. (ed.) (2007) "Khristologicheskii vopros (po povodu proyekta soyedineniya Pravoslavnoy Tserkvi s Dokhalkidonskimi Tserkvami: nereshennyye bogoslovskiy i ekkleziologicheskkiye problemy)" ["Christological Question (Concerning the Project of Uniting the Orthodox Church with the Pre-Chalcedonian Churches: Unresolved Theological and Ecclesiological Problems)"]. *Theological Works*, no. 41, pp. 146–211 (in Russian).
- Lebon J. (1978) *Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*. New York: AMS Press.
- Loon H., van. (2009) *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden; Boston: Brill.
- Schwartz E. (1927) "Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalcedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos". *ABAW*, XXXII, Bd. 6. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Shenouda III. (1991, 2017) *The Nature of Christ*. Cairo: Coptic Orthodox St Shenouda Monastery.
- Yulaev Th. (2016) "Maksim Ispovednik, prp." ["Maximus the Confessor, Venerable. Anthropology. Christology. Soteriology. The Church and its Sacraments. Asceticism. Eschatology. Value and Influence"]. *Orthodox encyclopedia*, vol. 43, pp. 76–95 (in Russian).
- Yulaev Th. (2017) "Monofelitstvo. Monofizitstvo" ["Monothelism. Monophysitism"]. *Orthodox encyclopedia*, vol. 46, pp. 672–696 (in Russian).

# ПСИХОЛОГИЯ В ДУХОВНОМ ОБРАЗОВАНИИ И ЦЕРКОВНОЙ ПРАКТИКЕ ЦЕРКВИ АНГЛИИ<sup>1</sup>

Протоиерей Павел Великанов

кандидат богословия  
исполняющий обязанности заведующего  
кафедрой пастырского душепопечения  
Сретенской духовной семинарии  
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, 19 стр. 3  
prot.pavel@gmail.com

Василий Владимирович Чернов

кандидат богословия  
руководитель зарубежного отдела  
научно-богословского портала «Богослов.ру»  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
vasily.chernov.mail@gmail.com

- 1 В основе этой статьи лежит исследование, в котором приняли участие многие представители иерархии, духовенства и учёного сообщества Церкви Англии. Среди них хочется особенно назвать Роберта Атвелла, епископа Экзетерского; Николаса Бейнса, епископа Лидского; Кейта Бич-Грунеберга, преподавателя Оксфордского университета им. Брукса и советника по основам духовного образования при отделе пастырского служения Архиепископского совета Церкви Англии; Кристофера Кокворта, епископа Ковентрийского; Джоанну Колликатт, преподавательницу психологии и духовной культуры в Рипон-колледже, Каддесдон, и советницу Оксфордской епархии по духовному окормлению пожилых людей; Алана Смита, епископа Сент-Олбанского, а также многих других учёных и пастырей, благодаря знаниям и открытости которых был собран необходимый исследовательский материал. Авторы статьи выражают глубокую благодарность этим замечательным людям.

**Для цитирования:** Великанов П. И., прот., Чернов В. В. Психология в духовном образовании и церковной практике Церкви Англии // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 106–122. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.006

### **Аннотация**

УДК 27-46 (274/278)

Статья представляет собой обзор основных документов, структур и практических подходов, определяющих место психологии как науки в современной жизни Церкви Англии. Во введении рассказывается о методологии исследования, а также о том, как в Церкви Англии понимается пастырское окормление. Авторы обозначают четыре основных инструмента англиканского душепастырства — совершение общественного богослужения, проповедь, частная исповедь, научение паствы христианской вере вне богослужения. Первая часть посвящена исследованию места психологии в подготовке духовенства Церкви Англии к выполнению пастырских задач. Здесь речь идёт о роли наук о душевном здоровье в системе богословского образования кандидатов в клир, об использовании психологических инструментов в оценке и самооценке кандидатов, включая рассмотрение связанных с душевным здоровьем требований к будущим клирикам, и о психологической составляющей дополнительного образования, которое обязаны проходить все священнослужители Церкви Англии. Во второй части авторы анализируют роль наук о душевном здоровье в практическом пастырстве Церкви Англии, уделяя особое внимание психологическим, богословским, а также юридическим аспектам этой деятельности. Третья часть статьи посвящена внутрицерковному контролю за психологическим и психиатрическим здоровьем духовенства, церковных работников и членов их семей, включая профилактику и коррекцию связанных с этой сферой расстройств. В заключении делаются выводы относительно результатов того подхода к наукам о душевном здоровье, который в настоящее время принят в Церкви Англии. Библиография представлена в порядке хронологии и включает списки изданных документальных источников и ключевой вторичной литературы.

**Ключевые слова:** психология, психиатрия, пастырское богословие, духовное окормление, Церковь Англии, Великобритания, духовенство, духовное образование, богословское образование, христианская антропология.

## Введение

### Методология

В настоящее время не существует книг или научных статей, которые описывали бы ситуацию с преподаванием и практическим применением психологии в Церкви Англии. В связи с этим авторы данной статьи провели собственное исследование. Для этого были разработаны несколько опросных формуляров, направленных с сопроводительными письмами во все епархии Церкви Англии, а также в церковные и светские организации, занимающиеся психологической помощью духовенству и мирянам. На некоторые письма были получены ответы непосредственно от епархиальных властей (включая правящих архиереев), некоторые по усмотрению адресатов были перенаправлены профильным специалистам, от которых также были получены ответы. Вся собранная таким образом информация была обработана и проверена. Помимо этого, авторы самостоятельно исследовали актуальные общецерковные и некоторые епархиальные документы Церкви Англии, касающиеся заявленной темы.

### Представление о пастырском окормлении в Церкви Англии

В Церкви Англии, как и в других Церквях англиканской традиции, можно выделить четыре основных инструмента пастырского окормления: (1) совершение общественного богослужения, (2) проповедь, (3) частная исповедь, и (4) научение паствы христианской вере вне богослужения: преподавание в воскресной школе, наставление желающих креститься или крестить детей, посещение больных и престарелых прихожан, частные беседы о вере и христианской жизни и иные формы оказания духовной помощи<sup>2</sup>.

Каноны Церкви Англии требуют<sup>3</sup>, чтобы общественное богослужение совершалось в приходских храмах во все воскресные и праздничные дни, а в кафедральных соборах — ежедневно. Традиция ежедневного служения вечерни и утрени сохраняется и во многих приходских церквях. Хотя вечерня и утренья, как правило, не сопровождаются проповедью, они включают пение и чтение псалмов и двух-трех отрывков из других книг Священного Писания. Также в чинопоследованиях

2 Canon C24 // *Canons of the Church of England*. London, 2019. P. 110.

3 Canon B9–B11 // *Ibid.* P. 25–27.

вечерни и утрени, как и литургии, предусмотрена общая исповедь с общим же отпущением грехов.

Проповедь считается обязательной частью воскресной и праздничной литургии Церкви Англии<sup>4</sup>. Даже в будние дни совершение литургии чаще всего сопровождается проповедью. Гомилетика изучается во всех программах подготовки духовенства, и уровень проповедей чаще всего очень высок. Проповедь почти всегда связана с прочитанным на службе отрывком из Священного Писания, из которого извлекается практический урок в области веры и нравственности. Проповеди на иные темы (например, посвященные святым, событиям церковной истории, нравственным проблемам вне связи с Писанием и т. д.) очень редки.

Исповедь в Церкви Англии разделяется на общую и частную. Общая исповедь входит в состав вечерни, утрени и литургии. Частная исповедь перестала быть обязательной в процессе Реформации XVI в., но не исчезла из церковной практики<sup>5</sup>. В «Книге общественного богослужения» частная исповедь упоминается в чинопоследовании посещения больного, где содержится и словесная форма отпущения грехов<sup>6</sup>. В богослужебных книгах серии «Common Worship 2000» частная исповедь составляет отдельное чинопоследование, которое может совершаться в любое время по просьбе верующих<sup>7</sup>. Каноны Церкви Англии 1603 г. защищают тайну исповеди, правда не считая её абсолютной<sup>8</sup>; этот канон (единственный из всего корпуса 1603 г.) не был отменён в ходе принятия нового корпуса канонов в XX в. и действует поныне. В 2003 г. Генеральный синод Церкви Англии утвердил<sup>9</sup> «Руководство профессионального поведения духовенства», к которому в 2014 г. был добавлен раздел, посвящённый тайне исповеди<sup>10</sup>, согласно которому при обычных обстоя-

4 Canon B18 // *Canons of the Church of England*. P. 38.

5 См.: *Helmholtz R. H. Roman Canon Law in Reformation England*. Cambridge, 1990. P. 113–114.

6 «Господь наш Иисус Христос, давший Церкви Своей власть прощать всех грешников, которые истинно каются и веруют в Него, по великой милости Своей да простит тебе прегрешения твои. Властью Его, вручённой мне, я разрешаю тебя от всех грехов твоих во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь» (*The Visitation of the Sick // The Book of Common Prayer*. London, 1660, '1999. P. 308–316).

7 *Common Worship: Reconciliation of a Penitent*. London, 2010.

8 Canon 113 // *Constitutions and Canons Ecclesiastical, 1604: Latin and English* / ed. J. V. Bullard. London, 1934. P. 118.

9 Последняя версия этого документа утверждена в 2015 г. См.: *Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy*. London, 2015.

10 *Fittall W. Appendix 1: The Ministry of Absolution: GS Misc 1085 (October 2014) // Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy*. URL: <https://churchofengland.org/more/policy-and-thinking/guidelines-professional-conduct-clergy/appendix-1-ministry-absolution-gs>.

ствах услышанное священником на исповеди не должно передаваться третьим лицам «даже после смерти кающегося»<sup>11</sup>; исключения делаются лишь для случаев, когда умолчание подвергает явной опасности жизнь человека<sup>12</sup>. В Церкви Англии к исповеди не применяется слово «тайнство», однако ряд других Церквей Англиканского содружества называют исповедь этим словом.

Каноны требуют от священника проживать на территории своего прихода<sup>13</sup>, и при большинстве храмов есть дом священника, где он живёт на протяжении всего времени служения в этой церкви. В этом же доме священник принимает прихожан, которые обращаются к нему за поддержкой и советом. Такое общение, само по себе не носящее формального характера, считается обязанностью пастыря, частью его пастырского труда, от которой он не должен уклоняться.

## 1. Психология в подготовке клира

### 1.1. Психология в образовании кандидатов в клир

Общие принципы, которыми руководствуется Церковь Англии в подготовке кандидатов в клир, изложены в документе Генерального синода «Критерии подготовки духовенства»<sup>14</sup>. В них упоминается, что будущий священник должен быть «психологически устойчив перед лицом давления извне и меняющихся обстоятельств», а также должен «сочетать разумную заботу о самом себе с попечением о других»<sup>15</sup>. К Церкви Англии принадлежат девятнадцать независимых и университетских колледжей<sup>16</sup>, где кандидаты в клир могут получить соответствующую подготовку. Эти колледжи, однако, не связаны друг с другом и не образуют замкнутой системы церковного образования. Исторически Церковь сотрудничает со многими колледжами и университетами как неконфессиональными, так и межхристианскими или исторически связанными

11 *Fittall W.* Appendix 1: The Ministry of Absolution: GS Misc 1085 (October 2014). Par. 5.

12 *Ibid.* Par. 7. Подробно о тайне исповеди в церковном праве Церкви Англии см.: *Bursell R.* The Seal of the Confessional // *Ecclesiastical Law Journal*. 1990. Vol. 7. №. 1. P. 84–109.

13 Canon C25 // *Canons of the Church of England*. P. 111.

14 *Formation Criteria for Ordained Ministry*. London, 2014. URL: [https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/formation\\_criteria\\_for\\_ordained\\_ministry.pdf](https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/formation_criteria_for_ordained_ministry.pdf).

15 *Ibid.* P. 10.

16 Полный список: *Theological Colleges and Seminaries of the Anglican Communion*. URL: <http://anglicancommunion.org/theology/theological-education/theological-colleges-and-seminaries-of-the-anglican-communion.aspx>.

с другими христианскими Церквями; их теологические программы в объёме не ниже бакалавриата считаются достаточными для кандидатов в духовный сан. Все эти программы без исключения включают в себя те или иные учебные модули по психологии<sup>17</sup>. Например, Даремский университет предлагает программы по пастырской психологии и пастырской практике. Первый из них включает изучение основ психологии развития, психологических нарушений и их связи с пастырским окормлением, проблем контрпереноса и проективного отождествления, определение границ личной и профессиональной ответственности, развитие практических навыков слушания, размышления и работы с группой людей. От учащихся ожидается, что по успешном завершении программы они смогут «дать детальное, полное и критическое описание, по меньшей мере, одной модели психологического развития человека в контексте христианского душепопечения; описать и проанализировать отношения между психологическими и духовными аспектами пастырского ответа на различные жизненные обстоятельства, включая конфликты и кризисы; консолидировать и осмыслить своё понимание пастырства в свете психологии развития и христианского богословия... критически оценивать идеи, аргументы и практики... ответственно подходить к собственному профессиональному и личному развитию»<sup>18</sup>. Курс пастырской практики направлен на изучение, среди прочего, «основных психологических концепций человеческой личности, формирование у студентов способности пользоваться различными пастырскими подходами и использовать широкий спектр богословских... и психологических ресурсов... осознавать границы своей компетенции»<sup>19</sup>. Пройдя курс, студенты должны быть способны «критически анализировать собственные взгляды, привычки и предрассудки»<sup>20</sup>.

В Церкви Англии нет официально утверждённых или запрещённых школ психологии — всё зависит в основном от того, какой именно преподаватель трудится в том или ином колледже. Согласно информации, предоставленной авторам данной статьи одним из ведущих

17 Подробно о роли психологии в подготовке священнослужителей всех конфессий в Великобритании см.: *Francis J. L., Robbins M. The Perceived Role of Psychology in the Initial Training of Christian Ministers of Religion in the United Kingdom // Journal of Psychology and Theology. 1995. Vol. 23. № 3. P. 208–217.*

18 Pastoral Psychology (TMM3647). URL: [https://dur.ac.uk/resources/common.awards/TMM3647\\_PastoralPsychology.pdf](https://dur.ac.uk/resources/common.awards/TMM3647_PastoralPsychology.pdf).

19 Pastoral Care (TMM2471). URL: [https://dur.ac.uk/resources/common.awards/TMM2471\\_PastoralCare.pdf](https://dur.ac.uk/resources/common.awards/TMM2471_PastoralCare.pdf).

20 Ibid.

специалистов по психологии в Церкви Англии Джоанной Колликатт<sup>21</sup>, и в процессе обучения, и особенно в дальнейшем служении клирикам рекомендуется использовать научные, опытно-подтверждённые психологические методы и системы, предпочитая их любым подходам, именуемым себя «христианскими». Одним из лучших и наиболее распространённых, по утверждению Колликатт, подходов является когнитивно-поведенческая терапия.

Во многих учебных заведениях (и практически во всех богословских колледжах Церкви Англии) используют книгу Дж. Колликатт «Психология и формирование характера христианина»<sup>22</sup>. Начиная с этого года для изучения рекомендуется также сборник статей «Библия и душевное здоровье»<sup>23</sup>. В ряде учебных заведений студентов обучают использовать такие модели, как «Большая пятёрка» и «Values in Action Inventory of Strengths». Классический вводный курс «Introduction to mental health conditions» основан на описательной научной литературе<sup>24</sup> и направлен на то, чтобы научить будущего пастыря хотя бы в общих чертах оценивать психологическое состояние пасомых и действовать соответствующим образом.

Кроме того, в ряде колледжей (в том числе в Рипон-колледже) студенты богословско-пастырских направлений проходят добровольную практику в учреждениях, либо прямо связанных с психологическим или психическим здоровьем, либо предполагающих серьёзную психологическую нагрузку (хосписы, дома престарелых и т. п.). Организаторами подобных практикумов обычно являются капелланы этих учреждений.

- 21 Джоанна Колликатт (Collicutt) – профессор психологии ведущего богословского колледжа Церкви Англии – Рипон-колледжа Оксфордского университета; биографию и библиографию научных трудов см.: Revd. Dr. Joanna Collicutt. URL: <https://fcc.ac.uk/about-us/our-staff/revd-dr-joanna-collicutt>.
- 22 Collicutt J. *The Psychology of Christian Character Formation*. London, 2015.
- 23 *The Bible and Mental Health: Towards a Biblical Theology of Mental Health* / ed. I. Hamley, C. Cook. London, 2020.
- 24 Пособия по данному курсу как правило включают следующие книги: *Bentall R. Madness Explained: Psychosis and Human Nature*. London, 2003; *Knight G. & J. Disturbed by Mind and Spirit: Mental Health and Healing in Parish Ministry*. London, 2009; *Williams C., Richards P., Whitton I. I'm Not Supposed to Feel Like This: A Christian Self-help Approach to Anxiety and Depression*. London, 2002.



### 1.2. Психология в системе подбора и оценки кандидатов в клир

Кроме обучения основам психологии, кандидаты в клир Церкви Англии проходят те или иные формы психологической апробации. Речь идёт не только о «тестах» на психическое здоровье и психоэмоциональную пригодность к обязанностям, которые накладывает пастырское служение.

В первую очередь, кандидату на рукоположение предлагается использовать психологические инструменты для самоанализа, для самостоятельной оценки своих сил и устройства. Это считается необходимой частью процесса «рассуждения»<sup>25</sup> о своём священническом призвании. Способность к самоанализу, принятие себя (т. е. принятие собственной слабости и ограниченности как воли Божией в своей жизни), эмоциональная стабильность (способность контролировать не только гнев, стресс, внутренние конфликты, но даже крайние проявления мимики), умение признавать свои ошибки, критически оценивать свои привычки, принимать критику со стороны, умение противостоять давлению извне — всё это входит в официальные критерии<sup>26</sup> подбора кандидатов в клир Церкви Англии. Соответствующее образование призвано помочь кандидату воспитать в себе данные черты, а процесс «рассуждения», в том числе входящие в него психологические собеседования и тесты, должен удостоверить и кандидата, и церковные власти, что будущий клирик хотя бы в общих чертах соответствует указанным требованиям.

### 1.3. Психология в дополнительном образовании священнослужителей

Получив высшее образование и приступив к служению, большинство клириков Церкви Англии продолжают обучение в той или иной форме. Этот процесс называется «продолжающееся образование священнослужителей» (англ. Continuing Ministerial Development, CMD). Программы

- 25 Англ. discernment process. «Discernment» в данном случае — богословский термин, обозначающий процесс духовного искуса, благодаря которому человек может убедиться в наличии (или отсутствии) у себя подлинного призвания к священнослужению (англ. vocation). Таким образом, ощущение человеком желания быть священником ещё не гарантирует, что он призван к этому служению Богом; важно «испытать» себя, причём не только в духовном, но и в физическом, и в психологическом смысле, чтобы убедиться в действительности такового призвания.
- 26 Criteria for Selection for the Ordained Ministry in the Church of England. London, 2014. P. 6–7. URL: [https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/selection\\_criteria\\_for\\_ordained\\_ministry.pdf](https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/selection_criteria_for_ordained_ministry.pdf).

такого «повышения квалификации» отличаются в зависимости от епархии, поскольку именно на епархиях лежит их организация и финансирование<sup>27</sup>. Наиболее интенсивная часть программы занимает три или четыре года после рукоположения в диаконы. CMD включает очень широкий спектр тем<sup>28</sup>, среди которых важное место занимает пастырская психология. Внимание уделяется пастырской работе с людьми, страдающими деменцией, предотвращению суицида, отношениям пастырства и психологии. Например, в программе CMD на 2019 г. Оксфордской епархии Церкви Англии один из семинаров посвящён вопросу уникальности пастырского попечения и его отличиям от психологической помощи, практик саморазвития, медикаментозного лечения заболеваний, связанных с психикой<sup>29</sup>.

Участие в программах CMD для начинающих священнослужителей является обязательным, однако и более опытные священники Церкви Англии, как правило, продолжают посещать образовательные лекции и семинары. Почти во всех епархиях такое участие поддерживается системой материальной помощи священникам на проезд и проживание в течение дней обучения.

## 2. Психология в пастырской практике Церкви Англии

### 2.1. Психологические и юридические аспекты

Духовенство Церкви Англии в своей пастырской деятельности должно следовать принципам, изложенным в уже упомянутом в данной статье «Руководстве профессионального поведения духовенства»<sup>30</sup>. Этот документ был принят Генеральным Синодом Церкви Англии в 2003 г., а действующая в настоящий момент его редакция была опубликована в 2015 г.

27 Например:

- Лондонская епархия: Continuing Ministerial Development. URL: <https://london.anglican.org/continuing-ministerial-development>.
- Оксфордская епархия: Continuing Ministerial Development (CMD). URL: <https://oxford.anglican.org/mission-ministry/ministry/cmd>.
- Даремская епархия: Continuing Ministerial Development (CMD). URL: <https://durhamdiocese.org/resources/resources-for-clergy/continuing-ministerial-development>.

28 См., например, программу CMD Оксфордской епархии на 2019 г.: Continuing Ministerial Development 2019. Oxford, 2019. URL: <https://oxford.anglican.org/wp-content/uploads/2018/09/CMD-brochure-2019.pdf>.

29 Ibid. P. 17–18.

30 Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy.

В документе подчёркивается, что, хотя «сострадание — необходимая составляющая пастырского окормления»<sup>31</sup>, священник не должен быть «мастером на все руки». «Духовенство, — говорится в “Руководстве”, — должно разуметь и принимать границы своего времени, компетенции и способностей»<sup>32</sup>. Особенно это касается психологической помощи. «Священник ни при каких обстоятельствах не должен предоставлять формального психологического консультирования тем, для кого он является пастырем, даже если он является профессиональным психологом»<sup>33</sup>. Ещё более строго лимиты пастырской ответственности очерчены в другом синодальном документе, «Практическом руководстве палаты епископов [Генерального Синода] для служения исцеления»<sup>34</sup>. «Психологическое консультирование и психотерапия, — говорится в документе, — представляют собой практики, отличные от пастырского окормления и выслушивания [исповеди], и могут предоставляться лишь аккредитованными психологами, имеющими... страхование профессиональной ответственности»<sup>35</sup>. Последнее очень важно, поскольку священник, самовольно взявший на себя обязанности психолога или врача, рискует навлечь на себя и, вероятно, на своё церковное руководство гражданские иски или даже уголовное преследование<sup>36</sup>.

## 2.2. Богословско-пастырские аспекты

Было бы ошибкой считать, что подчёркнутая осторожность Церкви Англии по отношению к психологической помощи со стороны пастырей проистекает исключительно из-за опасения юридического преследования или тем более из-за недоверия к психологии. Как было показано выше, изучение психологии, в том числе прикладной, входит

31 Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy. P. 2. Ch. 2.1.

32 Ibid. Ch. 2.3.

33 Ibid. Ch. 2.5.

34 House of Bishops' Guidelines for Good Practice in the Healing Ministry. London, 2000. Понятие «healing ministry» в данном случае включает исповедь и духовное окормление больных и умирающих.

35 Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy. P. 12. Ch. 8.

36 Подробный разбор юридических последствий выхода священнослужителя за границы пастырской деятельности, в частности, в условиях отсутствия соответствующей профессиональной страховки см.: *Constance F. F. Minimizing Liability for Church-Related Counseling Services: Clergy Malpractice and First Amendment Religion Clauses* // *Akron Law Review*. 2011. Vol. 44. № 1. P. 221–260. URL: <http://ideaexchange.uakron.edu/akronlawreview/vol44/iss1/6>.

в программу подготовки духовенства Церкви Англии. Однако с богословской точки зрения служение священника основано не на профессиональных умениях, а на данной ему (в призвании и в рукоположении) харизме, даре от Бога. Эта харизма даётся с конкретной целью — быть пастырем, а не кем-то ещё.

Но и в пастырской деятельности священнику следует принимать во внимание психологическое состояние пасомого. «Духовенство должно осознавать опасность зависимости в отношениях духовника и пасомого. Обе стороны должны избегать... манипуляции»<sup>37</sup>. «Пастырское окормление не должно лишать человека данной ему автономии. Пастырь не должен лишать пасомого права принять даже неверное решение»<sup>38</sup>.

### 3. Защита психологического здоровья духовенства

#### 3.1. «A Covenant for Clergy Care and Wellbeing»

Церковь Англии рассматривает психическое и психологическое состояние своего духовенства в более широком контексте «wellbeing» — здорового и полноценного духовного, душевного и физического состояния. В феврале 2020 г. Генеральным Синодом был принят документ «A Covenant for Clergy Care and Wellbeing»<sup>39</sup>, в котором сформулированы необходимые в данной области критерии. Употребление в названии документа слово «covenant», то есть «договор», подчёркивает тесную связь священника с другими членами церковного тела, в первую очередь с его прихожанами и епископом. Основой внутреннего и физического состояния священнослужителей в документе называются, в первую очередь, следование своему христианскому и священническому призванию: «Будучи одновременно учеником (Христовым) и учителем (верных), священнослужитель последует Христу в молитве, размышлении и учении, возрастая в вере и стойкости»<sup>40</sup>. В том, что касается заботы о психологическом состоянии, клирики призываются «с должным вниманием относиться к своему... душевному состоянию... в пастырской работе соблюдать личные и профессиональные границы... понимать

37 Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy. P. 4. Ch. 2.9.

38 Ibid. P. 17. Ch. 12.3.

39 A Covenant for Clergy Care and Wellbeing (GS 2133). London, 2020. URL: <https://churchofengland.org/sites/default/files/2019-06/GS%202133%20A%20Covenant%20for%20Clergy%20Care%20and%20Wellbeing.pdf>.

40 Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy. P. 16. Ch. 23.

ограничения сферы пастырской ответственности»<sup>41</sup>. Приход, со своей стороны, должен поддерживать священника и, среди прочего, «освободить его от задач, с которыми можно справиться без его участия» и «выражать обеспокоенность душевным и физическим состоянием священника, обращаясь как к нему, так при необходимости и к его духовным руководителям»<sup>42</sup>. Роль епископа состоит в разноплановой поддержке священника, которая должна включать «обеспечение широкой и профессиональной помощи... включающей услуги медицинских и психологических служб»<sup>43</sup>.

### 3.2. Практика контроля и защиты психологического здоровья клира

Одной из обязанностей епархиальных архиереев Церкви Англии является постоянный мониторинг состояния духовенства своих епархий. Основным инструментом для этого служит практика «Оценки развития священнослужителей» (англ. Ministerial Development Review, MDR), представляющая собой регулярные (обычно раз в два года) собеседования священнослужителей с епископом или его специальными представителями. Некоторым аналогом MDR в Русской Православной Церкви является ежегодная исповедь клириков у епархиальных духовников. Принципы MDR прописаны в руководстве, изданном Архиепископским советом Церкви Англии в 2010 г.<sup>44</sup>.

Помимо системы MDR, во всех епархиях Церкви Англии существуют разнообразные инструменты медицинской и психологической помощи священнослужителям. Например, Экзетерская епархия финансирует постоянные «reflective practice groups», включающие нескольких священнослужителей и профессионального психолога. Все епархии имеют связи с Межцерковным советом по психологическому консультированию священнослужителей (Churches Ministerial Counseling Service, CMCS) — общецерковной организацией, предоставляющей бесплатную и конфиденциальную психологическую помощь клирикам и их супругам. CMCS никогда не разглашает никакой информации о клириках, в том числе не предоставляет её епархиальным властям. В CMCS

41 Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy. Ch. 24. P. 17.

42 Ibid.

43 Ibid.

44 Ministerial Development Review Guidance. London, 2010. URL: [https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/ministry\\_development\\_review\\_guidance.pdf](https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/ministry_development_review_guidance.pdf).

работают профессиональные психологи и психотерапевты, имеющие аккредитацию от двух основных в стране профессиональных организаций соответствующего профиля — Британской ассоциации канцеллинга и психотерапии (British Association for Counselling and Psychotherapy) и Британского совета по психотерапии (UK Council for Psychotherapy). Их подходы определяются терапевтической задачей и не являются профессиональными. Епархии сотрудничают с церковным медицинским центром Святого Луки (St. Luke's Healthcare for the Clergy). Эта больница, основанная в 1892 г., при необходимости обеспечивает священникам и членам их семей не только психологическую, но и психиатрическую помощь, вплоть до госпитализации.

### Заключение

Пример Церкви Англии демонстрирует, что близкое знакомство духовенства с психологией как наукой является не просто желательным, но и совершенно необходимым в современном мире. Во-первых, это помогает пастырю правильнее оценивать нужды пасомых, разделяя их на собственно духовные и психоэмоциональные. Без такого умения священник не только не сможет помочь другому человеку, имеющему психологические, а то и психиатрические проблемы, но и рискует повредить ему, используя «духовное врачевство» там, где требуется вмешательство иных специалистов, а также повредить себе — и психологически, и духовно, и, возможно, в правовом отношении. Не меньший вред может быть причинён, если священник осознает психологическую сущность проблемы и, не имея достаточных знаний, решает её неудачно. Во-вторых, знание психологии может помочь священнику избежать многих внутренних проблем. Это касается не только пастырского выгорания, но и целого ряда более распространенных расстройств психологического характера, которые, проявившись у священника, могут принести вред не только ему, но и пастве. В-третьих, указанные знания способны защитить священника от манипуляций со стороны недобросовестных или не вполне психологически адекватных мирян. Наконец, знакомый с психологией священник может «говорить на одном языке» с образованной паствой.

В условиях расширенного знакомства духовенства с психологией оказывается лучше защищен — и в духовном, и в психологическом, и в юридическом отношении — весь церковный организм. Ведь психологические методики обеспечивают церковному руководству

дополнительные инструменты отбора кандидатов для рукоположения и контроля за их дальнейшим состоянием.

Однако важно учитывать, что в основе английского опыта лежит системный подход и учёт интересов и особенностей всех трёх основных вовлечённых сторон: мирян, их духовных пастырей и церковной иерархии. Лишь их совместные усилия могут сделать психологию действенным орудием церковного служения, подчиненным миссии Церкви в мире.

### Источники

- A Covenant for Clergy Care and Wellbeing (GS 2133). London: [б. и.], 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://churchofengland.org/sites/default/files/2019-06/GS%202133%20A%20Covenant%20for%20Clergy%20Care%20and%20Wellbeing.pdf> (дата обращения 21.11.2020).
- Canons of the Church of England. London: Church House Publishing, 2019.
- Common Worship: Reconciliation of a Penitent. London: Church House Publishing, 2010.
- Constitutions and Canons Ecclesiastical, 1604: Latin and English / ed. J. V. Bullard. London: The Faith Press, 1934.
- Continuing Ministerial Development (CMD). [Электронный ресурс]. URL: <https://oxford.anglican.org/mission-ministry/ministry/cmd> (дата обращения 21.11.2020).
- Continuing Ministerial Development (CMD). [Электронный ресурс]. URL: <https://durhamdiocese.org/resources/resources-for-clergy/continuing-ministerial-development> (дата обращения 21.11.2020).
- Continuing Ministerial Development 2019. Oxford: Diocese of Oxford, 2019. [Электронный ресурс]. URL: <https://oxford.anglican.org/wp-content/uploads/2018/09/CMD-brochure-2019.pdf> (дата обращения 21.11.2020).
- Continuing Ministerial Development. [Электронный ресурс]. URL: <https://london.anglican.org/continuing-ministerial-development> (дата обращения 21.11.2020).
- Criteria for Selection for the Ordained Ministry in the Church of England. London: The Ministry Division of the Archbishops' Council, 2014. [Электронный ресурс]. URL: [https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/selection\\_criteria\\_for\\_ordained\\_ministry.pdf](https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/selection_criteria_for_ordained_ministry.pdf) (дата обращения 21.11.2020).
- Fittall W.* Appendix 1: The Ministry of Absolution: GS Misc 1085 (October 2014) // Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy. [Электронный ресурс]. URL: <https://churchofengland.org/more/policy-and-thinking/guidelines-professional-conduct-clergy/appendix-1-ministry-absolution-gs> (дата обращения 21.11.2020).
- Formation Criteria for Ordained Ministry. London: [б. и.], 2014. [Электронный ресурс]. URL: [https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/formation\\_criteria\\_for\\_ordained\\_ministry.pdf](https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/formation_criteria_for_ordained_ministry.pdf) (дата обращения 21.11.2020).
- Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy. London: Church House Publishing, 2015.

- House of Bishops' Guidelines for Good Practice in the Healing Ministry. London: Church House Publishing, 2000.
- Ministerial Development Review Guidance. London: [б. и.], 2010. [Электронный ресурс]. URL: [https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/ministry\\_development\\_review\\_guidance.pdf](https://churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/ministry_development_review_guidance.pdf) (дата обращения 21.11.2020).
- Pastoral Care (ТММ2471). [Электронный ресурс]. URL: [https://dur.ac.uk/resources/common\\_awards/ТММ2471\\_PastoralCare.pdf](https://dur.ac.uk/resources/common_awards/ТММ2471_PastoralCare.pdf) (дата обращения 21.11.2020).
- Pastoral Psychology (ТММ3647). [Электронный ресурс]. URL: [https://dur.ac.uk/resources/common\\_awards/ТММ3647\\_PastoralPsychology.pdf](https://dur.ac.uk/resources/common_awards/ТММ3647_PastoralPsychology.pdf) (дата обращения 21.11.2020).
- Rev. Dr. Joanna Collicutt. [Электронный ресурс]. URL: <https://rcc.ac.uk/about-us/our-staff/revd-dr-joanna-collicutt> (дата обращения 21.11.2020).
- The Visitation of the Sick // The Book of Common Prayer. London: Everyman's Library, 1660 (1999). P. 308–316.
- Theological Colleges and Seminaries of the Anglican Communion. [Электронный ресурс]. URL: <http://anglicancommunion.org/theology/theological-education/theological-colleges-and-seminaries-of-the-anglican-communion.aspx> (дата обращения 21.11.2020).

## Литература

- Bentall R.* Madness Explained: Psychosis and Human Nature. London: Penguin Books, 2003.
- Bursell R.* The Seal of the Confessional // Ecclesiastical Law Journal. 1990. Vol. 7. № 1. P. 84–109.
- Collicutt J.* The Psychology of Christian Character Formation. London: SCM Press, 2015.
- Constance F. F.* Minimizing Liability for Church-Related Counseling Services: Clergy Malpractice and First Amendment Religion Clauses // Akron Law Review. 2011. Vol. 44. № 1. P. 221–260. [Электронный ресурс]. URL: <http://ideaexchange.uakron.edu/akronlawreview/vol44/iss1/6> (дата обращения 20.11.2020).
- Francis J. L., Robbins M.* The Perceived Role of Psychology in the Initial Training of Christian Ministers of Religion in the United Kingdom // Journal of Psychology and Theology. 1995. Vol. 23. № 3. P. 208–217.
- Helmholtz R. H.* Roman Canon Law in Reformation England. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Knight G. & J.* Disturbed by Mind and Spirit: Mental Health and Healing in Parish Ministry. London: Mowbray, 2009.
- The Bible and Mental Health: Towards a Biblical Theology of Mental Health / ed. I. Hamley, C. Cook. London: SCM Press, 2020.
- Williams C., Richards P., Whitton I.* I'm Not Supposed to Feel Like This: A Christian Self-help Approach to Anxiety and Depression. London: Hodder and Stoughton, 2002.



## Mental Health Sciences in Clergy Training and Pastoral Practice of the Church of England

### Archpriest Pavel I. Velikanov

PhD in Theology

Acting Head of the Department of Pastoral Spiritual Care

at the Sretensky Theological Seminary

19, B. Lubyanka st., Moscow, 103031 Russia

prot.pavel@gmail.com

### Vasily V. Chernov

PhD in Theology

Head of the foreign department

at the Bogoslov.ru project

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

vasily.chernov.mail@gmail.com

**For citation:** Velikanov, Pavel I., archpriest, Chernov Vasily V. "Mental Health Sciences in Clergy Training and Pastoral Practice of the Church of England". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 106–122 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.006

**Abstract.** The article presents a review of key documental sources, structures and approaches that are characteristic for the psychological science in the Church of England's practical life. In the Introduction to the article the authors tell about the method they applied in their research and the ways the pastoral ministry is understood in the Church of England. The authors identify four key instruments of the Anglican pastoral tradition: public worship, preaching, auricular confession, and Christian teaching beyond the church facilities. The Part Two is meant to describe the role of psychology in pastoral training of the Church of England's clergy. It includes the position of the mental health sciences in formal education of the clergy candidates, the use of psychology-based methods in their assessment and self-assessment, and evaluation of the candidates that considers their psychological capacities, as well as mental health agenda within the continuing ministerial development, which is an accepted practice in the Church of England today. In the Part Three the authors analyze the place of the mental health sciences in actual pastoral practices in connection with some psychological, theological, and legal issues. The Part Four deals with the ways of supervision and protection of wellbeing of the Church of England's clergy, pastoral workers, and their family members, which includes prevention and management of the related problems. In the Conclusion the authors briefly evaluate the effects of the Church of England's current approaches to the mental health sciences. The Bibliography is ordered chronologically and comprises of the sources and the key secondary literature.

**Keywords:** Psychology, Mental Health Sciences, Pastoral Theology, Pastoral Psychology, Church of England, Great Britain, Clergy, Theological Education, Clergy Training, Christian Anthropology.

**Acknowledgements.** This article is to a large extent based on the active cooperation from many Church of England leaders, pastors and scholars. It particularly includes The Rt. Revd. **Robert Ronald Atwell**, the Bishop of Exeter, The Rt. Revd. **Nicholas Baines**, The Bishop of Leeds, The Revd. Dr. **Keith Beech-Gruneberg**, the Associate Lecturer at Oxford Brookes University and Initial

Ministerial Education Pathways Adviser in the Ministry Division (Archbishops' Council), The Rt. Revd. Dr. **Christopher Cocksworth**, the Bishop of Coventry, The Revd. Dr. **Joanna Collicutt**, the Karl Jaspers Lecturer in Psychology and Spirituality at Ripon College, Cuddesdon and Oxford Diocesan Advisor for Spiritual Care for Older People, The Rt. Revd. **Alan Smith**, the Bishop of St. Albans, as well as a number of other learned and devoted men and women. It was their expertise and willingness to contribute that made this article possible. Its authors are glad to express their immense gratitude for their consideration and counsel.

## References

- Bentall R. (2003) *Madness Explained: Psychosis and Human Nature*. London: Penguin Books.
- Bursell R. (1990) "The Seal of the Confessional". *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 7, no. 1, pp. 84–109.
- Collicutt J. (2015) *The Psychology of Christian Character Formation*. London: SCM Press.
- Constance F. F. (2011) "Minimizing Liability for Church-Related Counseling Services: Clergy Malpractice and First Amendment Religion Clauses". *Akron Law Review*, vol. 44, no. 1, pp. 221–260, available at: <http://ideaexchange.uakron.edu/akronlawreview/vol44/iss1/6> (20. 12. 2020).
- Fittall W. (2014) "Appendix 1: The Ministry of Absolution: GS Misc 1085 (October)", in *Guidelines for the Professional Conduct of the Clergy*, available at: <https://churchofengland.org/more/policy-and-thinking/guidelines-professional-conduct-clergy/appendix-1-ministry-absolution-gs> (21. 11. 2020).
- Francis J. L., Robbins M. (1995) "The Perceived Role of Psychology in the Initial Training of Christian Ministers of Religion in the United Kingdom". *Journal of Psychology and Theology*, vol. 23, no. 3, pp. 208–217.
- Hamley I., Cook C. (eds.) (2020) *The Bible and Mental Health: Towards a Biblical Theology of Mental Health*. London: SCM Press.
- Helmholtz R. H. (1990) *Roman Canon Law in Reformation England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knight G. & J. (2009) *Disturbed by Mind and Spirit: Mental Health and Healing in Parish Ministry*. London: Mowbray.
- Williams C., Richards P., Whitton I. (2002) *I'm Not Supposed to Feel Like This: A Christian Self-help Approach to Anxiety and Depression*. London: Hodder & Stoughton.

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

# БЛАГОРОДСТВО КАК ПРЕДПОСЫЛКА НРАВСТВЕННОГО ДОСТОИНСТВА ЛИЧНОСТИ

Архимандрит Платон (Игумнов)

доктор богословия  
профессор кафедры богословия Московской духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Лавра, Академия  
arhim.platon@gmail.com

**Для цитирования:** *Платон (Игумнов), архим.* Благородство как предпосылка нравственного достоинства личности // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 123–137. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.007

## **Аннотация**

УДК 177.1

Статья посвящена теоретическому осмыслению понятия «благородство» с точки зрения его богословской, нравственно-этической, аксиологической и культурно-исторической значимости. Этнос благородства, открытый миру в нравственном облике Господа Иисуса Христа, представлен в качестве конструктивного начала, гарантирующего достоинство человеческой личности, осуществляющей своё предназначение в парадигме онтологической реальности и этического действия.

**Ключевые слова:** благородство, достоинство, свобода, призвание, предназначение.

**К**ультурный горизонт нашей эпохи затемнён призраком морального беззакония, в стихию которого погружён современный мир. Либеральное сознание современного Запада, формируя этику нового времени, горит нетерпением обрести свободу без границ, забывая о нравственном достоинстве человеческой личности, о том, что «духовная свобода — это благородство»<sup>1</sup>. Источник нравственного сознания — разум — обвиняется философией постмодерна в присвоении репрессивных функций над чувствами и волей человека. Звучит призыв вернуться назад к природе с её стихийной свободой раскованности и дикости. По мысли М. Фуко, провозглашённый эпохой модерна смысл исторического прогресса, утверждаясь на универсальных началах разума, отравил западную цивилизацию с её рефлексией на созданную человеком вселенную, сотканную из символов языка и культуры. «Не значит ли это, что вся эта конфигурация готовится рухнуть и что сам человек тем ближе к собственной гибели, чем ярче светит на нашем горизонте бытие языка?»<sup>2</sup>

Как полагает А. Дугин, в истории европейской философии наступил «закат Запада», конец той цивилизации, в которой «солнце садится»<sup>3</sup>. Мир вступил в эру исчезающих традиций. «Универсальные ценности приходят в упадок»<sup>4</sup>. Наша история, ведущая мир к его концу, содержит указание на вечность, ибо «погибнуть — значит принять на себя некоторую новую функцию в процессе созидания»<sup>5</sup>. Как заявляет П. Тиллих, «Бог времени есть Бог истории. Это означает прежде всего, что Он — Бог, действующий в истории, направленной к конечной цели»<sup>6</sup>.

«Вопрос, возможно ли ещё достоинство человека, идентичен вопросу, возможно ли ещё благородство»<sup>7</sup>.

С оскудением и забвением в сознании людей современной эпохи абсолютных и вечных начал бытия К. Ясперс связывает свою озабоченность судьбой благородства как одной из самых универсальных привилегий в ансамбле высших человеческих ценностей, определяющих достоинство личности. Тревога К. Ясперса как христианского мыслителя обусловлена тем обстоятельством, что благородство, будучи отмечено

1 Паусий Святогорец. Благородство — величие Божие // Паусий Святогорец. Слова. Т. 5: Страсти и добродетели. М., 2008. С. 234.

2 Foucault M. Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. New York, 1970. P. 386.

3 Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого начала. М., 2010. С. 64.

4 Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 295.

5 Уайтхед А. Н. Избранные труды по философии. М., 1990. С. 697.

6 Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 262.

7 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 406.

знаком величия и внутреннего превосходства, оказывается хрупким и незащищенным перед лицом внешней суровой действительности, чуждой и враждебной идеалам христианской морали. «Ярость постмодернистской деконструкции уничтожила не только образ Бога — образ человека разлетелся на мелкие осколки»<sup>8</sup>. На протяжении последних веков интерес человека к религиозным и духовным вопросам систематически подавлялся, однако потеря «энергии трансцендентного» ощущалась не как потеря, а как «достижение зрелости»<sup>9</sup>. Современный «взрослый» мир забывает, что история и культура «дали человечеству самый драгоценный инструмент прогресса — далёкую от практической осуществимости этику христианства»<sup>10</sup> — этику высокого идеала морального совершенства. Не преображённый светом Евангелия мир так и не понял, что принесённая человечеству Благая Весть стала самой большой свободой, которая вступила в неизбежный конфликт с деспотизмом и дикостью древней эпохи и своей триумфальной победой над язычеством Римской империи привела к культурной трансформации мировой исторической процесс. На рубеже эпох христианство стало новым мировоззрением ойкумены. По заявлению Г. Гадамера, христианская догматика раскрыла «перед философской мыслью недоступные грекам горизонты»<sup>11</sup>. П. Я. Чаадаев, для которого история, по словам протоиерея Георгия Флоровского, воспринималась как «созидание в мире Царствия Божия»<sup>12</sup>, усматривает в мировом процессе радикальную метаморфозу общей панорамы исторической жизни, преображённой пламенем религиозного энтузиазма Евангелия: «Явилось христианство, начало нового мира. Оно... освятило державную власть печатью Божественного права, объявило царей, отцов народа, помазанниками Божиими. И вот новая блистательная жизнь заструилась в жилах человеческих. Европа воскресла и создала себе ту великолепную цивилизацию, которая дала ей первенство во вселенной»<sup>13</sup>.

Родившись в недрах культуры эллинистического мира, в географических пределах Средиземноморской ойкумены, христианская цивилизация восприняла роль доминирующей цивилизации среди цивилизаций мира и предопределила своим развитием дальнейший характер

8 Хаутелен А. Бог: открытый вопрос. М., 2008. С. 172.

9 Уотсон П. Эпоха пустоты. М., 2017. С. 557.

10 Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. С. 407.

11 Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 468.

12 Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1981. 2-е изд. С. 248.

13 Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 544.

мирового культурно-исторического процесса. Вместе с провозглашением Благой Вести, которая стала последней и самой фундаментальной новостью в жизни античного мира, история как проект проходит под знаком актуального осуществления христианства. История воспринимается как «напряжённое ожидание завершения»<sup>14</sup>, в которой воскресение, интерпретированное в традиции теологии обетования, есть «знак того, что отныне обетование относится ко всем, смысл воскресения в его будущем»<sup>15</sup>. Если на фоне рациональной гуманистической идеи исторического прогресса человек стоит «перед требованием — следовать за Богом в Царство Божие»<sup>16</sup>, то тогда, перед лицом вечности, становятся «ничтожными все другие задачи»<sup>17</sup>. С точки зрения идеи имманентного присутствия Бога в мире, только лишь Его изначальное абсолютное Бытие является источником неуклонного возобновления порядка в мире. «Мы, — заявляет П. Рикёр, — принадлежим к иной эпохе бытия, к метафизической поре, для которой жизнь души в парадигме онтологической действительности и этического действия является основополагающей формой бытия»<sup>18</sup>.

Универсум человеческого существования необходимо включает этическое измерение, открывающее в своей потаённой глубине присутствие Бога в бытийном пространстве мира, поэтому мы живём также и в парадигме Божественной тайны, и в парадигме нашей этической и экзистенциальной ответственности. Под сенью этики христианства всемирная история человечества приобрела новый и окончательный смысл.

Этос благородства Ясперс относит к разряду «самых значительных явлений»<sup>19</sup> в сфере духовной жизни человеческой личности. Однако в наше время подавляющее большинство людей забыло о бессмертии души, о новозаветном призвании человека стать «новым творением» в причастности к Божественной благодати, о задачах «вести новую жизнь»<sup>20</sup>. Угрозу благородству несёт волна эмоционально окрашенной агрессивности с её деструктивной тенденцией к обеднению ценностного содержания жизни. Утрата человеком его достоинства вызвана

14 Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М., 2020. С. 490.

15 Там же. С. 491.

16 Ясперс К. Великие философы. Кн. 1: Задающие меру люди. М., 2018. С. 244.

17 Там же.

18 Рикёр П. Философская антропология. М., 2017. С. 153.

19 Там же. С. 406.

20 Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад, 2018. С. 281, 361, 484, 635, 722.

существованием внутренней неприемлемости и непримиримой озлобленности, корнящихся в глубине его эгоистической природной стихии, по отношению ко всему высокому, чистому, священному, светлому, идеальному, благородному. В своей циничной и разрушительной феноменологии метафизический призрак зла облекается в откровенную форму скепсиса, враждебности, озлобленности и мстительности. Эту тенденцию, имеющую источником либерализацию нравственного сознания, тенденцию, инспирированную духом рессентимента, К. Ясперс определил как «поход против благородства»<sup>21</sup>. В этом походе, имплицитно совершающемся на психологическом уровне, нет ничего неожиданного, поскольку, как верно заметил Габриэль Марсель, человек современной западной культуры утратил «контакт с той фундаментальной истиной», которая открывала ему присутствие Бога в его индивидуальном образе жизни<sup>22</sup>. Заблуждение в плане умозрения влечёт человека в область религиозной и ценностной слепоты.

В картине современной действительности на смену античным героям и средневековым святым пришли новые кумиры, которыми стали «продвинутые и успешные» люди, бонвиваны и потребители благ современного секуляризованного мира, поклонники роскоши, сенсаций, информации и скорости. Новые кумиры полностью поглощают жизнь тех, кто им поклоняется<sup>23</sup>. Экзистенциальная стихия жизни нерелигиозного человека не знает ни глубинного смысла бытия, ни высшего предназначения. «Жизнь сегодняшнего человека не способствует углублению. Она лишена покоя и созерцательности, это жизнь неутомимости и спешки»<sup>24</sup>. Уделом человека, утратившего религиозную веру и отпавшего от Церкви, вместе с мировоззренческой растерянностью и религиозной бесчувственностью становятся нравственная и ценностная невосприимчивость. Преданный гордости и чувственности, человек нашего времени не способен видеть и переживать сияние ценности благородства в тех людях, которые сочетают в себе «мощь и достоинство, силу бытия и исполненность смыслом»<sup>25</sup>, которые являются самими собой, «в отличие от тех, кто ощущает в себе лишь пустоту»<sup>26</sup>. В характеристике Н. Гартмана современный человек «не только неутомим

21 Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 407.

22 Marcel G. *Être et avoir*. Paris, 1935. P. 281.

23 Розенток-Хюси. Язык рода человеческого. М.; СПб., 2000. С. 476.

24 Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 99.

25 Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 62.

26 Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 407.

и поспешен, он к тому же — бесчувственный гордец, которого уже ничто не возвышает, не трогает, не увлекает до глубины души»<sup>27</sup>. В своём надменном и гордом самомнении он стремится выработать устойчивый *modus vivendi*, представляющий «неспособность к удивлению, изумлению, восторгу, благоговению»<sup>28</sup>. Эта данная Н. Гартманом характеристика современного европейского человека сближает его с описанием демона у А. С. Пушкина, где поэт говорит о радикальном скепсисе демона: «Не верил он любви, свободе, на всё с усмешкой он глядел, и ничего во всей природе благословить он не хотел»<sup>29</sup>. В конечном итоге у современного человека в его рефлексии на всё высокое и священное «остаётся лишь ироническая или усталая усмешка»<sup>30</sup>.

Воспитанный в понятиях исключительной значимости экзистенциального самоутверждения, человек нашего времени не способен видеть и переживать ценность благородства, присутствие которого в этической культуре человеческого достоинства, от начала ранней античности до викторианской эпохи включительно, оставалось неотлучным маркером исторической жизни всей цивилизованной ойкумены: оно вносило облагораживающее и преображающее влияние в культурную жизнь народов Востока и Запада. Конфуцианская традиция с её концепцией «благородного мужа» чтит красоту добродетели, в которой «благородство характера проявляет себя спонтанно»<sup>31</sup>. Дао «благородного мужа» завершается высшей добродетелью «Жэнь»<sup>32</sup>, означающей «человечность», «благожелательность»<sup>33</sup>, то есть те черты характера, которые являются естественными предпосылками благородства.

В античной Элладе этос благородства воспринимался как необходимый предикат аристократической знатности. Физические достоинства и интеллектуальные способности вместе с выдающимися заслугами воспринимались как естественная предпосылка господства и связанных с ним социальных отличий и привилегий. В соответствии с названными критериями благородство первоначально понималось именно как благородство происхождения. Человек обладает благородством в силу своего онтологического достоинства. Теоморфизм человеческого типа,

27 Гартман Н. Этика. С. 99.

28 Там же.

29 Пушкин А. С. Демон. 1823 г.

30 Там же.

31 Уотлз Д. Золотое правило. М., 2016. С. 50.

32 Кит. 仁 (rén).

33 Уотлз Д. Золотое правило. С. 54.



отмечает Ф. Шуон, состоит в его целостности и благородстве: «его благородство выражается вертикальным и тяготеющим к небу положением, а его походка свободна и величественна»<sup>34</sup>. В феноменологии благородства открывается «сокрытое в нём величие Божие»<sup>35</sup>.

Природа научила античного человека чувствовать её живую красоту и «не признавать ничего прекраснее, чем сам человек»<sup>36</sup>. Для древнего грека с понятием благородства неизбежно соединялись физическая красота, сила, ум, красноречие, героическая доблесть и великодушие. С точки зрения античного этического идеала красота жизни, украшенная благородством добродетелей, поистине «достойна удивления»<sup>37</sup>. Благородство есть олицетворение интеллектуальной и этической доблести, которая позволяет представить, «насколько прекрасен лик справедливости и целомудрия»<sup>38</sup>, и при этом признать, что «так не прекрасна даже вечерняя и утренняя звезда»<sup>39</sup>. Античный мир мог воспринимать благородство как личную, ниспосланную свыше привилегию, как знак благосклонности судьбы, дающей человеку счастье и славу. За временной славой просматривалась трансцендентальная перспектива, залог обладания вечным благом и бессмертием.

В древних культурах Востока и Запада благородство почиталось универсальной доблестью, являющейся необходимым условием уподобления человека Богу.

Согласно Аристотелю, благородство является мотивом мужественного противостояния реальной неизбежности смерти. Мужественный человек действует «ради благородной цели, ибо цель добродетели — благородное»<sup>40</sup>.

В своей принадлежности к идеальному порядку бытия благородство «неизбежно присуще немногим»<sup>41</sup>. Благородными личностями являются «легендарные герои человечества, те, кто вызывает восхищение, любовь и поклонение, истинные чада Божии, чьи имена не прейдут в зонах»<sup>42</sup>. Благородство означает верность Божественному предназначению. Кто благороден, «кто имеет предназначение, кто слышит голос

34 Шуон Ф. Очевидность и тайна. М., 2007. С. 262.

35 Паисий Святгорец. Слова. Т. 5: Страсти и добродетели. С. 231.

36 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 478.

37 Там же.

38 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 438.

39 Там же.

40 Аристотель. Никомахова этика. III, 7.

41 Гартман Н. Этика. С. 382.

42 Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М.; Назрань, 1998. С. 463.

глубин, тот обречён»<sup>43</sup>. В отношении благородного человека Аристотель употребляет термин *καλός*; тот же термин использует святой Иоанн Богослов в Евангелии, где Христос именуется Себя добрым пастырем (см. Ин. 10, 11.14), — *ποιῆν καλός*, то есть «превосходный», «доблестный» пастырь, доблесть которого заключается в свободном и победном шествии навстречу смерти, в жертвенном полагании Своей души за жизнь мира, поскольку «на смерть можно ответить другой, равной или большей смертью»<sup>44</sup>. В Своем Воплощении Сын Божий открыл ноуменальное основание богозданной человеческой природы, которая оказалась вознесённой над всем космическим бытием и связанной незримыми нитями с трансцендентным Богом. И эта глубина, эта бездонность была неведома античному миру. «Наряду с Богом, Создателем Вселенной, есть и Бог, соучастник нашей истории, её носитель. Он Тот, Кто вошёл в историю людей, Тот, Кто жил среди нас и стал звеном в цепи поколений, уникальным представителем человеческого рода, Иисусом из Назарета, Эммануилом, духовным родоначальником нового человечества»<sup>45</sup>.

Христос — Мессия. Он пришёл исполнить закон и обетования пророков. «*Nomos*, — отмечает Хайдеггер, — не просто закон, но в более изначальной глубине предназначение, таящееся в миссии бытия»<sup>46</sup>. Свою всемирную искупительную миссию Христос исполнил через Свою смерть<sup>47</sup>. В ней Христос открыл Своё Божественное достоинство, «приняв на Себя не земную славу, а позор и земное страдание»<sup>48</sup>. Придя в сферу отравленного человеческим грехом бытия, Он возлюбил всех сущих в мире людей и «освободил их, разделив с ними Свою божественность»<sup>49</sup>, в силу того, что «все мы люди, происходим от Адама, все мы связаны родством, созданы Богом по образу и подобию Его»<sup>50</sup>. В Своем Воплощении и в Своей добровольной искупительной смерти Сын Божий стал солидарен со всеми людьми, живущими и умершими, стал таким, каким является каждый из нас, чтобы Божественная жизнь, сосредоточенная в Нем как одном человеке, могла затем от Него передаться всем нам»<sup>51</sup>.

43 Юнг К. Г. Бог и бессознательное. С. 464.

44 Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2015. С. 98.

45 Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. С. 451.

46 Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 218.

47 Хейз Р. Этика Нового Завета. М., 2005. С. 227.

48 Розеншток-Хюси. Язык рода человеческого. С. 485.

49 Там же.

50 Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 31.

51 Розеншток-Хюси. Язык рода человеческого. С. 484.

Своей победой над смертью, победой, которая в своём универсальном всемирном значении была действительно триумфальной, Христос открыл всему человечеству перспективу вечной бессмертной жизни в Царстве Отца Своего. Он стал победителем смерти во всех событиях Своей жизни, в Гефсимании и на Голгофе, и «именно таким победителем пришёл Он снова, открылся Своим ученикам в пасхальном событии»<sup>52</sup>.

Христос осуществил предназначенную Им Самим миссию в парадигме исторически и культурно обусловленной экзистенциальной действительности, явив самое глубокое и фундаментальное основание человеческой духовной природы с неотъемлемым от неё нравственным началом, отмеченным всеми гранями высшего достоинства, включая и благородство. Восприняв подлинность человеческой природы в её нумеральной сущностной полноте, Он открыл метафизические основания и эсхатологическую перспективу человеческой бытийности, актуально воспринятую Его последователями в исторической жизни мира.

Огонь Пятидесятницы охватил средиземноморскую ойкумену, в которой пламя священного энтузиазма зажглось в миллионах последователей Христа, «подобно огню в светильнике»<sup>53</sup>, если уместно здесь употребить приведённую А. Ф. Лосевым яркую метафору из наследия ученика Аммония Саккоса — Плотина, не менее гениального и не менее загадочного, чем знаменитый Ориген, с которого в Церкви «начинается эпоха эрудиции»<sup>54</sup>. Пламенный энтузиазм христианской веры, явившийся впечатляющей манифестацией подлинного благородства, поддерживала, как выразился Э. Мунье, «молодость первого порыва»<sup>55</sup>, в который были вовлечены народы Римской империи.

Благородство личности является одним из наиболее глубоких и сокровенных нравственных понятий, относящимся к идеальным характеристикам человека. В феноменологии нравственности этос благородства представляет собой вполне интегральную характеристику достоинства человеческой личности. В достоинстве личного благородства отражается сияние высших нравственных достижений личности. Если применить метафору святого апостола Павла, следовало бы сказать, что в сиянии благородства христианской души изображается Христос. Следовало бы также отметить, что в мире высших ценностных смыслов нет такой значимости, которая не была бы включена в ансамбль

52 *Барт К.* Церковная догматика. Т. 3. М., 2014. С. 236.

53 *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. С. 714.

54 *Bigg С.* The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 419.

55 *Мунье Э.* Христианское противоядие. СПб., 2002. С. 42–43.

всех основных достоинств благородства, что позволяет говорить о его исключительной онтологической, этической, интеллектуальной, культурной, творческой, аксиологической, религиозной и сотериологической значимости. Быть благородным — значит в подлинно этическом смысле быть человеком и пребывать в состоянии предельно возможной нравственной сформированности в каждое текущее мгновение жизни, требующее отклика подлинного аристократизма как открытого и честного проявления нравственной доблести, не делая для себя никакого исключения. Если Н. Гартман в своей «Этике» говорит, что «аристократ ставит равное требование для себя, как и для других»<sup>56</sup>, то старец Паисий Святогорец утверждает, что «благородная душа требует только с себя, но не с других»<sup>57</sup>.

Отмеченное рангом универсальной духовной значимости, благородство всегда высоко превозносилось в царстве этических ценностей. Во всех традиционных культурах благородство почиталось в качестве высокой и исключительной нравственной привилегии личности. Античность и Средневековье почитали героев и святых. «Почитание разного рода героев есть конкретная живая мораль, историческая форма соответствующего ценностного сознания»<sup>58</sup>.

В истории мировой цивилизации веками и целыми тысячелетиями совершался переход к универсальности. Такой же переход к универсальности совершает каждая конкретная человеческая личность, стремящаяся к воплощению в своей повседневной экзистенции, в своём сознании и поведении идеала благородства. Истинная природа благородства узнаётся по его скромному внешнему одеянию. Благородство не стремится быть отмеченным ни громким эхом мирской человеческой славы, ни блистательным отражением кумира величия, созданного праздным воображением. Оно облачено в интеллектуальные и нравственные символы трансцендентальной реальности, на нём положена печать нездешнего достоинства и величия.

Благородство является самой универсальной и интегральной характеристикой в культурном облике христианства и в его триумфальной манифестации в мире, поскольку оно несёт миру свидетельство: именно «весть о Новой реальности, которая делает возможным исполнение нашего сущностного бытия»<sup>59</sup>.

56 Гартман Н. Этика. С. 445.

57 Паисий Святогорец. Слова. Т. 5: Страсти и добродетели. С. 231.

58 Гартман Н. Этика. С. 186.

59 Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 391.

Благородство предполагает личную осознанность человеком своей мировоззренческой и нравственной позиции и, формируя человека чести и совести, возводит его под воздействием Божественной благодати на высокую степень духовно-нравственной преображённости. Благородству присуще воодушевление, горящее пламенным желанием исполнять благую и угодную волю Божию. Жизнь человека принадлежит тайне Завета с Богом. В основе природы благородства лежит верность Завету, следование которому осуществляется человеком в стихии его личной свободы, в парадигме его экзистенциального существования. В своём этическом содержании благородство заключает исключительно конструктивный смысл. Своим метафизическим основанием благородство души имеет глубокую укоренённость в безграничном величии Бога, открывшего во Христе идеальный образ истинного благородства, явленного миру в сиянии Его абсолютного богочеловеческого достоинства. С момента Боговоплощения, ставшего ноуменальным средоточием вселенской жизни, отблеск благородства, открытого в евангельском образе Христа, находит отражение в облике Его учеников, святых апостолов, многолико отражаясь в человеческих судьбах, в культуре и истории. Своим отражённым сиянием Божественной славы благородство озаряет и преображает все сферы человеческой жизни, от самых высоких вершин до самых далёких и скромных, но всё-таки ценных периферийных реальностей бытия. Всемирная история знает множество примеров, в которых предметом восхищения и поклонения являлись агрессия великих завоевателей и беспощадность лидеров революций. Только полная невосприимчивость к высшим ценностям, какими являются провозглашённые Евангелием нравственные истины, способна видеть в актах вандализма, разрушения, жестокости и мести, чинимых агрессорами и революционерами, восторг и очарование величия, перед которым следует преклоняться. «И для меня, — замечал по поводу подобного величия В. В. Розанов, — выше Наполеона наша горничная Надя, такая кроткая, милая и изредка улыбающаяся»<sup>60</sup>. В интеллектуальном и мировоззренческом плане для Розанова «всякий дьячок имеет уверенность в том, до чего едва додумался и едва имел силы достигнуть Платон»<sup>61</sup>.

Призыв к нравственному благородству содержится в текстах Нового Завета, в апостольских Посланиях, в заповедях блаженства, в которых провозглашается, что «Божие благословение почиет на скорбящих,

60 Розанов В. В. Уединённое. Т. 2. М., 1990. С. 548.

61 Там же. С. 574.

кротких, миротворцах и особенно гонимых»<sup>62</sup>. Своим метафизическим основанием благородство конкретной человеческой личности имеет архетипическую укоренённость в источнике Божественной благодати. Во Христе Бог открывает нам сияние славы Своего абсолютно благородства в его идеальной полноте. Достоинство Господа Иисуса Христа открывается в манифестации Его благородства, которое в своей исключительной привилегии, в своей уникальной единственности и непостижимой глубине принадлежит авторитету Его Божественной Личности. Он носил славу Своего благородства, Своего абсолютного онтологического первенства, под покровом добровольного унижения в Своём беспримерном кенотическом подвиге. В Своей любви к реальному миру Сын Божий снизошёл к падшему человеку и разделил с ним его судьбу, его горький и безрадостный земной удел. Его благородство в своей безграничности и беспредельности простирается до того, чтобы ничем, даже малейшим намёком, не подчеркнуть Своего превосходства перед теми, кого Он пришёл спасти, оно простирается до принятия вины людей, до желания «позволить отяготить Себя их виной»<sup>63</sup>. Сияние благородства пришедшего в мир Сына Божия находит отражение в характере нравственной доблести святых праведников, в нравственном достоинстве сонмов людей в истории, для которых онтологическим основанием их смысла и предназначения стало актуальное усвоение благодатных следствий исторического пришествия в мир Христа, Сына Адамова, Сына Божия (см. Лк. 3, 38). Верность человека Завету с Богом имеет своим ресурсом близость души к Божественному огню (см. Лк. 12, 49), озаряющему её внутренний мир сиянием благородства, доблести и достоинства, наполняя её сущностным бытием.

### Библиография

- Барт К.* Церковная догматика. Т. 3. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2014.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Книжный дом «Университет»; Добросвет, 2015.
- Бонхёффер Д.* Этика. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2013.
- Гадамер Х. Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
- Гартман Н.* Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002.

62 *Хейз Р.* Этика Нового Завета. М., 2005. С. 430.

63 *Бонхёффер Д.* Этика. М., 2013. С. 234.

- Дугин А. Г. Маргин Хайдеггер: философия другого начала. М.: Фонд «Мир», Академический Проект, 2010.
- Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2018.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979.
- Мунье Э. Христианское противостояние. СПб.: Паолине, 2002.
- Паисий Святгорец. Слова. Т. 5: Страсти и добродетели. М.: Святая гора, 2008.
- Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2020.
- Рикёр П. Философская антропология: рукописи и выступления. М.: Гуманитарная литература, 2017.
- Розанов В. В. Уединённое. Т. 2. М.: Политиздат, 1990.
- Розеншток-Хюси. Язык рода человеческого. М.: Центр гуманитарных инициатив; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристъ, 1995.
- Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
- Уотлз Д. Золотое правило. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016.
- Уотсон П. Эпоха пустоты. М.: Эксмо, 2017.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж: YMCA-press, 1981. 2-е изд.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
- Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
- Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2008.
- Хейз Р. Этика Нового Завета. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2005.
- Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989.
- Шуон Ф. Очевидность и тайна: избранные труды. М.: Номос, 2007.
- Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М.: АСТ; Назрань: Олимп, 1998.
- Ясперс К. Великие философы. Кн. 1: Задающие меру люди. М.: Канон-плюс, 2018.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
- Bigg C. The Origins of Christianity. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- Foucault M. Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. New York: Pantheon Books, 1970.
- Marcel G. Être et avoir. Paris: Fernand Aubier, 1935.

## Nobleness as a Precondition for the Moral Dignity of the Personality

### Archimandrite Platon (Igoumnov)

Doctor of Theology

Professor in the Theology Department of Moscow Theological Academy

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

arhim.platon@gmail.com

**For citation:** Platon (Igoumnov), archim. "Nobleness as a Precondition for the Moral Dignity of the Personality". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 123–137 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.007

**Abstract.** The article is devoted to the theoretical understanding of the concept of "nobility" from the point of view of its theological, moral, ethical, axiological and cultural-historical significance. The ethos of nobility, revealed to the world in the moral image of the Lord Jesus Christ, is presented as a constructive principle that guarantees the dignity of the human person, who fulfills his destiny in the paradigm of ontological reality and ethical action.

**Keywords:** nobility, dignity, freedom, vocation, purpose.

## References

- Bart K. (2014) *Cerkovnaja dogmatika. T. 3* [Church Dogmatics, Vol. 3]. Moscow: St. Andrew's Bible and Theological Institute (in Russian).
- Baudrillard J. (2015) *Simvolicheskij obmen i smert'* [Symbolic Exchange and Death]. Moscow: Book house «University»; Dobrosvet (in Russian).
- Bonhoeffer D. (2013) *Etika* [Ethics]. Moscow: St. Andrew's Bible and Theological Institute (in Russian).
- Dugin A. G. (2010) *Martin Hajdegger: filosofija drugogo nachala* [Martin Heidegger: The Philosophy of Another Beginning]. Moscow: Foundation «Peace»; Academic Project (in Russian).
- Florovskij G. (1981) *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian Theology]. Paris: YMCA-press (in Russian).
- Foucault M. (1970) *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books.
- Frankl V. E. (1990) *Chelovek v poiskah smysla* [Man in Search of Meaning]. Moscow: Progress (in Russian).
- Gadamer H. G. (1988) *Istina i metod. Osnovy filosofskoj germenевtiki* [Truth and Method. Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]. Moscow: Progress (in Russian).
- Gartman N. (2002) *Etika* [Ethics]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal' (in Russian).
- Hays R. B. (2005) *Etika Novogo Zaveta* [New Testament Ethics]. Moscow: St. Andrew's Bible and Theological Institute (in Russian).
- Heidegger M. (1993) *Vremja i bytie* [Time and Being]. Moscow: Republic (in Russian).



- Houtepen A. W. J. (2008) *Bog: otkrytyj vopros [God: An Open Question]*. Moscow: St. Andrew's Bible and Theological Institute (in Russian).
- Jaspers K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii [Meaning and Purpose of the History]*. Moscow: Politizdat (in Russian).
- Jaspers K. (2018) *Velikie filosofy. Kn. 1: Zadajushhie meru ljudi [The Great Philosophers. Book 1: The Foundations]*. Moscow: Kanon-plus (in Russian).
- Jung K. G. (1998) *Bog i bessoznatel'noe [God and the Unconscious]*. Moscow: AST; Nazran': Olimp (in Russian).
- Larchet J.-C. (2018) *Iselenie duhovnyh boleznj [Healing of Spiritual Diseases]*. Sergiev Posad: Izd. MDA (in Russian).
- Losev A. F. (1979) *Istorija antichnoj estetiki. Rannij jellinizm [History of Ancient Aesthetics. Early Hellenism]*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).
- Losev A. F. (1980) *Istorija antichnoj estetiki. Pozdnij ellinizm [History of Ancient Aesthetics. Late Hellenism]*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).
- Marcel G. (1935) *Être et avoir*. Paris: Fernand Aubier.
- Mounier E. (2002) *Hristianskoe protivostojanie [Christian Opposition]*. Saint-Petersburg: Paoline (in Russian).
- Ricœur P. (2017) *Filosofskaja antropologija: rukopisi i vystuplenija [Philosophical Anthropology: Manuscripts and Speeches]*. Moscow: Humanities Literature (in Russian).
- Ricœur P. (2020) *Konflikt interpretacij: ocherki o germenevtike [Conflict of Interpretations: Essays on Hermeneutics]*. Moscow: Academic Project (in Russian).
- Rosenstock-Huussy E. M. F. (2000) *Jazyk roda chelovecheskogo [The Language of the Human Race]*. Moscow; Saint-Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives; University Book (in Russian).
- Schuon F. (2007) *Ochevidnost' i tajna: izbrannye trudy [Evidence and Mystery: Selected Works]*. Moscow: Nomos (in Russian).
- Tillich P. J. (1995) *Izbrannoe. Teologija kul'tury [Selected. Theology of Culture]*. Moscow: Jurist (in Russian).
- Wattles J. (2016) *Zolotoe pravilo [The Golden Rule]*. Moscow: Institute of General Humanitarian Research (in Russian).
- Watson P. (2017) *Jepoha pustoty [The Age of Nothing. How We Have Sought to Live Since the Death of God]*. Moscow: Eksmo (in Russian).
- Whitehead A. N., Kissel M. A. (ed.) (1990) *Izbrannye raboty po filosofii [Selected Works on Philosophy]*. Moscow: Progress (in Russian).

# ФЛОРИЛЕГИИ ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО КАК СРЕДСТВО ЗАЩИТЫ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА (ИЗ ГРЕЧЕСКИХ ФРАГМЕНТОВ «АПОЛОГИИ»)

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия  
доцент Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
patrology@yandex.ru

**Для цитирования:** *Кожухов С. А., диак.* Флорилегии Иоанна Кесарийского как средство защиты Халкидонского Собора (из греческих фрагментов «Апологии») // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 138–153. DOI: 10.31802/GV.2020.39.4.008

## Аннотация

УДК 27-29 (27-36)

В данном исследовании рассматривается использование Иоанном Кесарийским Грамматиком флорилегиев — сборников цитат авторитетных христианских авторов. Мы можем говорить о двух флорилегиях: в «Апологии Халкидонского Собора» и в сочинении «Против афтартодокетов». Оба текста — христологической тематики, но касаются разных граней этой полемики. Мы анализируем только флорилегий, который находится в «Апологии», на предмет его терминологии и функциональности в тексте самого Иоанна Кесарийского.

**Ключевые слова:** Иоанн Кесарийский Грамматик, флорилегий, Халкидонский Собор, природа, сущность, ипостась.

## Введение

В дошедших до нас христологических текстах Иоанна Кесарийского, называемого Грамматиком<sup>1</sup>, мы можем указать на наличие двух флорилегиев, которые автор использует в полемике с оппонентами. Они находятся в двух сочинениях: «Апология Халкидонского Собора» и «Против афтартодокетов». Первый текст, как представляется по свидетельствам источников и исследованиям современных авторов, был написан примерно в 515–518 гг. и являлся ответом на монофизитский собор в г. Тире (514), где «Энотикон» был истолкован в антихалкидонском смысле<sup>2</sup>. «Апология» Иоанна Кесарийского сохранилась только во фрагментах. На оригинальном греческом языке мы имеем шесть отрывков: три открытых и описанных Ш. Мёлле<sup>3</sup> и три М. Ришаром<sup>4</sup>. После публикации

- 1 Период богословской активности Иоанна Грамматика распространяется на три первых десятилетия VI в. (см.: *Moeller Chr. Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammairien pour le concile de Chalcedoine* // RHE. 1951. Vol. 46. P. 683–688; *idem*. Le «synode neochalcedonien» d'Alexandrette (ca 515) et «Apologie pour Chalcedoine» de Jean le Grammairien // RHE. 1977. Vol. 72 (3–4) P. 593–600; *Richard M.* Introduction // CCSG. 1. P. V–LVIII; *Halleux A., de*. Le «synode neochalcedonien» d'Alexandrette (ca 515) et «Apologie pour Chalcedoine» de Jean le Grammairien // RHE. 1977. Vol. 72 (3). P. 593–600.
- 2 Собор в Тире, где собрались все видные противники Халкидона того времени, в том числе и Севир Антиохийский, был значимым событием в этом смысле. Важность этого собора была также особо выделена монофизитскими историками Захарией Схоластиком, Иоанном Бейт-Афтонией и Михаилом Сирийцем (*Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. P. 152, n. 2). З. Хелмер относит рождение неохалкидонизма ко времени, когда появляются первые толкования «Энотикона» в антихалкидонском смысле, т. е. в последней декаде V в., а именно с началом активности монаха Нефалия, что окончательно приобрело своё лицо во втором десятилетии VI в. (*Helmer S.* Der Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs. S. 150).
- 3 *Moeller Chr. Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammairien pour le concile de Chalcedoine* // RHE. 1951. Vol. 46. P. 683–688. Греческие фрагменты, открытые Ш. Мёлле, находятся в «Защитительных речах» (Συνήγορίαι) патр. Александрийского Евлогия (CPG. III 6972). В патрологии Ж.-П. Миня они называются «Fragmenta dogmatica». Они соответствуют отрывкам из текста «Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi», изданным Ф. Дикампом. Эти же фрагменты находятся у Севира Антиохийского в трактате «Против нечестивого Грамматика», дошедшем до нас на сирийском языке. Приведу точные координаты трёх фрагментов в соответствии с указанным выше порядком: Первый фрагмент: *Eulogius Alexandrinus.* Fragmenta dogmatica // PG. 86.2. Col. 2944D (Εἰ φάτε τὸν Χριστὸν) – 2945C (до τῶν προσώπων ποιότησι). Ему соответствуют: фрагмент из «Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi» (cap. XI, XIV. P. 69–71); *Severus Antiochenus.* Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et secunda (CSCO; vol. 111–112. Scriptori Syri; t. 58–59). Cap. 17.

Ж. Лебоном трёх текстов Севира Антиохийского (465–538) «Против нечестивого Грамматика»<sup>5</sup>, сохранившихся на сирийском языке, стали известны ещё 118 фрагментов из «Апологии»<sup>6</sup>, которые цитировал Сефир для опровержения этой самой «Апологии» Иоанна Кесарийского.

Бельгийский учёный М. Ришар, издатель всего корпуса текстов Иоанна Кесарийского, основываясь на анализе сирийских фрагментов,

- P. 119:23–120:26; М. Ришар опубликовал этот фрагмент под номером III. 1:33–69, исключая 2-й параграф, линии 70–79 (см.: *Iohannis Caesariensis...* Op. cit. P. 50–51). Второй фрагмент: *Eulogius Alexandrinus. Fragmenta dogmatica* // PG. 86.2. Col. 2945C (Πῶς δὲ καὶ ἐκ δύο φύσεων) – 2945D (до ἀρνούμενοι δὲ τὰς δύο οὐσίας); ему соответствуют: фрагмент из «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» (cap. XIV. P. 71:5–15); *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et secunda* (CSCO; vol. 111–112. Scriptori Syri; t. 58–59). Cap. 21. P. 139:32–140:11; М. Ришар опубликовал этот фрагмент под номером III, 2 (см.: *Iohannis Caesariensis...* Op. cit. P. 51:70–79). Третий фрагмент: *Eulogius Alexandrinus. Fragmenta dogmatica* // PG. 86.2. Col. 2953A (Ἄλλων τε μηδὲ τοῦτο ἀγνοεῖτωσαν) – 2953B (до οὐσιῶν αὐτὰς ἐδέχετο); ему соответствуют: фрагмент из «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» (cap. XXVII, номер III. P. 197:25–198); *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et secunda* (CSCO; vol. 111–112. Scriptori Syri; t. 58–59). Cap. 24. P. 150:31–151:6; М. Ришар опубликовал этот фрагмент под номером IV, 4 (см.: *Iohannis Caesariensis...* Op. cit. P. 55:189–195). Вышеуказанные фрагменты Иоанна Кесарийского, открытые Ш. Мёлле, соответствуют следующим сирийским: п. 14, 19, 20 (= грес. IV), переведённым на латинский язык (см.: *Iohannes Caesariensis presbyteros et grammaticos* // CCSG. 1. P. 8–9, 10, 10–11).
- 4 Вот фрагменты, опубликованные М. Ришаром, номер I и II находятся в «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» (cap. XXIX, n. IV–V. P. 205–206 // PG. 86.2. Col. 2953C:12–2956B:11), которые текстуально не совпадают с теми, которые предложил Ш. Мёллер. М. Ришар поместил их в начале: фрагмент III, который находится в «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» (cap. XI, n. XIV. P. 69–71 // PG. 86.2. Col. 2944D:1–2945D:2), включает в себя два параграфа 1 и 2, которые в точности соответствуют двум первым Ш. Мёллера; IV фрагмент в издании М. Ришара включает в себя 6 параграфов (в «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*»: cap. XXVII, n. III. P. 193–198 // PG. 86.2. 2948D:7–2953C:11). Начало IV параграфа линии 189–195 то, что у Ш. Мёллера третий фрагмент; номер V соответствует «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» (cap. XXIX, n. XVII. P. 214–216 // PG. 86.2. Col. 2957B:13–2960:9; у М. Ришара VI фрагмент (249–272. P. 57–58) взят из «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» (cap. XXX, n. IV. P. 220–221 // PG. 86.2. Col. 2960:10–2960C:11).
- 5 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et secunda* (CSCO; vol. 111–112. Scriptori Syri; t. 58–59); *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio tertia, pars prior* (CSCO; vol. 93–94. Scriptori Syri; t. 45–46); *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio tertia, pars posterior* (CSCO; vol. 101–102. Scriptori Syri; t. 50–51).
- 6 Сефир, как и Грамматик, писал на греческом языке. Впоследствии его сторонники, которых мы называем монофизитами, перевели эти тексты на сирийский язык, поскольку после окончательного осуждения Севира на Пятом Вселенском Соборе (553), его тексты было предписано уничтожить.

переведённых Ж. Лебомом на латынь, считает, что в «Апологию» мог входить некий флорилегий с комментариями самого Грамматика. Фрагменты сочинения последнего Лебон находит в отрывках, переданных Севиром. «Флорилегий», по мнению М. Ришара, был четвёртой и последней частью «Апологии»<sup>7</sup>. В греческих фрагментах, за исключением нескольких, мы не находим чётко выраженного флорилегия, лишь отдельные цитаты, которые, впрочем, могли быть взяты из флорилегия, поскольку имеют совпадение с сирийским текстом.

Второй флорилегий находится среди уцелевших фрагментов текста «Против афтартодокетов»<sup>8</sup>. Его обнаружил и описал исследователь В. Мосан<sup>9</sup> в 1961 г. Текст насчитывает 25 извлечений из различных отцов и христианских авторов Церкви, высказывания которых направлены на опровержение тех, кто учит о нетленности тела Христа до воскресения из мёртвых. Таким образом, мы имеем два флорилегия Иоанна

- 7 М. Ришар предпринял попытку реконструировать последовательность данных фрагментов «Апологии», так как они, по его мнению, могли бы находиться в греческом тексте Иоанна Грамматика. По его мнению, латинские фрагменты важны для реконструкции «плана» текста «Апологии». Сравнивая греческий текст фрагментов с латинским из «*Contra impium Grammaticum*» Севира, он разделил 118 фрагментов этого текста, в соответствии с их содержанием, на четыре части: 1) параграфы 1–28 являются изложением дифизитского учения и опровержением критических возражений монофизитов против последователей Халкидонского Собора; 2) параграфы 29–49 отражают историческую и богословскую экспозицию отношений свт. Кирилла Александрийского с Восточными; 3) параграфы 50–69 содержат критику первого трактата Севира «*Ad Nephaliō*»; 4) параграфы 70–118, скорее всего, являются «Флорилегием», который был снабжён богословским заключением самого автора (*Richard M. Introduction // CCSG. 1. P. XIV*).
- 8 Уже название этого сочинения говорит нам о его тематике. Термин «афтартодокетизм» происходит от греческого ἄφθαρτος — «нетленный» и δοκέω — «казаться». Основатель этого учения был Юлиан, епископ города Галикарнасса в Сирии, один из последователей Севира Антиохийского, который, как и Юлиан, бежал в Египет после восшествия на трон императора Юстина I в 518 г. Он считал, что с момента воплощения тело Христа было нетленно. Polemica между Юлианом и Севиром началась в Египте. От сочинений Юлиана сохранились 154 фрагмента на сирийском и греческом языках, причём греческие очень часто повторяют сирийские. Эти фрагменты были опубликованы бельгийским учёным Р. Драге в своей монографии: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse. Louvain, 1924. P. 1\*–78\**. Перевод на русский язык данных фрагментов был сделан прот. Олегом Давыденковым: *Давыденков О., свящ. Юлиан Галикарнассский и его догматические труды // Литературные традиции христианского Египта. Сборник статей. С. 158–177. Фрагменты сочинения Иоанна Кесарийского «Против афтартодокетов» были опубликованы в первый раз М. Ришаром: *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt // CCSG. 1. P. 68–78*.*
- 9 *Mosin V. Les manuscrits du Musée national d'Ochrida // Recueil de Travaux. Edition spéciale publiée à l'occasion du X anniversaire de la fondation du Musée et dédiée au XIIe congrès international des études byzantines. Ohrid, 1961. P. 163–243.*

Грамматика, который он использовал для защиты Халкидонского Собора и последующей полемики, связанной с его христологическим учением и защитой. Первый обращён к противникам Халкидона, которых возглавлял Севир Антиохийский; второй направлен против афтартодокетизма, основателем и главой последователей которого был Юлиан Галикарнасский († после 518). Юлиан, хотя и был приверженцем Севира, разошёлся с ним во взглядах относительно тленности тела Христа, но от этого не менее, а скорее ещё более противостоял Халкидонскому Собору.

В двух вышеуказанных сохранившихся сочинениях Иоанна Кесарийского можно насчитать 16 авторов<sup>10</sup>, к чьим текстам прибегает Грамматик для подкрепления своих положений в защиту Халкидона. Количество прямых цитат или аллюзий доходит до 90 или более, в зависимости от того, как считать. В эпоху споров вокруг ороса Халкидонского Собора самой заметной фигурой, к которой обращались и противники, и сторонники Собора, был свт. Кирилл Александрийский. Именно вокруг его христологических формул и терминологии шла полемика. Это касалось, прежде всего, учения о том, сколько сохраняется природ во Христе после воплощения, а также формул «из двух природ» / «в двух природах», образа соединения природ и понимания самого термина «природа». Флорилегий, находящийся в «Апологии», прямо или косвенно направлен на решение именно этих вопросов. Все вышеуказанные положения, в свою очередь, объединяются определением понятий «общего» и «частного». Исходя из обширности материала, мы предлагаем остановиться на разборе греческих фрагментов «Апологии» и приводимых в ней свидетельств отцов как оригинального, дошедшего до нас текста, имеющего наибольшую важность. Вначале мы рассмотрим тексты двух александрийских святителей Кирилла и Афанасия, затем Иоанна Златоуста и после тексты свв. Василия Великого и Григория Богослова.

10 Иоанн Кесарийский обращается главным образом к уже признанным авторитетным отцам, среди которых безусловный приоритет имеет свт. Кирилл Александрийский. Далее идут свт. Афанасий Александрийский, отцы-каппадокийцы и свт. Иоанн Златоуст.

## 1. Флорилегий из греческих фрагментов «Апологии»: свв. Кирилл и Афанасий Александрийские

Итак, в оригинальном тексте «Апологии» Иоанна Кесарийского содержатся два фрагмента текста свт. Кирилла<sup>11</sup>. Оба из переписки с Несторием ещё до Ефесского Собора (431)<sup>12</sup>. В первом приводимом Грамматиком тексте александриец отмечает неприемлемость единства двух лиц, что в действительности не соединяет природы, а разъединяет. Аргумент, выдвигаемый свт. Кириллом против Нестория, кесариец направляет против совершенно противоположной стороны, утверждающей, что нет природы без ипостаси. Он использует этот текст для защиты халкидонского учения о соединении двух природ в единой ипостаси, или лице, Христа, что исключает двойство лиц:

«Итак, если Еммануил из двух природ, природа же, согласно им, это лицо, стало быть, Он будет из двух лиц, которые не допускают воипостасного единства (ἐνυπόστατον). И таким образом, по их растленному слову обретёт место догмат безбожного разделения, и будет отвергнут Кирилл, восклицавший некогда против Нестория следующее: “Но никоим образом это не поможет правому слову о вере быть правым, пусть даже некоторые провозглашают единство лиц”»<sup>13</sup>.

Логика рассуждений Грамматика заключается в том, что те, кто обвиняет халкидонитов в несторианстве из-за учения о наличии двух природ во Христе после воплощения на основании халкидонской формулы «в двух природах», должны будут признать, что и Кириллова формула «из двух природ», принимаемая ими, предполагает единство из двух лиц, что противоречит приведённому тексту свт. Кирилла. Иоанн Кесарийский использует здесь и кирилловский термин «Еммануил», а также вводит в оборот свой новый термин ἐνυπόστατον, который наиболее ясно характеризует его мысль о единстве ипостаси Христа, или Слова, что согласуется как с позицией Халкидонского Собора, так и свт. Кирилла.

Второй текст, который приводит Иоанн Кесарийский, — из третьего анафематизма третьего послания к Несторию. Его можно рассматривать

11 Первый текст: *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula altera ad Nestorium // ACO. I, 1. 1. P. 28:10–11; второй: *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula tertia ad Nestorium // ACO. I, 1. 1. P. 40:28. В сирийских фрагментах из «Против нечестивого Грамматика» мы находим ещё 27 цитированных разных мест из свт. Кирилла, и ещё 8 цитат кесариец приводит в другом, дошедшем до нас в неполном объёме тексте на греческом языке «Против афтартодокетов».

12 *Iohannes Caesariensis*. Apologia concilii Calcedonensis IV, 1 // CCSG. 1. P. 52:111–113; IV, 4. P. 55:191–192.

13 Ibid. 1. P. 52:111–113.

вместе с другим отрывком из свт. Афанасия Александрийского, на которого, вне всякого сомнения, ориентировался свт. Кирилл, когда приводил аргументы против Нестория. В этих текстах речь идёт о тождестве терминов «сущность» и «ипостась». Свт. Афанасий отстаивал это тождество ещё на Первом Вселенском Соборе в полемике с Арием, что было тогда очень важно<sup>14</sup>. Этого тождества свт. Афанасий Александрийский придерживался всегда и не изменил своих взглядов до самого конца своей жизни, о чём свидетельствует «Послание к африканским епископам»<sup>15</sup>, которое и цитирует Грамматик вместе с текстом свт. Кирилла:

«Кроме того, они не знают того, что у святых отцов вместо сущности часто мыслилась ипостась, как и Кириллу было угодно. Ведь в третьем анафематизме он говорит: “Если кто в едином Христе разделит ипостаси после соединения”. Ибо здесь ипостась указывает на то, что существует, ведь этот богосносный муж, всегда воевавший с хулами Нестория, не именовал бы ипостаси

- 14 Вопрос о том различал ли Арий термины «сущность» и «ипостась», остаётся открытым, поскольку в сохранившихся текстах Ария об этом ничего не говорится. Можно предположить, что никейцы, в частности диакон Афанасий, будущий архиепископ и святитель Александрийский, намеренно отождествил их в противовес различию данных терминов, принимаемому Арием. Источником этого для Ария могло быть различие, установленное Оригеном, возможно, в полемике с монархианами, которые настаивали на полном тождестве как божественной монады-сущности, так и лица, в их случае Бога Отца. В текстах Оригена мы находим чёткое различие вышеуказанных терминов, высказанное именно в полемике с монархианами, например, здесь: «Но поскольку некоторые [монархиане], находясь в замешательстве относительно Отца и Сына, приводят речение: *Мы обличаемся как лжесвидетели Бога, потому что свидетельствовали о Боге, что Он воскресил Помазанника, Которого Он не воскресил* (1 Кор. 15, 15) — и подобные этому, показывающие, что воскресивший отличен от воскресённого, и также речение: *Разрушьте святылице это, и в три дня воздвигну его* (Мф. 26, 61), в котором, как они сочли, показывается, что Сын и Отец не отличаются числом (μη διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ), но оба едины не только сущностью, но и субстанцией (οὐ μόνον οὐσία ἄλλα καὶ ὑποκειμένῳ), и что «Отец» и «Сын» говорится ввиду неких различных представлений, но не по ипостаси, — то прежде всего должно предъявить им основные речения, доказывающие, что Сын есть некто другой сравнительно с Отцом (*Origenes Werke. Der Johanneskommentar X, 37. S. 212, 9–16; см. также: Joh. I, 24. P. 29, 17–26; Joh. II, 10. P. 65, 5–10*)). Есть и несколько иные суждения Оригена, но прямо он нигде не говорит, что у Отца и Сына и даже Святого Духа иная сущность. См. также на эту тему: *Simonetti M. Cristologia del II–III secolo. P. 108; Orbe A. Hacia la primera teología de la procesion del Verbo. Roma, 1958. (Estudios Valentinianos; vol. I) P. 436 и далее; Wolfson. The Philosophy of the Church Father. P. 318; Crouzel H. Théologie de l’image de Dieu chez Origène. P. 104.*
- 15 Свт. Афанасий составил это послание в 368/9 г., от лица созданного им же собора епископов Египта и Ливии, чтобы убедить епископов латинской Африки не менять Никейский символ на вероисповедание Аримино-Селевкийского собора. Умер свт. Афанасий в 373 г.



в едином Христе (ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ ὑπόστασις), если бы не принимал их вместо сущностей (εἰ μὴ ἀντὶ οὐσιῶν). Также и св. Афанасий в «Послании к Африканским епископам» говорит: «Ипостась есть сущность (ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ) и никакого другого значения не имеет, либо она есть то, что Иеремия называет существованием (ὑπαρξίν), говоря, что не услышали они голоса сущего (ὑπάρξεως) (Иер. 9, 9)». Ведь ипостась и сущность — это существование (ὑπαρξίς), так как это есть и существует»<sup>16</sup>.

Следует отметить, что такой подход в отождествлении терминов «сущность» и «ипостась» после различия, данного отцами-каппадокийцами, объясним тем, что свт. Кирилл следует здесь александрийской традиции и приемлет в полном объёме богословское наследие своего великого предшественника. Иоанн Кесарийский пытается использовать эти тексты в защиту своего объяснения халкидонского образа соединения двух природ во Христе после воплощения. Он интерпретирует вышеприведённые термины как обозначающие «существование», допуская, что эти авторитетные отцы, и, в частности, свт. Кирилл, не могли признавать соединение двух индивидуальных ипостасей во Христе, но ипостасей в смысле сущностей. На этом основании Иоанн Кесарийский объясняет оппонентам и свою теорию «воипостасного единства» («ἐνυπόστατον») не как соединение двух ипостасей Христа, в чём обвиняли халкидонитов севириане, а как двух сосуществующих в едином Христе сущностей или природ:

«Поэтому если кто назовёт сущности в таком значении воипостасными (ἐνυπόστατους), то есть существующими, то и мы не будем этого отрицать. Ибо ипостась по отношению к сущности ничем не отличается по бытию, но отличается по тому, что одно, я имею в виду сущность, это бытие вообще (κοινῶς), а ипостась — это бытие особо (ἰδικῶς), поскольку вместе с тем, что является всеобщим, она имеет и нечто особенное. Итак, не в том значении мы утверждаем, что наша сущность во Христе — воипостасная (ἐνυπόστατον), будто она имеет сама по себе особенную ипостась и лицо, но поскольку она существует и есть (ὑφέστηκε τε καὶ ἔστιν). Ведь иногда ипостась указывает на то, что существует, то есть на сущность, как было показано, когда она лишена отличительных свойств, созерцаемых у лица»<sup>17</sup>.

Таким образом, используя в качестве авторитетных два вышеприведённых текста свв. Кирилла и Афанасия Александрийских, Иоанн

16 *Iohannes Caesariensis. Apologia concilii Calcedonensis IV, 4–5 // CCSG. 1. P. 55:189–201.*

17 *Ibid. IV, 6 // CCSG. 1. P. 55:200–56:211.*

Грамматик признаёт, что можно говорить о соединении двух ипостасей во Христе, но не как индивидуальных ипостасей, а понимая их как общие сущности или ипостаси, лишённые индивидуальных особенностей и сосуществующие в единой ипостаси. Термин *ἐνυπόστατος*, по мнению Грамматика, очень точно иллюстрирует такое соединение.

## 2. Флорилегий из греческих фрагментов «Апологии»: свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст

Следующий текст, который мы рассмотрим, принадлежит свт. Иоанну Златоусту. Иоанн Кесарийский обращается к нему в связи с полемикой о различии сущностей или природ, которые находятся в единстве. Как известно одним из предметов полемики было понимание антропологической парадигмы применительно к её толкованию как аналогии к единству во Христе. Эту модель часто использовал свт. Кирилл, поэтому к ней обращается и Иоанн Грамматик. Кесариец рассматривает антропологическую парадигму, согласно которой в человеке имеют место две различные сущности души и тела. Они соединены в единой ипостаси и не смешиваются. Такой образ единения Грамматик считает аналогией для единства двух природ во Христе. Он приводит текст свт. Иоанна Златоуста, в котором подчёркивается идея двух природ, одна из которых — «чувственная» (*αἰσθητή*), другая — «умопостигаемая» (*νοητή*):

«Нам надлежит взять пример человека в одной ипостаси (*ἐν μιᾷ ὑπόστασει*). Ведь в каждом из нас сущность души иная, нежели сущность тела, но тем не менее эти две сущности, сошедшись, образуют в каждом отдельном человеке одно лицо, скажем, Иоанна, или Павла, или другого кого, оставаясь двумя сущностями. Ведь душа не стала плотью, а плоть не сделалась душой. Свидетель же этого — Павел, проповедник истины, говорящий: *внутренний человек и внешний* (2 Кор. 4, 16), дабы обозначить различие сущностей. Иоанн, епископ Константинопольский и учитель всей Церкви, следуя этому в точности, пишет следующее в слове, надписанном “О неясности Ветхого Завета”: “Это живое существо (*τὸ ζῶον*) — двойственное, слагаемое из двух сущностей (*ἐκ δύο συγκείμενον οὐσιῶν*): одной — чувственной и другой — умопостигаемой, я имею в виду, из души и тела, и имея сродство как с небом, так и с землёю. Ведь посредством умопостигаемой природы оно имеет общение с горными силами, а посредством чувственной соединено с земными предметами,

будучи тесной связью того и другого творения». Таким вот образом произошло во Христе единение двух сущностей в одной ипостаси и одном лице (δύο οὐσιῶν γέγονεν ἕνωσις εἰς μίαν ὑπόστασιν), пусть даже посредством этих примеров оно показано неясно. Ведь превосходя всякое единение, домостроительство во Христе ускользает от человеческого понимания»<sup>18</sup>.

В этом тексте свт. Иоанна Грамматики находит всё, что он видит у самого свт. Кирилла Александрийского. Златоуст говорит о человеке как о едином живом существе, состоящем «из двух сущностей» — небесной и земной, которые сохраняются в единой ипостаси человека. Похожие рассуждения мы встречаем и у свт. Кирилла. По мнению александрийца, человек это единое «живое существо» (τὸ ζῶον)<sup>19</sup>, которое состоит из двух элементов: разумной души и воодушевлённого тела. Они составляют человеческую природу, не смешиваясь друг с другом и не поглощаясь одно другим, сохраняются в этом единстве, образуя единого человека<sup>20</sup>. Все люди, говорит свт. Кирилл, состоят «из двух разных природ» (ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων)<sup>21</sup>. Плоть отлична от души и имеет свой логос (λόγος), равно как и душа имеет свой логос и отличается от плоти<sup>22</sup>. Как представляется, Грамматики мог совсем не случайно прибегнуть к тексту свт. Иоанна Златоуста, поскольку он является представителем именно антиохийского богословия, из которого вышел также и оппонент свт. Кирилла, Несторий, показывая схожесть богословской позиции двух великих отцов. Как видим, этим текстом свт. Иоанна Златоуста Иоанн Кесарийский стремится продемонстрировать верность

18 *Iohannes Caesariensis*. Apologia concilii Calcedonensis IV, 2 // CCSG. 1. P. 53:140–54:160.

19 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula ad monachos // ACO. I, 1. 1. P. 15:19. Здесь свт. Кирилл говорит о рождении обычного человека, сравнивая его с рождением Христа, и предлагает рассуждение об антропологической парадигме.

20 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula ad Succenssum I // ACO. I, 1. 6. P. 154:8–11.

21 Ibid.

22 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula ad monachos // ACO. I, 1. 1. P. 15:17–18. Объяснение таинства воплощения на примере человеческой природы было предметно изложено свт. Кириллом в двух письмах «К Суккенсу» (на протяжении всего 2-го послания «К Суккенсу» свт. Кирилл использует «парадигму» как проекцию для лучшего раскрытия христологического учения), где александриец проводит параллель между составной природой человека и воплощённым Христом, состоящим из божества и человечества. Свт. Кирилл говорит, что две природы во Христе соединены (συνῆλθον) между собой в нераздельном единстве. Плоть остаётся плотью и не изменяется в божество, даже если она становится плотью Бога. Точно таким же образом Бог Слово не стал плотяным несмотря на то, что плоть стала его собственной (*Cyrillus Alexandrinus*. Epistula ad Succenssum I // ACO. I, 1. 6. P. 153:16–20). В одном из мест «Комментария на Иоанна» свт. Кирилл даёт похожее объяснение (*Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini In Joannis Evangelium*. Vol. III. Lib. XII. Cap. I. P. 155:5–24).

халкидонскому единению двух природ в единой ипостаси Христа, а антропологическая парадигма служит здесь объяснением более тесного образа единения.

Проблема понимания общего и частного была одной из полемических тем между Иоанном Кесарийским и Севиром Антиохийским. Это касалось главным образом термина «природа», который Севир, ссылаясь на свт. Кирилла, выводил из категории общего, когда речь заходила о воплощении, тогда как в богословской терминологии относительно Святой Троицы он принимал данный термин для выражения идеи «общего» как общей природы всех ипостасей Троицы — Отца, и Сына, и Святого Духа. Следует отметить также некоторые особенности александрийской традиции, о которой мы упоминали выше, касаясь понимания терминологии общего и частного. Она берёт начало ещё от Никейского Собора и отличается от различия, введённым Каппадокийцами, в частности свт. Василием Великим. Грамматик пытается согласовать эти позиции и применить их для объяснения халкидонской христологии. В связи с этим во втором фрагменте греческого текста «Апологии» Иоанн Кесарийский приводит текст из 214 послания св. Василия Великого<sup>23</sup>. Комментарии Грамматика на тему общего и частного и образа единства схожи с теми, которые он давал, объясняя текст свт. Иоанна Златоуста, и несколько отличны от тех, что были приведены для текстов свв. Кирилла и Афанасия Александрийских выше. Однако терминологические различия, имевшие место на Первом и Втором Вселенских Соборах, не мешают ему защищать Халкидонский Собор:

«Мы утверждаем, что человечество, будучи сложной (σύνθετος) сущностью из неподобных вещей (ἀνομοίων πραγμάτων), относится к одной сущности, взирая не на различие души и тела, но на общее, поскольку эта сущность созерцается как общее во всех подводимых под один и тот же вид (ὅτι τὸ αὐτὸ εἶδος). Ведь это и есть определение (ἄρος) сущности, как учил Василий, говоря, что “какое значение имеет общее относительно частного, такое и сущность имеет по отношению к ипостаси”. Итак, по такому значению общего (τῆς κοινότητος) мы говорим, что человечество принадлежит одной сущности, поскольку как общее у всех людей, в каждом по отдельности, равным образом существует то, чтобы быть разумным смертным живым существом, восприимчивым к мысли и знанию. Ведь таково определение человечества. Если же мы станем рассуждать о том, из чего оно, наимуем душу и примем во внимание тело, то мы не отвергнем различия природ (τὸ ἑτεροφύεος)

23 *Basilius Magnus. Ad Terentium comes // Letters. II. P. 205.*

и свойств (τὰ ἴδια) сущностей после единения (μετὰ τὴν ἑνωσιν). Ведь если душа и тело принадлежат одной и той же сущности, а у единосущных тот же самый логос [сущности], тело же смертно, следовательно, и душа подвержена разрушению, и утверждение, что душа — бессмертна, будет объявлено ложным из-за вашего безумного пустословия»<sup>24</sup>.

Таким образом, здесь Иоанн Кесарийский придерживается каппадокийского различия терминов «сущность» и «ипостась», что позволяет ему более легко показать различие общего и частного и применить это к ипостаси Христа, в которой общее — это природа или сущность, частное — это ипостась. Комментарий Грамматика к тексту свт. Василия становится более понятным, если рассматривать его в связи с предыдущим фрагментом «Апологии», где речь идёт об общем и частном и касается непосредственно Еммануила Христа.

Наконец, последний, но весьма важный и содержательный текст, который приводит Иоанн Кесарийский, — это отрывок из «Послания к Клидонию» свт. Григория Богослова. Грамматик направляет свой комментарий данного текста именно против Севира Антиохийского, поскольку у последнего мы находим цитирование того же самого текста свт. Григория. Предметом полемики служит понимание и различие образа единения Божественных Ипостасей в Святой Троице и двух природ во Христе, где, помимо божественной, есть ещё и человеческая природа. Иоанн Кесарийский видит согласие свт. Григория и Халкидонского Собора в том, что и тот и другой проводят чёткое различие между общим и частным и образом их соединения:

«Если они хотят установить, что [две сущности] стали чем-то одним по отличительной ипостаси, то они учат истинно, весьма благочестиво и согласно с отцами Халкидонского Собора... и при домостроительстве Христа существуют две сущности, соединённые нераздельно и неслитно, оставшиеся двумя сущностями, но образовавшими одну ипостась Бога Слова воплощенную, в которой они существуют даже будучи соединёнными. Пусть же этот пример будет положен для того только, чтобы представить бессмысленность этого довода, потому что то, что относится к единству во Христе “противоположно тому, что имеется у Троицы. Ибо там иной и иной (ἄλλος καὶ ἄλλος), чтобы нам не смешивать ипостасей, но не иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο), ведь Трое являются одним и тем же самым по божеству”<sup>25</sup>. Но в Еммануиле иное божество и иное человечество, дабы нам не смешивать сущности,

24 *Iohannes Caesariensis. Apologia concilii Calcedonensis // CCSG. 1. P. 49:17–50:32.*

25 *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. P. 36–69.*

ведь не “то же самое вечное с тем, что во времени и невидимое с видимым. Но не иной и иной, да не будет”, ибо то и другое по единству образует одно лицо и одну отличительную ипостась»<sup>26</sup>.

### Заключение

Таким образом, флорилегий Иоанна Кесарийского из сохранившихся греческих фрагментов «Апологии Халкидонского Собора» включает в себя шесть отрывков, безусловно, самых авторитетных отцов Церкви IV–V вв. Из рассмотренных нами текстов и комментариев к ним Иоанна Кесарийского мы видим, что полемика проходила вокруг главных положений Халкидона — единства ипостаси и различия двух природ или сущностей, определения «общего» и «частного». Следует отметить, что кесариец обращается к авторам разных богословских школ, употребляя все богословские средства в защиту учения Собора. Таким образом, флорилегий, составленный Иоанном Кесарийским, — это одно из средств ведения полемики и апологии. Флорилегии, как отмечает М. Ришар, являлись в начале VI в. уже достаточно традиционным средством борьбы противоборствующих групп противников и последователей Халкидонского Собора. Флорилегий Иоанна Кесарийского является одним из памятников этого жанра и показывает процесс богословского анализа и толкования наследия отцов.

### Источники

- Cyrelli Archiepiscopi Alexandrini In Joannis Evangelium*. Vol. III / ed. by P. E. Pusey. Oxford: Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1872.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula altera ad Nestorium // ACO. T. I. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1937. S. 25–28.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula altera ad Nestorium // ACO. T. I. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1937. S. 33–42.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula ad monachos // ACO. T. I, 1. 1. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1937. S. 10–23.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula ad Succenssum I // ACO. T. I. Vol. I. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1938. S. 151–157.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / ed. F. Diekamp. Munster in Westfalen, 1907.
- Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / éd. et trad. par P. Gallay. Paris: Cerf, 1974. (SC; vol. 208).

26 *Iohannes Caesariensis*. Apologia concilii Calcedonensis V // CCSG. 1. P. 56:216–218, 235–57:247.

- Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout; Brepols; Leuven: University Press, 1977. (CCSG; vol. 1).
- Mosin V. Les manuscrits du Musée national d'Ochrida // Recueil de Travaux, Edition spéciale publiée à l'occasion du X anniversaire de la fondation du Musée et dédiée au XIIe congrès international des études byzantines.* Ohrid: Narodni Muzej vo Ohrid, 1961. P. 163–243.
- Origenes Werke. Der Johanneskommentar* / hrsg. von E. Preuschen; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (GCS; Bd. 10).
- Saint Basile. Letters II / texte établi et traduit par Y. Courtonne.* Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et secunda* / ed., interpr. I. Lebon. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1933. (CSCO; vol. 111–112. Scriptori Syri; t. 58–59).
- Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio tertia, pars prior* / ed., interpr. I. Lebon. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1929. (CSCO; vol. 93–94. Scriptori Syri; t. 45–46).
- Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio tertia, pars posterior* / ed., interpr. I. Lebon. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1933. (CSCO; vol. 101–102. Scriptori Syri; t. 50–51).
- Давыденков О., свящ. Юлиан Галикарнасский и его догматические труды // Литературные традиции христианского Египта. Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2008. С. 158–177.*

## Литература

- Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène.* Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1956.
- Dragnet R. Julien d'Halicarnasse.* Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924.
- Helmer S. Der Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs.* Bonn, 1962 (dissertation).
- Lebon J. Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite.* Louvain; Excudebat Josephus van Linthout, 1909.
- Moeller Chr. Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammairien pour le concile de Chalcedoine // RHE. 1951. Vol. 46. P. 683–688.*
- Moeller Chr. Le «synode neochalcedonien» d'Alexandrette (ca 515) et «Apologie pour Chalcedoine» de Jean le Grammairien // RHE. 1977. Vol. 72 (3–4). P. 593–600.*
- Orbe A. Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo.* Roma: Universitas Gregoriana, 1958. (Estudios Valentinianos; vol. I).
- Simonetti M. Cristologia del II–III secolo.* Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993 (Studia Ephemeridis Augustinianum; vol. 44).
- Wolfson H. The Philosophy of the Church Father.* Cambridge: Harvard University Press, 1964.

## Florilegias of John of Caesarea as a Means of Defense for the Council of Chalcedon (from the Greek Fragments of the Apology)

**Deacon Sergey A. Kozhukhov**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

patrology@yandex.ru

**For citation:** Kozhukhov, Sergey A., deacon. "Florilegias of John of Caesarea as a Means of Defense for the Council of Chalcedon (from the Greek Fragments of the Apology)". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 138–153 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.008

**Abstract.** This study examines the use of florilegium, collections of quotations by authoritative Christian authors, by John of Caesarian the Grammarian. There are two such Grammarians in the text: «Apology to the Council of Chalcedon» and "Against the Aphtartodoketes". Both texts are Christological in subject, but they deal with different concepts of this polemic. We analyze only the florilegium, which is found in the «Apology» for its terminology and functionality in the text of John of Caesarea himself.

**Keyword:** John of Caesarea, the Grammarian, Florilegium, the Council of Chalcedon, Nature, Substance, Hypostasis.

### References

- Courtonne Y. (ed.) (1957) *Saint Basile. Letters II*. Paris: Les Belles Lettres.
- Crouzel H. (1956) *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Davydenkov O. (2008) "Julian Galikarnasskij i ego dogmaticheskie trudy" ["Julian of Halicarnassus and His Dogmatic Works"], in *Literaturnye tradicii hristianskogo Egipta. Sbornik statej* [*Literary traditions of Christian Egypt. Collection of articles*]. M.: Izd. PSTGU, pp. 158–177 (in Russian).
- Draguet R. (1924) *Julien d'Halicarnasse*. Louvain: Imprimerie P. Smeesters.
- Gallay P. (ed.) (1974) *Grégoire de Nazianze. Lettres théologique*. Paris: Cerf (SC; 208).
- Helmer S. (1962) *Der Neochalcedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs*. Dissertation. Bonn.
- Lebon I. (ed.) (1929, 1933) *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et secunda; Oratio tertia, pars prior et posterior*. Louvain: Secrétariat du CSCO (CSCO; 93–94, 101–102, 111–112. Scriptori Syri; 45–46, 50–51, 58–59).
- Moeller Chr. (1951) "Trois fragments grecs de apologie de Jean le Grammarien pour le concile de Chalcedoine". *RHE*, vol. 46, pp. 683–688.
- Moeller Chr. (1977) "Le 'synode neochalcedonien' d'Alexandrette (ca 515) et 'Apologie pour Chalcedoine' de Jean le Grammarien". *RHE*, vol. 72 (3–4), pp. 593–600.



- Mosin V. (1961) "Les manuscrits du Musée national d'Ochrida", in *Zbornik na trudovi: posebno izdanie po povod 10-god. od osnovuvanjeto na Muzejot, posveteno na XII Međunaroden Kongres na vizantolozite* [Recueil de travaux: édition spéciale publiée à l'occasion du X-e anniversaire de la fondation du Musée et dédiée au XIIe Congrès internationale des études byzantines], pp. 163–243. Ohrid: Musée national d'Ochrid.
- Orbe A. (1958) *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo*. Roma: Universitas Gregoriana (Estudios Valentinianos; I).
- Richard M., Aubineau M. (eds.) (1977) *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout; Brepols; Leuven: University Press (CCSG; 1).
- Schwartz E. (ed.) (1937) "Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad monachos". *ACO*, t. I, 1. 1, vol. 1, pars 1. Berlin: W. de Gruyter, pp. 10–23.
- Schwartz E. (ed.) (1937) "Cyrillus Alexandrinus. Epistula altera ad Nestorium". *ACO*, vol. I.1, pars 1. Berlin: W. de Gruyter, pp. 25–42.
- Schwartz E. (ed.) (1938) "Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum I". *ACO*, vol. I.1, pars 6. Berlin: W. de Gruyter, pp. 151–157.
- Simonetti M. (1993) *Cristologia del II–III secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum; 44).
- Wolfson H. (1964) *The Philosophy of the Church Father*. Cambridge: Harvard University Press in Cambridge.

# АРГУМЕНТЫ В СОЧИНЕНИИ «О СОТВОРЕНИИ МИРА» ИОАННА ФИЛОПОНА, СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩИЕ О ВЕРОЯТНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ЕМУ «АРЕОПАГИТИК»

Александр Гивиевич Накаидзе

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

**Для цитирования:** *Накаидзе А. Г.* Аргументы в сочинении «О сотворении мира» Иоанна Филопона, свидетельствующие о вероятной принадлежности ему «Ареопагитик» // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 154–187. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.009

## Аннотация

УДК 27-167.2

Сравнение сочинений выдающегося византийского мыслителя Иоанна Филопона (или Грамматика) (~490–575) с Ареопагитским корпусом является непростой задачей. Значение последнего для византийской богословско-философской и поздней средневековой мысли трудно переоценить. Нелегко вкратце изложить всё богатство идейного содержания упомянутых многогранных произведений. На это указывает и обилие комментариев, созданных к ним в разное время. В настоящем исследовании разбирается главным образом сходство богословско-философских концепций Иоанна Филопона и «Ареопагитик» и его следы в трактате «О сотворении мира» («De orificio mundi»). Также отчасти затрагиваются отразившиеся там христологические споры. Выясняется возможность принадлежности корпуса «Ареопагитик» Филопону путём выборочного анализа сочинения «О сотворении мира». В указанных творениях рассматриваются элементы, наиболее близкие

к неоплатонической философии (особенно к воззрениям Прокла). Показано, что именно через это проявляется наибольшее сходство.

**Ключевые слова:** Пс.-Дионисий Ареопагит, Ареопагитский корпус, Иоанн Филопон, «De officiis mundi», Иоанн Скифопольский, прп. Максим Исповедник, Прокл Диадок, богословие, неоплатонизм, христология, богомужная природа.

## Введение

Начиная с VI в., труды Пс.-Дионисия комментировали такие великие церковные учителя, как Иоанн Скифопольский (~475–550), прп. Максим Исповедник (580–662), прп. Анастасий Синаит (нач. VII в. — после 701), прп. Никита Стифат (XI в.), Никита Хониат (XIII в.), Иоанн Кипарисиот (XIV в.) и др. Затем толкование Ареопагитского корпуса продолжили европейские мыслители средневековья. В современной научной литературе также имеется огромное количество исследований данного сборника. Существует множество гипотез относительно подлинного авторства этого памятника. Среди предполагаемых кандидатур, которых отождествляли с составителем Ареопагитского корпуса, почему-то продолжительное время отсутствовал Иоанн Филопон, называемый также Грамматик. Вероятнее всего, древние и современные исследователи считали, что проблематично совместить его монофизитскую позицию с воззрениями Пс.-Дионисия. Иоанн Грамматик, «пожалуй, крупнейший представитель так называемой “византийской схоластики”»<sup>1</sup>, известен как неоплатонический, а затем христианский мыслитель, чьё влияние распространилось и в Византии, и в исламской среде. В частности, его сочинения переводились с сирийского на арабский<sup>2</sup>. Труды Филопона имели большое значение для позднеантичной философии, а его аргументы против учения о вечности мира положили начало обсуждению этого вопроса в исламской, еврейской, византийской и латинской средневековой науке<sup>3</sup>. Стоит согласиться, что сопоставлять и отождествлять воззрения

- 1 В рукописных традициях его также называют Грамматиком (γραμματικός). См.: *Simplicius. Commentaria in De caelo* 1. 2, 3 // CAG. Vol. 7. P. 49:10; 119:7; *Timotheus Constantinopolitanus. De iis qui ad Ecclesiam accedunt, sive De receptione haereticorum* 10 // PG. 86A. Col. 61BC; *Nicephorus Callistus. Historia ecclesiastica* XVIII 45, 49 // PG. 147. Col. 421A, 429D; *Leontius Hierosolomitanus. De sectis* V // PG. 86A. Col. 1227–1233. Некоторые упоминают его как «схоластик». См. также: *Лакомкин В., свящ.* Иоанн Филопон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 628.
- 2 См.: *Gannagé E. Philopon (Jean-). Tradition arabe* // *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de R. Goulet. Paris, 2012. Т. 5. De Paccius à Rutilius Rufus. 5a. P. 503. См. также: *Лакомкин В., свящ.* Иоанн Филопон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 631; *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., 2009. (Σμάραδος Φιλοκαλία; Византийская философия; т. 4). С. 33–34; *Варламова М. Н.* Влияние полемики Филопона против вечности мира на византийскую философию // Научная сессия ГУАП. Сборник докладов. СПб., 2016. С. 21–33.
- 3 См.: *Варламова М. Н.* Влияние полемики Филопона против вечности мира на византийскую философию. С. 23. Он даже повлиял на таких более поздних мыслителей, как прп. Максим Исповедник (см.: *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон (Учение. Космология и антропология) // ПЭ.

Филопона и Пс.-Дионисия нелегко и достаточно смело, и всё-таки в настоящей публикации предпринимается такая попытка.

### 1. Отрывки «Ареопагитик» в «О сотворении мира» и аутентичность корпуса

Иоанн Грамматик, пытаясь совместить неоплатоническую философию с христианством, пишет, в том числе, трактат под названием «О сотворении мира» («De opificio mundi»). В нём автор обращается ко многим источникам. Материалы, на которые он ссылается, обширны. Во 2-й книге, посвящённой толкованию Быт. 1, 2–5, Филопон прямо упоминает сщмч. Дионисия Ареопагита (I в.). Иоанн Грамматик является первым цитирующим его христианским автором, передавшим свидетельства о темноте, покрывшей землю во время распятия Христа<sup>4</sup>. В двух источниках — в письме Пс.-Дионисия сщмч. Поликарпу, епископу Смирнскому (~70–156), и в «De opificio mundi» II, 21 у Филопона — вопрос, связанный с движением космических тел и, в особенности, с вышеупомянутым солнечным затмением, рассматривается одинаково, что заставляет задуматься. В указанном месте Иоанн приходит к первой из повторных формулировок книги Бытия (см. Быт. 1, 5). Он интересуется проблемой зарождения и конца суток, учитывая практику отсчитывать сутки, начиная с захода солнца, и поднимает вопрос, когда именно произошло Воскресение Христа и предшествующее затмение при распятии (см.: Мф. 27, 45; Мк. 15, 33; Лк. 23, 44–45). Филопон упоминает в «De opificio mundi» II, 21, в числе прочего, свидетельство Флегона<sup>5</sup>,

2010. Т. 24. С. 636), прп. Иоанн Дамаскин (2-я пол. VII в. — до 754), Георгий Писида (кон. VI — нач. VII в.), Иоанн Итал (~1025–1082), Михаил Пселл (1018–1078/1097), Евстратий Никейский (~1050–1120), Никифор Влеммид (1197–1272), Мануил Фил (~1270–1334), Георгий Плифон (1355–1452), свт. Геннадий Схоларий (1400–1472) и др. См.: *Варламова М. Н.* Влияние полемики Филопона против вечности мира на византийскую философию. С. 24–26.

4 См.: *MacCoull L. S. B.* John Philoponus: Egyptian Exegete, Ecclesiastical Politician // *Bountiful Harvest: Essays in Honor of S. K. Brown* / ed. A. C. Skinner, D. M. Davis, C. Griffin. Provo (UT), 2011. P. 214, note 12; *Scholten C.* Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos. Berlin; New York, 1996. (PTS; Bd. 45). S. 77, Abm. 273; S. 175, Abm. 113.

5 Флегон Тралльский (Фλέγων ὁ Τραλλιανός), древнегреческий историк и парадоксограф II в. По свидетельству свт. патр. Фотия (~820–891) и других источников, был вольноотпущенником императора Адриана (76–138). Флегон написал сохранившиеся фрагментарно у поздних авторов «Выдержки из Олимпиад», где освещается история указанных регулярных событий от происхождения до 140 г. Он упоминал о затмении с землетрясением

сообщающего, что в 202-ю олимпиаду «произошло величайшее солнечное затмение, какого никогда никто не знал; в шестом часу дня настала ночь, так что даже появились на небе звёзды»<sup>6</sup>. Филопон, полемизируя с Феодором Мопсуестийским (~350–428) о том, как соотносить образ пророка Ионы (VIII в. до Р. Х.) с пребыванием Господа в течение трёх дней и ночей в гробнице и аду, подчёркивает, что Флегон здесь упоминает именно о том природном явлении, которое случилось при распятии Христа, а не о другом. Это, по мнению Иоанна, очевидно прежде всего потому, что, как сказал указанный древний автор, никто не знал о подобном затмении в прежние времена. Филопон объясняет, что в естественных случаях так не бывает, поскольку существует только один физический способ для подобного природного явления: они обыкновенно происходят только тогда, когда два светила оказываются на одной оси<sup>7</sup>. Солнечное затмение, которое произошло во время крестных страданий Спасителя, совпало с полнолунием и явилось, таким образом, нарушением природного порядка. Касательно остальных затмений, если солнце полностью скрывается, то после короткого мгновения без света оно появляется быстро. А в продолжение страданий Спасителя оставалась совершенная темнота с шестого по девятый час<sup>8</sup>.

Филопон, свидетельствуя об этом, вновь обращается к Флегону и приводит историю императора Тиберия. Согласно упомянутому античному автору, тот начал править во второй год 198-й олимпиады, а затмение произошло в конце 202-й<sup>9</sup>. Это также совпадает с повествованием апостола Луки (I в.) в Евангелии. Он говорит, что в пятнадцатый год правления Тиберия началась проповедь Иоанна Крестителя, которую затем дополнила и сменила Благая Весть Спасителя (см. Лк. 3, 1). Это продолжалось чуть менее четырёх лет, как показывает Евсевий, епископ Кесарийский (258/265–339/40), в первой книге своей «Церковной

соответственно времени распятия Христа. См.: *Origenes. Contra Celsum* II, 33; 59 // SC. 132. P. 366; 422–424. Что касается солнечного затмения, которое произошло в дни кесаря Тиберия (42 г. до Р.Х. – 37), в правление которого, как известно, был распят Иисус, и, с другой стороны, бывшего тогда великого землетрясения, об этих обстоятельствах Флегон передаёт в 13-й или 14-й книге своей «Хроники». См. также: *Jean Philopon. La création du monde* / ed. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau. Paris, 2004. (Les Pères dans la Foi; vol. 87–88). P. 112, note 21.

6 *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* II, 21 (8–11) // *Iohannes Philoponus. De opificio mundi. Libri 7* / ed. G. Reichardt. Lipsiae, 1782 (1897). P. 99.

7 Пересечение двух указанных светил соответствует новолунию.

8 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* II, 21 (5–24) // Op. cit. P. 99.

9 Олимпиада длится четыре года (продолжительность, разделяющая два указанных регулярных события).

истории», опираясь на материалы Иосифа Флавия (37/39–100)<sup>10</sup>. Очевидно, что Филопон приводит ещё свидетельство Памфила, который относит затмение солнца к 19-му году правления императора Тиберия. Также Иоанн упоминает 7-е письмо «Ареопагитик», адресованное сщмч. Поликарпу Смирнскому<sup>11</sup>. Филопон, комментируя слова сщмч. Дионисия, повторяет его свидетельство в следующей форме: «...невероятное (παράδοξος) солнечное затмение, необычное по своей природе»<sup>12</sup>.

Второе место, где упоминается личность Ареопагита, находится в книге III «De opificio mundi», толкующей повествование о небосводе и втором дне творения (см. Быт. 1, 6–8). Филопон цитирует того же Флегона и Пс.-Дионисия во фрагменте III, 9 «De opificio mundi» в ходе доказательства того, что земля и вселенная сферичны. По словам Иоанна Грамматика, затмения (даже затмение, произошедшее парадоксально и сверхъестественно на Пасху при распятии<sup>13</sup>) случаются, когда луна идёт перпендикулярно (κατὰ κάθετον) солнцу. Последнее явление не позволяет взору (ὄψεις) поймать (ἐπιβάλλειν) луч исходящего света<sup>14</sup>. В упомянутом разделе трактата «О сотворении мира» Филопон пытается опровергнуть именно представление Космы Индикоплова (VI в.) о том, что «ἄκρα» (край) небес лежит на мировой «скинии»<sup>15</sup>. Солнечные затмения, когда бы они ни возникали (даже чудом, поскольку обыкновенно они не могут происходить в фазе полнолуния), ещё более доказывают сферичность земли при взгляде невооружённым глазом, и даже учёный I в. (как считалось) заметил это<sup>16</sup>.

10 См.: *Eusebius Caesariensis. Historia Ecclesiastica* I, 10, 2–3 // SC. 31. P. 35.

11 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* II, 21 // Op. cit. P. 100–101; *Ps.-Dionysius Areopagita. Epistula* 7, 2 // PTS. 67. S. 168–169. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, сщмч. Послание 7, 2 // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника / пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб., 2017. С. 426–427: «Ведь оба мы тогда, вместе находясь в Гелиополе и стоя рядом, видели, как луна невероятным образом заслонила солнце, притом, что это не было время их схождения, и как затем, начиная с девятого часа до вечера, она сверхъестественным образом помешалась внутри солнечного диаметра». См. также: *Scholten C. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos. S. 77, Abm. 273.**

12 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* II, 21 (25–26) // Op. cit. P. 100.

13 Филопон, в отличие от евангелиста Луки, пишущего: τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος (Лк. 23, 45), передаёт так: ἐκλείψαντος τοῦ ἡλίου (De opificio mundi II, 21).

14 См.: *Ibid.* III, 9 // Op. cit. P. 129. Ср.: *Groot J., de. Aristotle and Philoponus on Light. New York; London, 1991. P. 103, 109, 121.*

15 См.: *MacCoull L. S. B. John Philoponus: Egyptian Exegete, Ecclesiastical Politician. P. 214.*

16 См.: *Tihon A. Numeracy and Science // The Oxford Handbook of Byzantine Studies / ed. E. Jeffreys et al. Oxford, 2008. P. 810.*

Что касается «De opificio mundi» III, 13, то здесь Иоанн Грамматик восхищается сщмч. Дионисием. Книга III, повествующая о небосводе, продолжает мысль экзегета. Она показывает, что космогония пророка Моисея согласуется с существующей реальностью и лежит в основе классических астрономий Гиппарха (190–120 гг. до Р. Х.) и Птолемея (~90–168). Филопон последовал за свт. Василием в признании шарообразной земли, вложенной в сферические небеса (3, 6–7), открыто высмеивая тех, кто воспринимает Священное Писание буквально (Косму Индикоплова, Феодора Мопсуестийского и др.). Перечисленные толкователи подобны тем, кого сегодня назвали бы сторонниками теории плоской мировой поверхности. Отсутствие у них понимания библейского повествования заставляет христиан выглядеть глупо в глазах образованных язычников<sup>17</sup>. Но есть такие явления, как движения созвездий и Млечного Пути, ежегодный ход солнца, траектория космических тел, для которых, как выражается Филопон, они не смогут предоставить тексты из Священного Писания или Предания, даже если бы сами могли воспользоваться ими, «как Василий Великий, святые Григорий, Афанасий, которые соперничали с собранием апостолов, и Дионисий, который после достижения вершины философии украсил своим благочестием престол Афинской Церкви»<sup>18</sup>. То, что сказали эти учителя в обществе отцов, изучавших древнегреческую мудрость, согласуется с фактами гораздо лучше. И христиане не должны стыдиться образования в любой форме<sup>19</sup>. Три приведённых Иоанном фрагмента «Ареопагитик», где он обращает внимание на рассказ о том, как затмение во время распятия произошло вопреки природе<sup>20</sup>, позволяют согласиться с тем, что впервые о таком свидетельстве Пс.-Дионисия упоминает исключительно Филопон. Это также можно считать косвенным подтверждением принадлежности корпуса именно ему.

В споре с несторианами Филопон использует в качестве доказательства мысли тех писателей, которые наиболее авторитетны и нужны ему для отстаивания собственной правоты. Заметно, что «Ареопагитики» он приводит в основном в историческом, а не богословском контексте. Тогда возникает вопрос: если корпус Пс.-Дионисия появился или был

17 См.: *Scholten C. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos. S. 385.*

18 *Iohannes Philoponus. De opificio mundi III, 13 // Op. cit. P. 148–149.*

19 См.: *Scholten C. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos. S. 386.*

20 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi II, 21; III, 9; 13 // Op. cit. P. 101, 129, 149.*



составлен в ту пору, когда разгорелись христологические споры, то разве Филопон не мог знать его соответствующую тематику? Известно, что по исповеданию он был монофизитом. Иоанн занимался христологией и посвятил этому трактат под названием «Посредник». Филопон также вёл острую полемику с императором св. Юстинианом (527–565) и адресовал ему письмо, где подробно подтвердил взгляды на одну природу и личность во Христе аристотелевскими аргументами<sup>21</sup>. В результате возникают вопросы: почему, занимаясь такими проблемами, он не обратился для подкрепления собственной позиции к указанному корпусу, не опирался на него для оправдания своей мысли? Филопон использует его только в историческом ракурсе. Из трактата «De officio mundi» видно, что он обращается к воззрениям св. Дионисия и восхищается им.

В научной литературе до сих пор пребывает неразрешённым вопрос о составителе Ареопагитского корпуса и его вероисповедании. Попытки отождествить Пс.-Дионисия с каким-либо историческим деятелем остаются безуспешными. Его фигура весьма загадочна. Вообще, известно, что автор «Ареопагитик» является одним из самых сложных писателей всей греческой патристической литературы, так что даже схолиастам было сложно дать ему толкование. Первый комментатор данного памятника, епископ Иоанн Скифопольский, и вслед за ним прп. Максим Исповедник не только горячо защищали принадлежность корпуса афинскому священномученику, но и подчёркивали его догматическую непогрешимость: «Отметь несравненное православие великого Дионисия»<sup>22</sup>. Благодаря им эта книга была введена в поток византийского богословия. Оба они чрезвычайно высоко ценили составителя корпуса, считая того ведущим и даже вдохновенным христианским мыслителем<sup>23</sup>.

Хотя в богословской литературе не всё однозначно, средневековые писатели указывали на несоответствие стиля (сирийский автор Иосиф Хаззайя (VIII в.)) и содержания «Ареопагитик» сочинениям I в.

21 См.: *Iohannes Philoponus. Epistula ad Iustinianum imperatorem* // *Opuscula monophysitica Iohannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut, 1930. Syr. text: P. 123–130; lat. tr.: P. 172–180.

22 *Maximus Confessor. Scholia in lib. De ecclesiastica hierarchia* IV, 10 // PG. 4. Col. 157A. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, сщмч. О церковной иерархии* 4, 10 (схолия 3) // *Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника.* С. 360.

23 В авторстве св. Дионисия так же глубоко были убеждены прп. Иоанн Дамаскин, прп. Никита Стифат, Николай, еп. Мефонский († 1156/1166), и свт. Григорий Палама (~1296–1357). См.: *Бирюков Д. С. Ареопагитский корпус: учение о Боге и о Божественных именах* // *Антология восточно-христианской богословской мысли.* Т. 2. С. 8.

(грузинский философ Иоанн Петрици (сер. XI — 1-я четв. XII в.) и др.)<sup>24</sup>. Также и западные исследователи (например, Л.-С. Тиллемон (1637–1698)) критически оценивали принадлежность текста к апостольскому времени. Сомнения в подлинности «Ареопагитик» возникли и у гуманистов эпохи византийского Возрождения Георгия Трапезундского (1395–~1472/1484) и Феодора Газского (1400–1476/1478)<sup>25</sup>. Прот. Г. Флоровский (1893–1979) утверждает, что против принадлежности корпуса «*Areopagiticum*» сщмч. Дионисию свидетельствуют как полнейшее отсутствие каких-либо упоминаний о его творениях ранее VI в., так и сам характер данного текста, слишком контрастирующий и в стилистическом, и в идейном плане с безыскусной простотой I в. Автор, по его мнению, «не столько богослов, сколько созерцатель и литургист»<sup>26</sup>.

Аббат Ж.-П. Минь (1800–1875) издал толкование на «Ареопагитики» в «Патрологии»<sup>27</sup> под авторством прп. Максима Исповедника<sup>28</sup>, тогда как сегодня на Западе его приписывают главным образом епископу Иоанну Скифопольскому. Согласно исследователям, важным фактором составления схолий была как полемика с учением Оригена (~185–254), разгоревшаяся в это время в Палестине, так и диалог христиан с языческой философией в конце V — 1-й половине VI в., в особенности споры Филопона с Проклом (411–485) и Симпликием Киликийским (490–560) и закрытие Афинской академии (529) св. императором Юстинианом I<sup>29</sup>. В то время как отцы Церкви напрямую боролись с ересиархами, Пс.-Дионисий писал труды, стремясь найти общее решение богословских проблем своего времени<sup>30</sup>. Нужно сказать, что и Филопон, подобно императору св. Юстиниану, задавался целью объединить собственными сочинениями православных и монофизитов, попутно добавив в них отдельные неоплатонические воззрения. Таким образом, заметно совпадение Пс.-Дионисия с Иоанном Грамматиком в примирительных стремлениях, что становится очередным поводом для отождествления обоих христианских мыслителей.

24 См.: *Hausherr I. Doutes au sujet du «Divin Denys»* // OCP. 1936. Т. 2. P. 488–490.

25 См.: *Дионисий (Шлёнов), иером. «Ареопагитики»* (Проблема авторства) // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 196.

26 См.: *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск, 2006. С. 119, 125.

27 См.: *Maximus Confessor. Scholia in corpus Areopagiticum (frag.)* // PG. 4. Col. 13–576.

28 Недавно был вновь переиздан под редакцией Г. М. Прохорова русский перевод «Ареопагитик» и схолий к ним, где сам сборник приписывается первому афинскому предстоятелю, а толкования — прп. Максиму Исповеднику.

29 См.: *Беневич Г. И.* Иоанн Скифопольский // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 610.

30 См.: *Mainoldi E. S. Why Dionysios the Areopagite? The Invention of the First Father* // SP. 2017. Vol. 96. P. 427.

Составитель корпуса решил применить стратегию псевдонимного авторства. Она состоит в том, чтобы убедить: его воззрение — древнее, поскольку сщмч. Дионисий был учеником св. апостола Павла (~5/10–64/67) и как таковой упомянут в Деяниях апостолов. Очевидно, автор «Ареопагитик» намеревался поставить собственные произведения на видное место на фоне дебатов того времени. В таком случае можно рассматривать цель Пс.-Дионисия более как политико-церковную, нежели чисто богословскую. Основными сферами заинтересованности составителя корпуса были прежде всего христология, оригенизм VI в., полемика против язычества, необходимость осмысления монашества, включение мистического умозрения в рамки аскетической жизни, а затем теоретическое обоснование экклезиологического порядка, приводящее его к определению понятия «иерархия»<sup>31</sup>. Именно этой тематикой занимался и Филопон. Он также затрагивал вопросы, которые были освещены Пс.-Дионисием, и вёл полемику с Оригеном, манихейством и несторианами. Что ещё важно, ему приписывается трактат «О монашестве»<sup>32</sup>.

Комментатор корпуса «*Areopagiticum*» Иоанн Скифопольский признаёт, что автор данного литературного труда прибегает к античному языку, хотя Иоанн нигде не связывает его выражения или мысли с тем или иным неоплатоником. Упомянутый схолиаст лишь констатировал, что Пс.-Дионисий использовал философские выражения<sup>33</sup>. Взгляды указанного корпуса, несмотря на сомнения в его принадлежности первому афинскому предстоятелю, полностью соответствуют православному вероучению и не являются подозрительными<sup>34</sup>. Всё-таки некоторые исследователи пытаются в нём найти некие следы монофизитства<sup>35</sup>. Они считают, что это преднамеренное решение, принятое автором «Ареопагитик» с целью распространить собственные сочинения

- 31 См.: *Mainoldi E. S. Why Dionysios the Areopagite? The Invention of the First Father.* P. 428.
- 32 См.: *Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur (GCAL).* Città del Vaticano, 1944. Bd. 1. (Studi e Testi; vol. 118). P. 418. Не сохранилось ни на греческом, ни на сирийском языках. Подлинность следует проверить. См.: *Gannagé E. Philopon (Jean-). Tradition arabe.* P. 553.
- 33 См.: *Беневич Г. И.* Иоанн Скифопольский. С. 613.
- 34 См.: *Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой. Сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М., 2006. С. 409.
- 35 См., в частности: *Perczel I. The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The «Fourth Letter» in its Indirect Text Traditions // Muséon. 2004. Vol. 117. № 3–4. P. 415; Чорноморець Ю. П.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. Київ, 2010. С. 39.

под защитой псевдонима. В подтверждение таких догадок упомянутые учёные чаще всего обращают внимание, среди немногих других мест корпуса, на христологическое содержание 4-го письма Пс.-Дионисия<sup>36</sup>.

## 2. Исторический контекст появления «Ареопагитик» и рассмотрение формулы «богомужная природа»

Нужно сказать, что настоящее исследование не ставит целью специальный обзор исторического контекста появления «Ареопагитик», однако и полностью игнорировать его неправильно. В христианской литературе мысли данного корпуса использовались для различных целей. В 1-й половине VI в. открытые обращения к авторитету книги ограничивались в большинстве случаев сочинением «О Божественных именах» и посланиями. Как уже сказано, Филопон рассматривал корпус преимущественно в историческом контексте. Пс.-Дионисий, несмотря на эпоху напряжённых христологических споров, не останавливается подробно на упомянутых проблемах, как будто избегает таких тем. Это послужило севирианам поводом к использованию «Ареопагитик» в собственных интересах<sup>37</sup>. В одном исследовании Э. С. Майнольди доказывает, что сочинения, автором которых считали сщмч. Дионисия Афинского, были созданы богословами, работавшими в кругу св. императора Юстиниана<sup>38</sup>.

Появление «Ареопагитик» именно перед спорами на Константинопольском Соборе 532 г. неслучайно. И первый, кто использовал этот корпус, был Севир Антиохийский (~456–538). Он дважды цитировал сочинение «О Божественных именах»<sup>39</sup> в полемическом труде против Юлиана Галикарнасского († 520) «Adversus Apologiam Iuliani»<sup>40</sup> и единожды —

36 См.: *Vranic V.* The Christology of the Fourth Letter of Pseudo-Dionysius Areopagite: Chalcedonian or Monophysite? URL: <https://www.academia.edu/1044267>.

37 См.: *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. С. 125.

38 См.: *Mainoldi E. S.* Why Dionysios the Areopagite? The Invention of the First Father. P. 425–440; ср.: *Constat M.* Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism // *Analogia*. 2017. Vol. 2. P. 4.

39 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus II, 9 // PG. 3. Col. 648AB.

40 См.: *Severus Antiochenus.* Contra additiones Juliani 25 (6–30) // CSCO. 302. P. 267. Ср.: *Iohannes Philoponus.* Epistula ad Iustinianum // Op. cit. Syr. text: P. 123–130; lat. tr.: P. 172–180. См. также: *MacCoull L. S. B.* Philoponus' Letter to Justinian (CPG 7264) // *Byzantion*. 2003. Vol. 73. P. 390–400; *Lang U. M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator. Leuven, 2001. (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents; vol. 47) (см. note 66, а также p. 23–28).

конец 4-го Послания в письме к игумену Иоанну<sup>41</sup>. На труд Пс.-Дионисия «De divinis nominibus» (I. 4) ссылались участвовавшие в споре 532 г. последователи Севира<sup>42</sup>. Тот цитировал 4-е Послание «Areopagiticum», используя известную формулировку θεανδρικὴ ἐνέργεια<sup>43</sup>. Он пытается показать, что прилагательное «богомужная» применимо не только к энергии (как использовал термин Пс.-Дионисий), но и к природе, несущей последнюю, или также ипостаси. Кроме того, данное выражение является эквивалентом понятия «составной». Следовательно, по мнению Севира, θεανδρικὴ ἐνέργεια выражает традиционную формулу свт. Кирилла Александрийского (376–444) — «одна воплощённая природа Бога-Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Интересно, что это выражение у Филопона встречается ещё в его раннем труде «Третейский судья»<sup>44</sup>.

В «Послании к Гаию Терапевту» Пс.-Дионисий утверждал, что Христос после Воплощения «совершал уже божественное небожественным образом и человеческое — нечеловеческим, но после того, как Бог стал мужем, Он явил нам некую новую богомужную энергию»<sup>45</sup>. Антиохийский лидер монофизитства Севир в формуле καινὴν τινα θεανδρικὴν ἐνέργειαν составителя «Ареопагитик» заменил слово καινὴν (новую) на μίαν (единую)<sup>46</sup>. В полемике с Иоанном Грамматиком свт. Анастасий I, патриарх Антиохийский (~550–609), указывая одну энергию во Христе, воспринимает её как образовавшуюся от природы, а не от Ипостаси<sup>47</sup>.

- 41 См.: *Severus Antiochenus. Epistula ad Iohannem abbatem (frag.) // Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7 und 8 Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 309–310. См. также: Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Oxford, 1998. P. 11–12.*
- 42 См.: *Pseudo-Zachariah of Mitylene. Chronicle 9, 15 // The Syriac Chronicle Known as That of Zachariah of Mitylene / ed., tr. F. J. Hamilton, E. W. Brooks. London, 1899. P. 250–251. См. также: Дионисий (Шлёнов), иером. «Ареопагитики» (Проблема авторства). С. 195.*
- 43 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. Epistula 4 // Op. cit. S. 161. См. также: MacCoull L. S. B. John Philoponus: Egyptian Exegete, Ecclesiastical Politician. P. 213, note 8.*
- 44 См.: *Iohannes Philoponus. Dietetes seu arbiter // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. S. 278.*
- 45 *Ps.-Dionysius Areopagita. Epistula 4 // Op. cit. S. 161. Рус. пер. цит. по: Давыденков О., прот. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли: дисс. на соискан. учёной степ. доктора теологии. М., 2018. С. 253.*
- 46 См.: *Давыденков О., прот. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. С. 255.*
- 47 Труд свт. Анастасия не сохранился, его слова приводит прп. Максим Исповедник. См.: *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica ad Marinum (Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum) // PG. 91. Col. 232B. См. также: Давыденков О., прот. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. С. 257–258.*

Святой отец, осознавая многозначность слова ἐνέργεια, утверждал, что оно создаёт большинство трудностей и заблуждений, и поэтому настаивал строго различать, в каком именно контексте употребляется термин ἐνέργεια<sup>48</sup>.

Вообще, нужно сказать, что словосочетание Θεὸς ἀνὴρ вместо Θεὸς ἄνθρωπος использовалось ещё в античности. Формула θεανδρική ἐνέργεια в отношении Христа до Пс.-Дионисия применена только в «Парафразе Евангелия от Иоанна» Нонна Панополитанского (V в.). Одновременно между Ареопагитским корпусом и двумя стихами последнего сочинения существует ряд стилистических соответствий<sup>49</sup>. Монофизиты часто цитировали эту формулу и толковали её в смысле «единого» богомужного действия, утверждая, что его имел Христос. Согласно некоторым исследователям, указанное выражение, встречающееся в «Ареопагитиках», — отличительная особенность взглядов окружения императрицы св. Евдокии (401–460)<sup>50</sup>. Из всего собрания гипотез более убедительным кажется мнение И. Перцеля, согласно которому словосочетание θεανδρική ἐνέργεια в 4-м Послании корпуса появилось в результате типичного процесса перефразирования текста «Pentalogium» блж. Феодорита, епископа Кирского (386/93–~457). Сохранившийся в «Катенах» Никиты Гераклийского (XI — нач. XII вв.) отрывок этого произведения<sup>51</sup> принадлежит ему и в действительности. Как показал Э. Шварц (1858–1940)<sup>52</sup>, в нём содержится цитата из труда «De incarnatione Domini» («О воплощении Господа»), признаваемого ранее принадлежащим свт. Кириллу Александрийскому и вновь присвоенного А. Эрхардом (1862–1940) блж. Феодориту<sup>53</sup>. По-видимому,

48 См.: *Anastasius I Antiochenus. De operationibus (frag.) // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. S. 78.*

49 См.: *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 137–140; Ткачёв Е. В., Крашенинникова Н. Н. Пётр Ивер // ПЭ. 2019. Т. 56. С. 51.*

50 См.: *Ткачёв Е. В., Крашенинникова Н. Н. Пётр Ивер. С. 51.*

51 См.: *Theodoretus ep. Cyri. Libri v contra Cyrillum et concilium Ephesinum (Pentalogus) // PG. 84. Col. 72C–73A.*

52 См.: *Schwartz E. I. Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius; II. Zur Schriftstellerei Theodoret's // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse. 1922/1. München, 1922. S. 33, frag. № 4.*

53 См.: *Theodoretus ep. Cyri. De incarnatione Domini. Oratio 2, 25 (24) // SC. 575. Paris, 2015. P. 120; Libri v contra Cyrillum et concilium Ephesinum (Pentalogus) // PG. 84. Col. 73A. См. также: *Perczel I. Theodoret of Cyrrhus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology? // SP. 2017. Vol. 96. P. 368; Ehrhard A. Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περί τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodoret's von Cyrus // Theologische Quartalschrift. 1888. Bd. 70. S. 179–243, 406–450, 623–653; Lebon J. Restitutions à Théodoret de Cyr //**

Пс.-Дионисия вдохновило название фрагмента: «Краткое изложение жизни Христа после Рождества». Он сжато переписал содержание 24-й главы «De incarnatione Domini»<sup>54</sup>. Как уже сказано, анонимный автор «Areopagiticum» не только повторяет блж. Феодорита, но также парафразирует в 3-м и 4-м Посланиях упомянутый ранее текст, по-видимому взятый из его сочинения «Pentalogium» и сохранившийся в качестве маргинального толкования в Ватиканском манускрипте<sup>55</sup>. Кроме того, Пс.-Дионисий дополняет его другими более или менее прямыми цитатами из произведений предстоятеля Кирского, среди которых — важнейший отрывок из «Impugnatio XII anathematismorum Cyrilli» (12 анафематизмов против Кирилла) и ещё один из труда «De incarnatione Domini», считавшегося принадлежащим александрийскому святителю<sup>56</sup>.

Касаясь истории «Areopagiticum», стоит отметить, что ранее эпохи Возрождения древность и подлинность текста признавалась без сомнений на Востоке и на Западе<sup>57</sup>. Сщмч. Ипатий, епископ Эфесский († после 537), был первым, кто поставил под сомнение аутентичность сочинений, автором которых считали сщмч. Дионисия Ареопагита. В качестве аргумента он отметил отсутствие упоминания о них у святых отцов более раннего времени. Священномученик выступил от лица православных на Константинопольском собрании 532 г., высказал монофизитам сомнение в авторстве сщмч. Дионисия не с содержательной, а с исторической стороны<sup>58</sup>. Более взыскательное обвинение «Areopagiticum» в запятнанности языческой философией отсутствует в достаточной прямоте в источниках, сохранившихся с VI в.<sup>59</sup> Епископ Эфесский обращает внимание на доказательные тексты, которые монофизиты использовали для обоснования своей позиции. Он обсуждал их довольно подробно; не говоря открыто,

RHE. 1930. Vol. 26. P. 523–550; *Richard M.* Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicéas sur l'Evangile selon saint Luc // *Revue biblique*. 1934. Vol. 43. P. 88–96.

Причины, побудившие приписать трактат свт. Кириллу Александрийскому, и дату, когда это произошло, определить трудно. См. также: *Guinot J.-N.* Introduction // SC. 574. P. 25–26.

54 См.: *Theodoretus ep. Cyri.* De incarnatione Domini. Oratio 2, 25 (24) // SC. 575. P. 120–124; ср.: *Libri V contra Cyrillum et concilium Ephesinum (Pentalogus)* // PG. 84. Col. 72C–73A.

55 См.: *Guinot J.-N.* Un nouveau fragment grec du Pentalogos de Théodoret de Cyr // *Warszawskie Studia Teologiczne*. 2007. Vol. 20 (2). P. 119.

56 См.: *Perczel I.* Theodoret of Cyrrhus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology? P. 372–373.

57 См.: *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. С. 119–120.

58 См.: *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*. T. 8 / ed. J. D. Mansi. Florentiae, 1762. (Paris; Leipzig, 1901). Col. 817–823. См. также: *Дионисий (Шлёнов), иером.* «Ареопагитики» (Проблема авторства). С. 195–196.

59 См.: *Rorem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. P. 21.

дал понять оппонентам, что считает сочинения подделкой<sup>60</sup>. Когда монофизиты предлагали сверить текст с древними копиями в александрийских архивах, священномученик отвечал, что, поскольку эти книжные хранилища долгое время находились в руках еретиков, находящимся там рукописям больше нельзя доверять<sup>61</sup>. Он не ставит здесь под сомнение подлинность всего корпуса, но только тех фрагментов, которые были приведены севирианами<sup>62</sup>. Его утверждения направлены против историчности, а не ортодоксальности «Ареопагитик». Сщмч. Ипатий также предполагает, что и свт. Кирилл и Афанасий Александрийские (~295–373) использовали бы эти произведения, имея они сведения о них<sup>63</sup>. Позже, в IX в., вслед за епископом Эфесским общепризнанное авторство «Ареопагитик» поставил под сомнение свт. Фотий, патриарх Константинопольский<sup>64</sup>, высказываясь с недостаточной определённой в пользу подлинности текста.

В соответствии с ещё одной версией, в рассматриваемом корпусе имеется признак того, что сборник Пс.-Дионисия был составлен в ознаменованном с христологией свт. Кирилла Александрийского кругу императрицы св. Евдокии<sup>65</sup>. Более общепринятое мнение видит автором «Ареопагитик» некоего светского мудреца и в его творчестве усматривает канал, через который мысль античности вновь проникает в византийскую церковную литературу<sup>66</sup>. В. Н. Лосский (1903–1958), напротив, предполагает, что это христианский богослов, облачившийся в неоплатонические одежды, стремящийся захватить территорию упомянутого языческого направления, воспользовавшись философской аргументацией данного течения. Составитель «Ареопагитик» свидетельствует, что противники называли его «отцеубийцей как нечестиво пользующегося достижениями эллинов против самих эллинов»<sup>67</sup>. Эти слова можно также свободно отнести к Филопону. События, случившиеся с ним после разрыва с неоплатонизмом и широкого противостояния языческим

60 См.: Зайцев Д. В. Ипатий I // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 169.

61 См.: Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. P. 17.

62 См.: Mariev S. Hypatios of Ephesos and Ps.-Dionysios Areopagites // BZ. 2014. Bd. 107 (1). S. 121.

63 См.: Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. P. 18.

64 См.: Photius. Bibliotheca. Codex 1 // Photius. Bibliothèque / ed., tr. R. Henry. Paris, 1959. Vol. 1. P. 3.

65 См.: Ткачёв Е. В., Крашенинникова Н. Н. Пётр Ивер. С. 51.

66 См.: Лосский В. Н. Боговидение. С. 409.

67 Ps.-Dionysius Areopagita. Epistula 7, 2 // Op. cit. S. 166. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, сщмч. Послание 7 // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника. С. 422.



воззрениям в знаменитых трактатах «О вечности мира против Прокла» (529) и «Против Аристотеля» (~530–534), показывают, какова была реакция его прежних единомышленников. В частности, на полемические выпады Филопона реагирует Симпликий, представитель Афинской школы упомянутого античного течения. Последний называет Иоанна представителем «новомодной болтовни» (имеется в виду христианство), привлекающим непросвещённую публику, неспособным к пониманию глубокой согласованности Платона (427–347 до Р. Х.) и Аристотеля (384–322 до Р. Х.). Симпликий отзывался о нём пренебрежительно: «Этот, выдающий себя за грамматика»<sup>68</sup>. Нападки в сторону Аристотеля тот сравнивает с актом Герострата (IV в. до Р. Х.), сжёгшего храм Артемиды в Эфесе<sup>69</sup>.

Прямой ответ Симпликию у Филопона отсутствует<sup>70</sup>, но, возможно, имеется намёк в начальной части трактата «De officio mundi», где автор обозначил цель своей работы<sup>71</sup>, имевшей формальное сходство с комментариями к трудам древних философов, поэтов и риторов и подтверждающей, что это произведение — также толкование. Как выражается Иоанн, по-видимому, есть люди, которые «нестерпимо втоптывают в грязь» высказывания пророка и «гордятся, что изучили порядок (т. е. устройство) вселенной, этими словами следовало бы сказать, что Моисей не дал объяснения природы, согласующегося с явлениями»<sup>72</sup>. Очевидно, «они» — снова языческие мудрецы, подразумевающиеся в отстранении от христиан («нас»)<sup>73</sup>. Особенно это видно в «De officio mundi» IV, 3, где Филопон вставляет короткое замечание о вечности мира<sup>74</sup>, подтверждая

68 *Simplicius. Commentaria in De caelo 1. 2, 3 // Simplicii in Aristotelis De caelo Commentaria. P. 49. 10; 119. 7.*

69 См.: Шичалин Ю. А. Иоанн Филопон // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. М., 2010. Т. 2. С. 149.

70 См.: Беневич Г. И. Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. С. 34.

71 *Iohannes Philoponus. De officio mundi. Prolegomena I, 1 // Op. cit. P. 1–2:* «Но я также показал, что этот мир начал существовать, определив это многими аргументами. Однако из-за этого многие начали мало-помалу меня смущать и упрекать, что якобы мне следует сражаться почти на пределе сил с чуждыми речами, одновременно пренебрегая вдохновенными словами великого Моисея о происхождении мира...».

72 *Iohannes Philoponus. De officio mundi. Prolegomena I, 1 // Op. cit. P. 2 (1–4).*

73 Иоанн Филопон говорит одобрительно об учении философов без непосредственной связи с контекстом также в третьем лице множественного числа. См.: *Ibid. III, 7 // Op. cit. P. 122–123.*

74 Ср. *Ibid. IV, 3 (10–12) // Op. cit. P. 165:* «...И вот они говорят, что Бог это сделал от вечности, почему тогда невероятно, если Он, дав миру и начало существования, сформировал землю такой, какая она есть сейчас?»

приводимую идею отрывками из «Тимея» Платона, которые схожи с суждениями в сочинении «De aeternitate mundi», и неожиданно, без упоминания ранее цитированных лиц, говорит: «Οἱ αὐτοί». Ими могут быть только языческие философы, как и в «De aeternitate mundi», где также можно наблюдать отсутствие указания на скрытых оппонентов. В другом месте в «De opificio mundi» противники, как и в церковном терминологическом употреблении, называются ἕξω σοφοὺς τὴν φιλοσοφίαν<sup>75</sup>. Они (языческие мудрецы) придерживаются концепции безначального мира<sup>76</sup>, как, например, это подтверждает трактат «De aeternitate mundi».

### 3. Сходство мыслей Иоанна Филопона с богословием Пс.-Дионисия

Также привлекает внимание эпитет, который использует Филопон для Ареопагита: «...Дионисия, который после достижения вершины философии украсил своим благочестием престол Афинской Церкви»<sup>77</sup>. Это выражение подобно ранее предназначавшемуся для некоего архиерея, каковому Иоанн Грамматик посвящает трактат. «Прежде всего, ты, мой уважаемый друг Сергей, величайшее украшение тех, кто трудятся как Божии первосвятители, убеждал, увещевал и почти вынуждал меня внести собственный вклад в это дело, в меру моих способностей»<sup>78</sup>. Учитывая всё перечисленное, нужно сказать, что автор Ареопагитского корпуса действительно должен быть христианином, который публично выступал против язычника Прокла, поэтому имеет смысл вновь вспомнить Иоанна Грамматика, крещённого приблизительно в 520 г. Вскоре после создания ареопагитских произведений Филопон написал «De aeternitate mundi» как памфлет против неоплатоника Прокла, в котором сопоставил языческий тезис о вечности мира с христианским воззрением о сотворении вселенной. Это случилось незадолго перед тем, как епископ Скифопольский Иоанн отредактировал

75 *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 7 (11) // Op. cit. P. 242. Ср.: *Cosmas Indicopleustes*. Topographia christiana I, 1 // SC. 141. P. 273. О формулировке ἕξω см.: *Ierodiakonou K*. Introduction // *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources* / ed. K. Ierodiakonou. Oxford, 2002. P. 9–10.

76 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi V, 9 (24) // Op. cit. P. 221; De aeternitate mundi contra Proclum I, 2 (9); IV, 2 (5–9); 3 (6–9) // *Iohannes Philoponus*. De aeternitate mundi contra Proclum / ed. H. Rabe. Lipsiae, 1899. (Hildesheim, 1963). P. 3, 61, 64.

77 *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi III, 13 // Op. cit. P. 148–149.

78 *Idem*. Prolegomena I, 1 // Op. cit. P. 2 (4–8).

текст схолий к корпусу<sup>79</sup>. Когда последний между 537 и 543 гг. приступил к составлению данного комментария, «Ареопагитики» уже использовались перед богословскими спорами VI в., пусть и частично<sup>80</sup>.

Стоит отметить подход Филопона, сочетающий стратегию каппадокийских и египетских (известных как «апостольские») экзегетов. Добавляя к ним сщмч. Дионисия, Филопон как бы показывает, что замещение старой мудрости на новую, фактически более древнюю, чем классическая греческая философия, продолжается уже давно<sup>81</sup>. В прологе к корпусу «Ареопагитicum», напечатанному Ж.-П. Минем, содержится довольно длинный отрывок, который представляет собой более позднюю интерполяцию в подлинную вводную часть Иоанна Скифопольского<sup>82</sup>. Рукописная традиция присваивает этому короткому комментарию ряд заглавий: либо «Из схолии Филопона», либо просто «Схолия», либо иногда передаёт его без указания. В греческой патрологии (PG. 4) отрывок называется Ἄλλο σχολίων τινὸς φιλοπόνου ἀνδρός («Из толкований некоего трудолюбивого мужа»). В нём исследователи обнаруживают сходство мыслей Иоанна Филопона с богословием Пс.-Дионисия. Указанный отрывок первоначально рассматривался как часть схолии прп. Максима Исповедника в Ареопагитском корпусе<sup>83</sup>. Ряд соображений привёл немецкую исследовательницу Б. Р. Сухлу к предположению, что упомянутый фрагмент принадлежит Филопону<sup>84</sup>.

«Подобает знать, что некоторые из внешних философов, а особенно Прокл, часто пользуются умозрениями блаженного Дионисия и самими его словами. И потому можно думать, что ранее жившие афинские философы, как он вспоминает в этой книге, присваивая его труды, сокрыли их, чтобы самим выглядеть отцами его божественных речений»<sup>85</sup>.

79 См.: *Suchla B. R.* Einleitung in die Edition // PTS. 62. S. 44.

80 См.: *Rorem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. P. 21–22.

81 См.: *MacCoull L. S. B.* Philosophy in its Social Context // *Egypt in the Byzantine World, 300–700* / ed. R. S. Bagnall. Cambridge; New York, 2007. P. 67–82.

82 См.: *Maximus Confessor.* Scholia in corpus Areopagiticum (frag.) // PG. 4. Col. 21–24. См. также: *Suchla B. R.* Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacaum Areopagiticum // NAWG. 1984. Bd. 4. S. 185–187.

83 См.: *Maximus Confessor.* Scholia in corpus Areopagiticum (frag.) // PG. 4. Col. 21D–24A.

84 С философским и богословско-историческим значением Иоанна Скифопольского для «Ареопагитик» связана его защита платонической модели вселенной в христианском представлении. См.: *Suchla B. R.* Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt: die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten // NAWG. 1995. Bd. 1. S. 12, 19–20.

85 *Maximus Confessor.* Scholia in corpus Areopagiticum (frag.) // PG. 4. Col. 21D.

Затем составитель пролога замечает: «А что для тех обычное дело — воровать у нас, учит божественный Василий в слове “В начале было Слово”»<sup>86</sup>. Далее автор говорит: «Поэтому я знаю многих из внешних по отношению к Слово истины, великих в мирской премудрости философов, удивившихся Ему и дерзнувших присоединить Его к своим сочинениям»<sup>87</sup>. Комментарий продолжается цитатой: «Вот слова, прямо сказанные пифагорейцем Нумением: “Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?” Как свидетельствует Евсевий, бывший наставником Кесарии Палестинской, никто — ни из наших единоверцев, ни из наших противников — не может отрицать, что не только теперь, но и до Христова пришествия это было обычным для приверженцев внешней философии делом — воровать нашу премудрость»<sup>88</sup>. Приведённая мысль противоположна известному сегодня фактическому хронологическому порядку. Согласно последнему, составитель ареопагитских текстов широко использовал Прокла. Вне зависимости от того, действительно ли отрывок принадлежит Филопону<sup>89</sup>, утверждать, что упомянутый афинский язычник, которого тот опроверг, украл у св. Дионисия так же, как Платон заимствовал у пророка Моисея, — схоже с его взглядами<sup>90</sup>. Более того, Иоанн Скифопольский в схолии говорил, что использование философии в корпусе доказывает, что авторское мышление восходит к проповеди апостола Павла, поскольку сам апостол обращался к греческим знаниям для объяснения и защиты истин христианской веры. Комментарий в прологе, датируемый VI в. и приписываемый Филопону, даёт повод для ещё более смелого предположения о явном родстве неоплатонизма и содержания «Ареопагитик». Составитель этого толкования, отказавшись признать не внутреннюю близость между ними, а зависимость авторского мышления от упомянутой философской

86 *Maximus Confessor. Scholia in corpus Areopagiticum (frag.)* // Op. cit. Col. 24A.

87 Ibid.

88 Ibid. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника. С. 33.*

89 Основное место, где Филопон, кажется, использует слово ἔξω в отношении нехристианской мысли, встречается в прологе трактата «О сотворении мира», где он характеризует собственный труд «Против Прокла» как написанный в опровержение «внешних рассуждений» (ἔξωτερικῶν λόγων). См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi. Prolegomena I, 1* // Op. cit. P. 1–2. В частности, Иоанн ссылается на собственный трактат «Против Прокла о вечности мира». См. также: *MacCoull L. S. B. John Philoponus: Egyptian Exegete, Ecclesiastical Politician. P. 217–218, note 26.*

90 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi I, 2; III, 5 (1–5); 10 (24); VI, 21* // Op. cit. P. 4–7, 119, 134, 273.

школы и особенно от воззрений Прокла, заподозрил, что всё вполне может быть наоборот<sup>91</sup>.

В рамках вмешательства св. Юстиниана в церковную сферу Филопону предоставлялась возможность окончательно прервать связи Александрийской школы с Афинской, уже пришедшей в упадок<sup>92</sup>, но влияние христианства оставалось недостаточным, чтобы помешать присутствию неоплатонических идей в его последующих сочинениях и комментариях. Также имеется предположение, что император, прибегнув к строгим мерам, связанным с запрещением обучать в Академии древнегреческой философии, оказал на её учителей весьма большое давление. В результате Иоанн Грамматик, ещё симпатизировавший неоплатонизму, вынужден был окончательно приспособить собственные взгляды к христианскому вероучению<sup>93</sup>. Учитывая это, можно согласиться, что Филопон также применял такой подход в «Ареопагитиках» при допуске принадлежности ему корпуса. В выдвинутом предположении нет разногласия с главным принципом, выраженным Иоанном при комментировании книги Бытия: «Если предыдущие толкователи мне представляются достаточно убедительными, то я буду ссылаться на них и воздам им честь на деле. Ибо несправедливо красоваться чужими словами, делая их своими»<sup>94</sup>. Филопон руководствуется выраженным принципом и тогда, когда использует «Толкование на книгу Бытия» блж. Феодорита. Исследователь И. Перцель показывает, что последний автор, вероятнее всего, является тем источником, который определил христологию «Ареопагитик»<sup>95</sup>.

Сходство Пс.-Дионисия с Иоанном Грамматиком наблюдается и в ангелологии. И автор Ареопагитского корпуса, и Филопон интересуются существованием бесплотных сил. В одном произведении это проясняется в контексте иерархии, а в написанном Иоанном «De opificio mundi», имеющем полемический характер из-за спора с несторианами, говорится о бестелесности ангелов и подробно разбираются их природа

91 См.: *Schäfer Chr.* Philosophy of Dionysius the Areopagite. Leiden; Boston, 2006. (Philosophia Antiqua; vol. 99). P. 15.

92 См.: *Τριαντάρη-Μαρᾶ Σ.* Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστη στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Αθήνα, 2001. Σ. 25.

93 См.: *Blumenthal H. J.* John Philoponus and Stephanus of Alexandria: Two Neoplatonic Christian Commentators on Aristotle? // *The Neoplatonists, Neoplatonism and Christian Thought* / ed. D. J. O'Meara. Albany, 1982. P. 62–63; *Böhm W.* Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandria (6. Jh. n. Chr.). *Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike Vorläufer der modernen Physik Wissenschaft und Bibel.* München; Paderborn; Wien, 1967. S. 12–13.

94 *Iohannes Philoponus.* De opificio mundi I, 2 // *Op. cit.* P. 6–7.

95 См.: *Perczel I.* Theodoret of Cyrrhus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology? P. 351–375.

и бытие прежде сотворения видимого мира. Почему же Филопон так подробно останавливается на этом вопросе?<sup>96</sup> Относительно ангельского соподчинения у него наблюдаются мысли, совпадающие с представлением Пс.-Дионисия, хотя и в другом порядке. Последовательность бесплотных чинов, составленная Иоанном в «De opificio mundi» I, 10 и VI, 9<sup>97</sup>, немного неравнозначна перечислению в 7, 8 и 9 главах сочинения «О небесной иерархии» в «Ареопагитиках»<sup>98</sup>. Деление девяти чинов на три триады, как и сходной структуры иерархической деятельности: «очищение, просвещение, единение» — имеет что-то аналогичное с неоплатонизмом, например у Ямвлиха (~250–330) в «Египетских мистериях»<sup>99</sup> и у Прокла в «Платоновской теологии»<sup>100</sup>. Пс.-Дионисий при формулировке этого представления обращается к авторитету собственного учителя — некоего Иерофея, чьи сочинения тот признавал за нечто подобное «второму Писанию»<sup>101</sup>. Некоторые исследователи предполагают, что под упомянутой личностью скрывается философ Прокл<sup>102</sup>. Одновременно существует мысль о том, что св. Иерофей — не кто иной, как блж. Феодорит. Следовательно, когда Пс.-Дионисий упоминает в «De divinis nominibus» II «Первоосновы богословия», он указывает, по-видимому, на утраченный трактат предстоятеля Кирского<sup>103</sup>.

Нелишне сказать, что поскольку и сборник «Aeropagiticum», и сочинение «De opificio mundi» Филопона имеют в какой-то степени основой труды блж. Феодорита и в них часто встречаются общие термины (в частности, ὑπερούσιος), заимствованные у этого церковного

- 96 Возможно, это связано с тем, что Иоанн испытал большое влияние предшествующего ему мыслителя, каковым был Севир Антиохийский, также являвшийся монофизитом. См.: MacCoull L. S. B. The Monophysite Angelology of John Philoponus // Byzantion. 1995. Bd. 65. S. 393.
- 97 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi I, 10 (9–16); VI, 9 (11–15) // Op. cit. P. 25; 246.
- 98 *Ps.-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus // PG. 3. Col. 205–261.
- 99 См.: *Iamblichus*. De mysteriis I, 12; III, 11 // *Iamblichus*. On the Mysteries / tr. with introductions and notes E. C. Clarke [et al.]. Atlanta (GA), 2003. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 4). P. 52; 146.
- 100 См.: *Proclus*. Theologia Platonica II, 7 (8–11); IV, 18 (7–9) // *Proclus*. Théologie platonicienne / ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Paris, 1974. P. 44; 1981. P. 54.
- 101 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus III, 2 // PG. 3. Col. 681AB. См. также: Дионисий (Шлёнов), иером., Фокин А. П. «Ареопагитики» (Богословие) // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 205.
- 102 См., в частности: Denys l'Aréopagite (pseudo-) // Dictionnaire de Philosophes Antiques / éd. R. Goulet. Paris, 1994. T. 2. Babélyca d'Argos à Dyscolius. P. 730.
- 103 См., в частности: Perczel I. Theodoret of Cyrrihus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology? P. 374.

учителя, вновь возникает мысль о том, что составителем корпуса был Иоанн. Последний также выделяет выражение τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον<sup>104</sup>, чтобы показать христологию Феодора Мопсуестийского непригодной. Нужно иметь в виду, что философская концепция Иоанна Грамматика, в том числе понятие о человечестве, взятом от Девы Марии и объединённом с божественностью посредством Второго Лица Святой Троицы, была разработана в условиях высокого давления противостояний Севира как Сергию Антиохийскому в 510-х гг., так и Юлиану Галикарнасскому в 520-х гг.<sup>105</sup>. Место, сходное по смыслу с вышеупомянутым выражением τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον, встречается ещё ранее у блж. Феодорита в труде «De incarnatione Domini»<sup>106</sup>. Это также говорит о том, что Филопон, как и автор «Ареопагитик», знает христологию предстоятеля Кирского и нередко использует его слова и фразы, полемизируя с несторианами. Новое найденное свидетельство совпадения в заимствовании у блж. Феодорита в очередной раз заставляет задуматься, что под Пс.-Дионисием скрывается Иоанн Грамматик.

В числе предположений нужно отметить, что в «Ареопагитиках» встречаются упоминания о других сочинениях составителя: «Об ангельских свойствах и чинах»<sup>107</sup>, «О душе»<sup>108</sup>, «О справедливом и божественном суде»<sup>109</sup>, «О божественных гимнах»<sup>110</sup>, «Об умственно и чувственно постигаемом»<sup>111</sup>, «О богословских очерках»<sup>112</sup> и ещё «О символическом богословии»<sup>113</sup>. В тексте «О сотворении мира» и других трудах Иоанна видно, что автор прямо или косвенно затрагивает некоторые вопросы,

104 *Iohannes Philoponus. De officio mundi VI, 10 (9–12) // Op. cit. P. 251: «...как и Феодор почитает наравне с Богом и называет Богом человека от Марии, как и они [язычники] поклоняясь творению и новому богу...»*

105 См.: *MacCoull L. S. B. A New Look at the Career of John Philoponus // JECS. 1995. № 3. P. 47–60.*

106 См.: *Theodoretus, ep. Cyri. De incarnatione Domini. Oratio 2, 24 (23) // SC. 575. P. 118. Ср.: Ps.-Dionysius Areopagita. Epistula 3 // PTS. 67. S. 159. См. также: Perczel I. Theodoret of Cyrrhus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology? P. 365.*

107 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus IV // PG. 3. Col. 696B.*

108 См.: *Ibid. Col. 696C.*

109 См.: *Ibid. Col. 813C.*

110 См.: *Idem. De coelesti hierarchia VII, 4 // PTS. 67. S. 31.*

111 См.: *Idem. De ecclesiastica hierarchia II, 2 // PTS. 67. S. 74.*

112 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus I, V; II, I; III, VII; XI, V // PG. 3. Col. 593B; 636C; 640B; 645A; 953B; De mystica theologia III // PTS. 67. S. 146.*

113 См., в частности: *Idem. De coelesti hierarchia XV, 6 // PTS. 67. S. 56; De divinis nominibus I, VIII; IV, V; IX, V // PG. 3. Col. 597B; 700D; 913B; Epistula 9, 1 // PTS. 67. S. 193. См. также: Balthazar H. U. La gloire et la croix. Vol. 1: Stiles. D'Irénée à Dante. Paris, 1968. P. 141–149.*

имеющиеся в корпусе. Это важно для предположения принадлежности ему «Ареопагитик». Например, Филопон объясняет, что глаза Вседержителя подтверждают представление о том, что Бог видит всё. Его слушание значит, что для Господа нет чего-то скрытого, невозможно сделать что-то без ведения Творца и т. д. В результате всё, что сказано таким образом, оказывается полезным и ведёт к богопознанию. Совершенно так же Пс.-Дионисий описывает ангелов, их сходства с людьми, когда речь идёт о способностях и умственных качествах<sup>114</sup>. Сходством является и разнообразие тем в трудах обоих авторов. Писателя интересует всё: от сотворения мира до воскрешения мёртвых, от статуй идолов до Божественной природы.

Отдельные богословские труды Филопона не дошли до нас, греческие оригиналы утеряны. Некоторые сохранились на сирийском языке и ещё не изданы. Например, греческий текст трактата «О доказательстве устройства мира» утерян и не засвидетельствован арабскими библиографами<sup>115</sup>. Нужно сказать, что представления Пс.-Дионисия о зле, материи, свободе схожи с учением Филопона и заставляют предполагать общие источники<sup>116</sup>. Отчасти это видно в труде «О сотворении мира»<sup>117</sup>.

### Заключение

Теперь, перейдя к заключению, можно на основании вышеприведённых аргументов в пользу принадлежности «Ареопагитик» Филопону сжато сделать ряд выводов.

- 1) Иоанн — первый, кто цитировал упомянутый сборник (три фрагмента в «De officio mundi» II, 21; III, 9; 13). При обсуждении движения космических тел, где особое внимание уделяется солнечному затмению в продолжение страданий Спасителя (в 4-м письме Пс.-Дионисия и у Филопона в «De officio mundi» II, 21), мнения сходятся.

114 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* XV, 3 // PTS. 67. S. 53–54. Ср.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi* I, 18 // Op. cit. P. 46–47.

115 См.: *Bardy G. Jean Philopon* // DTC. 1924. Vol. 8. P. 837. См.: *Gannagé E. Philopon (Jean). Tradition arabe*. P. 550; 552–554.

116 См.: *Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія*. С. 168.

117 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi* II, 6, 15; VI, 11; VII, 10, 11 // Op. cit. P. 69–71, 84–86; 252–253; 299–303.



- 2) Иоанн использует в споре с несторианами наиболее авторитетных писателей, необходимых ему для отстаивания собственной правоты. «Ареопагитики» приводятся, в основном, в историческом, а не богословском контексте. Филопон хорошо знает христологию, что показывает трактат «Посредник». Он также вёл полемику с императором св. Юстинианом и адресовал ему письмо. Одновременно Пс.-Дионисий не останавливается на христологической теме и подробно её не рассматривает, как будто проявляет осторожность в плане точного формулирования. Наверно, при допуске мысли, что «Ареопагитики» составлял Филопон, можно предположить, что Иоанн тогда был ещё новообращённым, а в зрелости уже стал открыто высказать собственные мнения.
- 3) Пс.-Дионисий писал труды, стремясь найти общее решение богословских проблем того времени. Иоанн также задавался целью объединить православных и монофизитов собственными сочинениями. Филопон попутно добавил в них отдельные неоплатонические воззрения. Автор «Ареопагитик» намеревался сделать собственные произведения видными на фоне дебатов той эпохи. Тогда можно рассматривать цель Пс.-Дионисия более как политико-церковную, нежели как чисто богословскую. В числе побудительных причин для составления схолий — полемика христиан с языческой мудростью в конце V — 1-й половине VI в., в особенности споры Филопона с Проклом и закрытие Академии.
- 4) Составитель «Ареопагитик» свидетельствует: противники назвали его отцеубийцей, который нечестиво пользуется достижениями философов античности в опровержение самих эллинов. Эти слова относятся и к Филопону. События, случившиеся с ним после разрыва с неоплатонизмом, и опровержение языческих воззрений в знаменитых трактатах «О вечности мира против Прокла» и «Против Аристотеля», свидетельствуют о реакции прежних единомышленников.
- 5) Отрывок «Из толкований некоего трудолюбивого мужа»<sup>118</sup> обнаруживает сходство мыслей Иоанна Грамматика с богословием Пс.-Дионисия. Сегодня предполагается, что данный фрагмент принадлежит Филопону. Выражение «трудолюбивый

муж», используемое в прологе «Ареопагитик», сходно с прозванием *φιλόπορος*, прилагаемым к Иоанну Грамматикю. Углубляясь в значение данного именованья, можно указать, что так в Египте назывались люди, часто посещавшие храмы. Они были в хорошей степени ознакомлены с церковным обрядом и богослужениями<sup>119</sup>.

- 6) Филопон использует, в числе многочисленных сочинений предшественников, особенно «Толкование на книгу Бытия» блж. Феодорита. Труды последнего, вероятнее всего, — главный источник, определивший христологию «Ареопагитик». И сборник «*Areopagiticum*», и сочинение «*De officio mundi*» Иоанна Грамматика в какой-то степени имеют основой произведения блж. Феодорита, и в них часто встречаются общие выражения, заимствованные у этого церковного учителя. Как в корпусе Пс.-Дионисия, так и у Филопона учитывается терминология Каппадокийских отцов, и сам Грамматик продолжает их линию.
- 7) В «*De officio mundi*» и других творениях Иоанна видно: там прямо или косвенно затрагиваются вопросы, обсуждаемые в «Ареопагитиках». Филопон, подобно Пс.-Дионисию, описывает сходства ангелов с людьми, говоря о способностях и умственных качествах, о свойствах Бога. Представления о зле, материи, свободе в «Ареопагитиках» также схожи с учением Грамматика, заставляя предполагать общие источники. Отчасти это видно в труде «О сотворении мира».

Итак, у Филопона и в «Ареопагитиках» прослеживаются сходные неоплатонические взгляды. И всё-таки сложно установить авторство данного корпуса. Выдвинутые в публикации аргументы в пользу причастности Филопона к составлению «*Areopagiticum*» не противоречат тому, что тот мог скрывать авторство, ибо выбранный псевдоним способствовал известности. Его влияние на богословскую мысль последующей эпохи велико. Иоанн отличался от языческих неоплатоников как христианскими воззрениями, так и гораздо более оригинальными творческими подходами в философии, грамматике и естествознании. Можно также сопоставить появление «Ареопагитик», Собор 532 г. и время жизни Филопона. Нужно ещё отметить: из христианских мыслителей той эпохи никто не знал Прокла так глубоко, как Иоанн. Параллельно

119 См.: *Zacharias Rhetor. Vita Severi* // PO. 2.1. P. 11–12, 26, 32–33.

и некоторые сочинения в «Ареопагитиках» показывают хорошее знакомство с наследием первого. О том, что Филопон знал и другие аспекты неоплатонической философии, свидетельствует написанное им опровержение Ямвлиха в вопросе о том, носят ли статуи в себе Божие присутствие (θείας μετουσίας ἀνάπλα)<sup>120</sup>. Последнее выражение часто встречается и в «Ареопагитиках», что также становится дополнительным подтверждением возможной принадлежности корпуса Иоанну.

В целом о Филопоне можно сказать: его язык, форма предложений и построение синтаксиса непростые. Иоанн придаёт философии более богословский оттенок. В его сочинениях заметен сложный и сухой стиль. Искусственный, сотканный из цитат текст «Ареопагитик» отдалённо напоминает труды Грамматика. Всё это также позволяет допустить принадлежность Филопону корпуса, до сего дня представляющего научную загадку, и выявить его возможное авторство. Приведённая мысль кажется немного необычной среди традиционных устоявшихся гипотез, и всё-таки данное предположение имеет право находиться в числе существующих разнообразных утверждений.

### Источники

Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Российское библейское общество, 2012.

Corpus Dionysiacum II. *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. (PTS; Bd. 67).

*Cosmas Indicopleustès*. La Topographie chrétienne. T. 1 (Livres I–IV) / éd. W. G. Wolska. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 141).

*Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique, vol. 1 / ed. G. Bardy. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952. (SC; vol. 31).

*Iamblichus* On the Mysteries / tr. with Introductions and Notes E. C. Clarke [et al.]. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2003. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 4).

*Iohannes Philoponus*. De aeternitate mundi contra Proclum / ed. H. Rabe. Lipsiae: Typis B. G. Teubneri, 1899 (Hildesheim, 1963).

*Iohannes Philoponus*. De officio mundi. Libri 7 / ed. G. Reichardt. Lipsiae: Teubner, 1782 (1897). (BT).

120 Этот труд Филопона утерян, о нём сообщает свт. Фотий. См.: *Photius*. Bibliotheca. Cod. 215 // *Photius*. Bibliothèque / ed., tr. R. Henry. Paris, 1962. Vol. 3. P. 130–131. См. также: *Rorem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. P. 107.

- Iohannes Philoponus*. Diaetetes seu arbiter // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7 und 8 Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907. S. 272–283.
- Iohannes Philoponus*. Epistula ad Iustinianum imperatorem // *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut: Beryti Phoeniciorum Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930. Syr. text: P. 123–130; lat. tr.: P. 172–180.
- Jean Philopon*. La création du monde / ed. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau. Paris: Migne, 2004. (Les Pères dans la Foi; vol. 87–88).
- Leontius Hierosolymitanus*. De sectis // PG. T. 86A. Col. 1193–1268.
- Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica ad Marinum (Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum) // PG. T. 91. Col. 227–286.
- Maximus Confessor*. Scholia in corpus Areopagiticum (frag.) // PG. T. 4. Col. 13–576.
- Nicephorus Callistus*. Historia ecclesiastica. T. XV–XVIII // PG. T. 147. Col. 9–448.
- Origène*. Contre Celse. T. 1 (Livres I–II) / ed. M. Borret. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967. (SC; vol. 132).
- Photius*. Bibliothèque / ed., tr. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959, 1962. Vol. 1, 3.
- Proclus*. Théologie platonicienne / ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1974, 1981. Liv. 2, 4.
- Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*. T. 8 / ed. J. D. Mansi. Florentiae, 1762. (Paris; Leipzig, '1901).
- Sévère d'Antioche*. La polémique antijulianiste / ed. R. Hespel. Louvain: Secr. du CSCO, 1969. T. 2B. L'Adversus apologiam Juliani. (CSCO; vol. 302).
- Severus Antiochenus*. Epistula ad Iohannem abbatem (frag.) // *Doctrina patrum de incarnatione Verbi*. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7 und 8 Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907. S. 309–310.
- Simplicii in Aristotelis De caelo Commentaria* / ed. I. L. Heiberg. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1894. (CAG; vol. 7).
- Théodoret de Cyr*. La Trinité et l'Incarnation (De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia). 2. L'Incarnation du Seigneur / ed. J.-N. Guinot. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015. (SC; vol. 575). P. 10–163.
- Theodoretus ep. Cyri*. Libri v contra Cyrillum et concilium Ephesinum (Pentalogus) // PG. T. 84. Col. 65–88.
- The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene / tr. F. J. Hamilton, E. W. Brooks. London: Methuen and Co., 1899.
- Timotheus Constantinopolitanus presb.* De iis qui ad Ecclesiam accedunt, sive De receptione haereticorum // PG. 86A. Col. 12–68.
- Zacharias Rhetor*. Vita Severi // *Sévère, Patriarche d'Antioche 512–518* / ed., tr. M.-A. Kugener. Paris: Librairie de Paris, 1907 (Turnhout, '1971). Pars. 1. Vie de Sévère par Zacharie le scholastique. (PO; t. 2). P. 7–115.
- Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника / пер. с греч. и вступ. ст. Г. М Прохорова. 6-е изд., испр. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2017. («Библиотека христианской мысли. Источники»).

## Литература

- Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Беневич Г. И.* Иоанн Скифопольский // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 608–613.
- Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. / сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: Никея; РХГА, 2009. Т. 2 (Σμάραγδος Φιλοκαλίας; Византийская философия; т. 4). С. 33–54.
- Беневич Г. И., Лакомкин В., свящ.* Иоанн Филопон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 628–647.
- Бирюков Д. С.* Ареопагитский корпус: учение о Боге и о Божественных именах // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. / сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: «Никея»–РХГА, 2009. Т. 2 (Σμάραγδος Φιλοκαλίας; Византийская философия; т. 4). С. 7–18.
- Варламова М. Н.* Влияние полемики Филопона против вечности мира на византийскую философию // Научная сессия ГУАП. Сборник докладов. Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения. 2016. С. 21–33.
- Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли: дисс. на соискан. учёной степ. доктора теологии. М.: ПСТГУ, 2018.
- Дионисий (Шлёнов), иером., Фокин А. Р.* «Ареопагитики» // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 195–213.
- Зайцев Д. В.* Ипатий I // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 169.
- Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой. Сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006.
- Ткачёв Е. В., Крашенинникова Н. Н.* Пётр Ивер // ПЭ. 2019. Т. 56. С. 46–52.
- Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006.
- Шичалин Ю. А.* Иоанн Филопон // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 148–149.
- Чорноморець Ю. П.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія. Київ: Дух і літера, 2010.
- Balthazar H. U.* La gloire et la croix. Vol. 1: Stiles. D'Irénée à Dante. Paris: Aubier, 1968.
- Bardy G.* Jean Philopon // DTC. 1924. Vol. 8. P. 831–839.
- Blumenthal H. J.* John Philoponus and Stephanus of Alexandria: two Neoplatonic Christian Commentators on Aristotle? // The Neoplatonists, Neoplatonism and Christian Thought / ed. D. J. O'Meara. Albany: SUNY Press, 1982. P. 54–63.
- Böhm W.* Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandrian (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike Vorläufer der modernen Physik Wissenschaft und Bibel. München; Paderborn; Wien: Schöningh, 1967.
- Constas M.* Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism // Analogia. 2017. Vol. 2. P. 1–12.
- Denys l'Aréopagite (pseudo-)* // Dictionnaire de Philosophes Antiques / ed. R. Goulet. Paris: CNRS Éditions, 1994. Т. 2. Babélyca d'Argos à Dyscolius. P. 727–742.

- «Divin Denys» // OCP. 1936. T. 2. P. 484–490.
- Ehrhard A.* Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, ein Werk Theodoret's von Cyrus // *Theologische Quartalschrift*. 1888. Bd. 70. S. 179–243, 406–450, 623–653.
- Gannagé E.* Philopon (Jean-). Tradition arabe // *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de R. Goulet. Paris: CNRS editions, 2012. T. 5. De Paccius à Rutilius Rufus. 5a. De Paccius à Plotin. P. 503–563.
- Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur (GCAL). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944. Bd. 1: Die Übersetzungen. (Studi e Testi; part 118).
- Groot J., de.* Aristotle and Philoponus on Light. New York; London: Garland Publishing, Inc., 1991.
- Guinot J.-N.* Introduction // *Théodoret de Cyr. La Trinité et l'Incarnation (De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia)*. 1. La Trinité sainte et vivifiante / ed. J.-N. Guinot. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015. (SC; vol. 574). P. 7–210.
- Guinot J.-N.* Un nouveau fragment grec du Pentalogos de Théodoret de Cyr // *Warszawskie Studia Teologiczne*. 2007. Vol. 20 (2). P. 117–129.
- Hausherr I.* Doutes au sujet du «Divin Denys» // OCP. 1936. T. 2. P. 484–490.
- Ierodiakonou K.* Introduction // *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources* / ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Clarendon Press, 2002. P. 1–13.
- Lang U. M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator. Leuven: Peeters, 2001. (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents; vol. 47).
- Lebon J.* Restitutions à Théodoret de Cyr // RHE. 1930. Vol. 26. P. 523–550.
- MacCoull L. S. B.* A New Look at the Career of John Philoponus // JECS. 1995. № 3. P. 47–60.
- MacCoull L. S. B.* John Philoponus: Egyptian Exegete, Ecclesiastical Politician // *Bountiful Harvest: Essays in Honor of S. K. Brown* / ed. A. C. Skinner, D. M. Davis, C. Griffin. Provo (UT): Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship, Brigham Young University, 2011. P. 211–222.
- MacCoull L. S. B.* Philoponus' Letter to Justinian (CPG 7264) // *Byzantion*. 2003. Vol. 73. P. 390–400.
- MacCoull L. S. B.* Philosophy in its Social Context // *Egypt in the Byzantine World, 300–700* / ed. R. S. Bagnall. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007. P. 67–82.
- MacCoull L. S. B.* The Monophysite Angelology of John Philoponus // *Byzantion*. 1995. Bd. 65. S. 388–395.
- Mainoldi E. S.* Why Dionysios the Areopagite? The Invention of the First Father // SP. 2017. Vol. 96. P. 425–440.
- Marié S.* Hypatios of Ephesos and Ps.-Dionysios Areopagites // BZ. 2014. Bd. 107 (1). S. 113–138.
- Perczel I.* The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The «Fourth Letter» in its indirect text traditions // *Muséon*. 2004. Vol. 117. № 3–4. P. 409–446.
- Perczel I.* Theodoret of Cyrillus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology? // SP. 2017. Vol. 96. P. 351–375.
- Richard M.* Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicéas sur l'Évangile selon saint Luc // *Revue biblique*. 1934. Vol. 43. P. 88–96.

- Roem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Oxford: Clarendon Press, 1998. (Oxford Early Christian Studies).
- Saffrey H. D.* Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI siècle // *Revue des études grecques*. 1954. Vol. 67. P. 396–410.
- Schäfer Chr.* Philosophy of Dionysius the Areopagite. Leiden: Brill; Boston, 2006. (Philosophia Antiqua; vol. 99).
- Scholten C.* Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift “De officio mundi” des Johannes Philoponos. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996. (PTS; Bd. 45).
- Schwartz E. I.* Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius; II. Zur Schriftstellerei Theodorets // *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophie-philologische und historische Klasse*. 1922/1. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bayerischen, 1922.
- Suchla B. R.* Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiicum Areopagiticum // *NAWG*. 1984. Bd. 4. S. 176–187.
- Suchla B. R.* Einleitung in die Edition // *Corpus Dionysiicum IV/1. Ioannis Scythopolitani Prologus et scholia in Dionysii Areopagitae Librum De Divinis Nominibus cum additamentis interpretum aliorum* / hrsg. B. R. Suchla. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011. (PTS; Bd. 62). S. 17–90.
- Suchla B. R.* Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt: die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten // *NAWG*. 1995. Bd. 1. S. 1–28.
- Tihon A.* Numeracy and Science // *The Oxford Handbook of Byzantine Studies* / ed. E. Jeffreys et al. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 803–819.
- Τριαντάρη-Μαυῶ Σ.* Ἡ Γνωση καὶ ἡ πίστη στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Ἀθήνα: Ἐπέκταση, 2001.
- Vranic V.* The Christology of the Fourth Letter of Pseudo-Dionysius Areopagite: Chalcedonian or Monophysite? [Электронный ресурс]. <https://www.academia.edu/1044267> (дата обращения 4.07.2020).

### **Arguments in ‘De officio mundi’ by John Philopon, Testifying to the Probable Belonging to him ‘Corpus Areopagiticum’**

**Alexander G. Nakaidze**

Postgraduate Student of the Department of Philology  
at the Moscow Theological Academy

Academy, Trinity-Sergiev Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia  
[a.nakaidze80@gmail.com](mailto:a.nakaidze80@gmail.com)

**For citation:** Nakaidze, Alexander G. “Arguments in ‘De officio mundi’ by John Philopon, Testifying to the Probable Belonging to him ‘Corpus Areopagiticum’”. *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 154–187 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.009

**Abstract.** Comparing the works of the outstanding Byzantine thinker John Philoponus (or Grammaticus) (~490–575) with the Areopagite corpus is not an easy task. The significance of the latter for Byzantine theological-philosophical and late medieval thought is difficult to overestimate. It is not easy to summarize all the richness of the ideological content of these multi-faceted works. This is also indicated by the abundance of comments created for them at different times. This study examines mainly the similarity of the theological and philosophical concepts of John Philoponus and the «Areopagiticus» and its traces in the treatise «De officio mundi». The Christological controversies reflected there are also partly affected. It turns out that the corpus «Areopagiticus» belongs to Philoponus by selective analysis of the work «De officio mundi». These works deal with elements that are closest to neo-Platonic philosophy (especially the views of Proclus). It is shown that it is through this that the greatest similarity is manifested.

**Keywords:** Pseudo-Dionysius the Areopagite, The Areopagite corps, John Philoponus, «De officio mundi», John of Scythopolis, prof. Maximus the Confessor, Proclus diadochus, theology, Neoplatonism, Christology, God-like nature.

## References

- Averincev S. S. (2004) *Poetika rannevizantijskoj literatury [Poetics of Early Byzantine Literature]*. Saint-Petersburg: Azbuka-klassik (in Russian).
- Balthazar H. U. (1968) *La gloire et la croix. Vol. 1: Stiles. D'Irénée à Dante*. Paris: Aubier.
- Bardy G. (1924) "Jean Philopon". *DTC*, vol. 8, pp. 831–839.
- Bardy G. (ed.) (1952) *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, vol. 1*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 31).
- Benevich G. I. (2009) "Ioann Filopon" ["John Philopon"], in G. I. Benevich (ed.) *Antologija vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksija i geterodoksija: v 2-h t. [An Anthology of Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy: in 2 vols]*. SPb.: Nikeja; RHGA, vol. 2 (Smaragdus Philocalias; Vizantijskaja filosofija; 4), pp. 33–54 (in Russian).
- Benevich G. I. (2010) "Ioann Skifopol'skij" ["John of Scythopolis"], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 24, pp. 608–613 (in Russian).
- Benevich G. I., Lakomkin V. (2010) "Ioann Filopon" ["John Philopon"], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 24, pp. 628–647 (in Russian).
- Birjukov D. S. (2009) "Areopagitskij korpus: učenje o Boge i o Bozhestvennyh imenah" ["The Areopagite Corpus: The Doctrine of God and the Divine Names"], in G. I. Benevich (ed.) *Antologija vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksija i geterodoksija: v 2 t. [An Anthology of Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy: in 2 Vols.]*. Saint-Petersburg: Nikeja–RHGA, vol. 2 (Smaragdus Philocalias; Vizantijskaja filosofija; 4), pp. 7–18 (in Russian).
- Blumenthal H. J. (1982) "John Philoponus and Stephanus of Alexandria: two Neoplatonic Christian Commentators on Aristotle?", in *The Neoplatonists, Neoplatonism and Christian Thought*. Albany: SUNY Press, pp. 54–63.
- Böhm W. (1967) *Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandria (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike Vorläufer der modernen Physik Wissenschaft und Bibel*. München; Paderborn; Wien: Schöningh.



- Borret M. (ed.) (1967) *Origène. Contre Celse. Vol. 1 (Livres I–II)*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 132).
- Chornomorec' Ju. P. (2010) *Vizantijs'kij neoplatonizm vid Dionisija Areopagita do Gennadija Sholarija* [Byzantine Neoplatonism from Dionysius the Areopagite to Gennadius Scholarius]. Kiev: Duh i litera (in Ukrainian)
- Chornomorec' Ju. P., Karpenko O. (2020) “Vizantijskij neoplatonizm ot Dionisija Areopagita do Gennadija Sholarija” [“Byzantine Neoplatonism from Dionysius the Areopagite to Gennadius Scholarius” by Yuri Chernomorets. Interview], available at: <http://archive.bogoslov.ru/text/1556874/index.html> (9. 12. 2020) (in Russian).
- Clarke E. C. (ed.) (2003) *Iamblichus on the mysteries*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature (Writings from the Greco-Roman World; 4).
- Constas M. (2017) “Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism”. *Analogia*, vol. 2, pp. 1–12.
- Davydenkov O. (2018) *Hristologičeskaja sistema umerennogo monofizitstva i ejo mesto v istorii vizantijskoj bogoslovskoj mysli: diss. na soiskanie uchjonoj stepeni doktora teologii* [The Christological System of Moderate Monophysitism and its Place in the History of Byzantine Theological Thought. Doctor's Diss. on Theology]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Florovskij G. (2006) *Vizantijskie Otcy V–VIII vekov* [Byzantine Fathers of the V–VIII Centuries]. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate (in Russian).
- Gannagé E. (2012) “Philopon (Jean-). Tradition Arabe”, in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Éditions, vol. 5, pp. 503–563.
- Goulet R. (ed.) (1994) “Denys l'Aréopagite (pseudo-)”, in *Dictionnaire de Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Éditions, vol. 2, pp. 727–742.
- Graf G. (1944) *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (GCAL)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 1 (Studi e Testi; 118).
- Groot J. (1991) *Aristotle and Philoponus on Light*. New York; London: Garland Publishing.
- Guinot J.-N. (2007) “Un nouveau fragment grec du Pentalogos de Théodoret de Cyr”. *Warszawskie Studia Teologiczne*, vol. 20 (2), pp. 117–129.
- Guinot J.-N. (2015) “Introduction”, in J.-N. Guinot (ed.) *Théodoret de Cyr. La Trinité et l'Incarnation (De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia)*. 1. *La Trinité sainte et vivifiante*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 574), pp. 7–210.
- Guinot J.-N. (ed.) (2015) *Théodoret de Cyr. La Trinité et l'Incarnation (De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia)*. 2. *L'Incarnation du Seigneur*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 575), pp. 10–163.
- Hausherr I. (1936) “Doutes au sujet du ‘Divin Denys’”. *OCP*, vol. 2, pp. 484–490.
- Heil G., Ritter A. M. (eds.) (2012) *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Berlin: Walter de Gruyter (PTS; 67).
- Henry R. (ed.) (1959, 1962) *Photius. Bibliothèque*. Paris: Les Belles Lettres, vol. 1, 3.
- Hespel R. (ed.) (1969) *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. Louvain: Secr. du CSCO, vol. 2B (CSCO; 302).
- Ierodiakonou K. (2002) “Introduction”, in K. Ierodiakonou (ed.) *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Oxford: Clarendon Press, pp. 1–13.

- Lang U. M. (2001) *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Iovaniense. Études et documents; 47).
- Lebon J. (1930) "Restitutions à Théodoret de Cyr". *RHE*, vol. 26, pp. 523–550.
- Losskij V. N. (2006) *Bogovidenie [The Vision of God]*. Moscow: AST (in Russian).
- MacCoull L. S. B. (1995) "A New Look at the Career of John Philoponus". *J ECS*, no. 3, pp. 47–60.
- MacCoull L. S. B. (1995) "The Monophysite Angelology of John Philoponus". *Byzantion*, vol. 65, pp. 388–395.
- MacCoull L. S. B. (2003) "Philoponus' Letter to Justinian (CPG 7264)". *Byzantion*, vol. 73, pp. 390–400.
- MacCoull L. S. B. (2007) "Philosophy in its Social Context", in R. S. Bagnall (ed.) *Egypt in the Byzantine World, 300–700*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, pp. 67–82.
- MacCoull L. S. B. (2011) "John Philoponus: Egyptian Exegete, Ecclesiastical Politician", in A. C. Skinner, D. M. Davis, C. Griffin (eds.) *Bountiful Harvest: Essays in Honor of S. K. Brown*. Provo (UT): Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship; Brigham Young University, pp. 211–222.
- Mainoldi E. S. (2017) "Why Dionysios the Areopagite? The Invention of the First Father". *Studia Patristica*, vol. 96, pp. 425–440.
- Mariév S. (2014) "Hypatios of Ephesos and Ps.-Dionysios Areopagites". *BZ*, Bd. 107 (1), pp. 113–138.
- Perczel I. (2004) "The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The 'Fourth Letter' in its indirect text traditions". *Muséon*, vol. 117, no. 3–4, pp. 409–446.
- Perczel I. (2017) "Theodoret of Cyrrihus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology?". *Studia Patristica*, vol. 96, pp. 351–375.
- Prohorov G. M. (ed.) (2017) *Dionisij Areopagit. Korpus sochinenij. S tolkovanijami prp. Maksima Ispovednika [Dionysius the Areopagite. The Body of the Writings. With Interpretations of the St. Maxim The Confessor]*. Saint-Petersburg: Izd. Olega Abysheko (in Russian).
- Richard M. (1934) "Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicéas sur l'Évangile selon saint Luc". *Revue biblique*, vol. 43, pp. 88–96.
- Rorem P., Lamoreaux J. C. (1998) *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Early Christian Studies).
- Rosset M.-C., Congourdeau M.-H. (eds.) (2004) *Jean Philopon. La création du monde*. Paris: Migne (Les Pères dans la Foi; 87–88).
- Saffrey H. D. (1954) "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI siècle". *Revue des études grecques*, vol. 67, pp. 396–410.
- Saffrey H. D., Westerink L. G. (eds.) (1974, 1981) *Proclus. Théologie platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres, books 2, 4.
- Sanda A. (ed.) (1930) "Iohannes Philoponus. Epistula ad Iustinianum imperatorem", in *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Beirut: Beryti Phoeniciorum Typographia Catholica PP; Soc. Jesu, pp. 123–130, 172–180.
- Schäfer Chr. (2006) *Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Leiden: Brill; Boston (Philosophia Antiqua; 99).

- Scholten C. (1996) *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Philoponos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (PTS; 45).
- Schwartz E. I. (1922) *Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius; II. Zur Schriftstellerei Theodorets*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bayerischen.
- Shichalin Ju. A. (2010) "Ioann Filopon" ["John Philopon"], in *Novaja filozofskaja jenciklopedija: v 4 t. [New Philosophical Encyclopedia: in 4 vols.]* Moscow: Mysl', vol. 2, pp. 148–149 (in Russian).
- Shlenov D., Fokin A. R. (2001) "Areopagitiki" ["Areopagitics"], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 3, pp. 195–213 (in Russian).
- Suchla B. R. (1984) "Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum". *NAWG*, vol. 4, pp. 176–187.
- Suchla B. R. (1995) "Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt: die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten". *NAWG*, vol. 1, pp. 1–28.
- Suchla B. R. (2011) "Einleitung in die Edition", in B. R. Suchla (ed.) *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani Prologus et scholia in Dionysii Areopagitae Librum De Divinis Nominibus cum additamentis interpretum aliorum*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter (PTS; 62), pp. 17–90.
- Tihon A. (2008) "Numeracy and Science", in E. Jeffreys (ed.) *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 803–819.
- Tkachjov E. V., Krashennnikova N. N. (2019) "Pjotr Iver" ["Peter Iver"], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 56, pp. 46–52 (in Russian).
- Triantarē-Mara S. (2001) *Hē Gnōsē kai hē pistē ston Iōannē Philopono [Knowledge and Faith by John Philoponos]*. Athēnai: Epektasē (in Greek).
- Varlamova M. N. (2016) "Vlijanie polemiki Filopona protiv vechnosti mira na vizantijskuju filosofiju" ["Influence of Philoponus' Polemic Against the Eternity of the World on Byzantine Philosophy"], in *Nauchnaja sessija GUAP. Sbornik dokladov [Scientific Session of SUAI. Collection of Reports]*. Saint-Petersburg: State University of Aerospace Instrumentation, pp. 21–33 (in Russian).
- Vranic V. (2020) *The Christology of the Fourth Letter of Pseudo-Dionysius Areopagite: Chalcedonian or Monophysite?* available at: <https://www.academia.edu/1044267> (4.07.2020).
- Wolska W. G. (ed.) (1968) *Cosmas Indicopleustēs. La Topographie chrétienne. T. 1 (Livres I–IV)*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC; 141).
- Zajcev D. V. (2011) "Ipatij I" ["Hypatius"], in *Pravoslavnaja enciklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 26, pp. 169 (in Russian).

АСКЕТИКА

# СТРАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И СТРАХ БОЖИЙ ПО УЧЕНИЮ прп. НИКИТЫ СТИФАТА В КОНТЕКСТЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ТРАДИЦИИ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия

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

**Для цитирования:** *Дионисий (Шлёнов), игум.* Страх человеческий и страх Божий по учению прп. Никиты Стифата в контексте предшествующей традиции // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 188–222. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.011

## Аннотация

УДК 27-1 (179)

В статье раскрывается учение автора XI в. прп. Никиты Стифата о страхе человеческом и страхе Божиим. Хотя автор пишет о страхе (φόβος), во многом продолжая и повторяя предшествующую античную и патристическую традицию, он оказывается достаточно оригинальным в описании двух видов добродетельного страха — страха перед наказаниями и страха по любви — с особым акцентом на выражении «чистый страх Божий», который прп. Никита называет также «страхом Святого Духа» и «страхом любви». Согласно прп. Никите, обладающий таким самым высоким страхом пребывает на абсолютной духовной высоте и боится только одного — потерять Бога. В статье приводится ряд параллелей с предшествующей традицией, которые позволяют более рельефно представить мысль прп. Никиты.

**Ключевые слова:** добродетели, страсти, страх, печаль, любовь, обожение, благодать.

«...человека, вступившего в страх Божий, сам страх Божий ставит на поправление для всех других людей»<sup>1</sup>.

*Прп. Симеон Новый Богослов*

В настоящей статье предполагается исследовать учение аскетического автора XI в. прп. Никиты Стифата о страхе человеческом, или греховном, и о страхе Божиим, или добродетельном<sup>2</sup>, и соотнести это учение с предшествующей традицией<sup>3</sup>. В греческой христианской литературе основной термин, обозначающий страх — φόβος, — использовался

- 1 См.: *Symeon Neus Theologus*. Catecheses 23:211–214 // SC. 113. P. 30. τὸν δὲ εἰσελθόντα ἄνθρωπον εἰς τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ φόβος ποιεῖ αὐτὸν γενέσθαι πᾶσιν ἄνθρώποις ἄλλοις καταπάτημα.
- 2 См. о страхе: *Баринов Д. Н.* Страх как феномен человеческого бытия // *Философская мысль*. 2018. № 5. С. 77–82; *Корснес К. Ф. В.* Удел человека в бытии: эссе об экзистенциальном страхе как проявлении человеческого бессилия // *Северный регион: наука, образование, культура*. 2014. № 1 (29). С. 93–99; *Подорога В. А.* Имя: страх. Об одной экзистенциальной страсти // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 3. С. 49–66; *Пустовойт Ю. В.* Феномен страха в античной культуре и патристике (этико-философский анализ). Автореферат дис. ... кандидата философских наук / Тул. гос. пед. ун-т им. Л. Н. Толстого. Тула, 2007; *Пустовойт Ю. В.* Страх как этическая категория в патристике // *Гуманітарні студії*. 2008. № 4. С. 177–180; *Сысолятин А. А.* Страх в пределах человеческого существования // *Казанская наука*. 2014. № 5. С. 87–90; *Фаизова Г. И.* Страх как важнейшая характеристика человеческого бытия // *Вестник Башкирского университета*. 2008. Т. 13. № 3. С. 628–629.  
О страхе Божиим: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Страх Божий и страх человеческий // *Встреча*. 2020. № 1 (41). С. 26–29; *Логиновский С. С.* Страх Божий и дерзость как способы организации социального бытия в социальной мысли аввы Дорофея Газского // *Традиционные общества: неизвестное прошлое*. Материалы XV Международной научно-практической конференции / под редакцией П. Б. Уварова. Челябинск, 2019. С. 96–105; *Мельникова А. П.* Феномен страха Божьего в учении о спасении святителя Феофана Затворника // *Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого*. 2003. № 24. С. 25–30; *Мухамедьянов С. А.* Страх Божий и страх учительский // *Педагогический альманах*. Сборник трудов преподавателей кафедры педагогики. Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы. Уфа, 1998. С. 43–47; *Пустовойт Ю. В.* «Страх Божий» и его современное понимание: к вопросу о «растлении смыслов» // *Научные труды Северо-Западного института управления РАНХиГС*. 2013. Т. 4. № 5 (12). С. 290–294; *Ростова Н. Н.* Амбивалентность сакрального и страх Божий // *Философия и культура*. 2014. № 6 (78). С. 849–871.
- 3 Данный подход продолжает ряд статей по сходной аскетической тематике: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Принцип «Познай себя» у прп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции // *БВ*. 2018. № 1 (28). С. 96–126; *Он же.* Учение прп. Никиты Стифата о «четырех главных добродетелях» в контексте античной и византийской литературы. Ч. 1, 2 // *БВ*. 2019. № 1 (32). С. 192–231; № 2 (33). С. 178–203.

для обозначения и страха Божия, и других страхов, в том числе страха греховного, человеческого.

Прп. Никита Стифат в основном корпусе своих сочинений использовал термин «страх» (φόβος) 42 раза<sup>4</sup>:

- в «Сотницах» — 20 раз,
- в «Житии Симеона» — 10 раз,
- в «Слове о душе» — 6 раз,
- в «Слове о рае» — 3 раза,
- в Пятом послании — 1 раз,
- в «Диалексисе и Антидиалоге против латинян» — 1 раз.

Из краткого обзора использований термина «страх» видно, что в тридцати двух случаях автор пишет о страхе Божиим<sup>5</sup> или о таком добродетельном страхе, который так или иначе оказывается очень близким к понятию страха Божия. В восьми случаях (при двух многозначных<sup>6</sup>) имеется в виду человеческий страх и в четырех — страх перед демонами или всеваемый демонами<sup>7</sup>. Грань между человеческим страхом и страхом перед демонами не всегда возможно провести четко, но в любом случае прп. Никита обозначает понятием «страх» греховный или страстный порыв.

Более детальное рассмотрение упоминаний о страхе у прп. Никиты Стифата позволит реконструировать одну из неизученных страниц его аскетического учения.

4 В доступном корпусе сочинений прп. Симеона Нового Богослова (на ресурсе [tlg.uci.edu](http://tlg.uci.edu)) термин «страх» используется 191 раз, а у прп. Симеона Благоговейного — 5 раз.

5 Например: *Nicetas Stethatus. Vita Simeonis Novi Theologici* 61:18–19 // OC. 12. P. 82.

6 Так, например: «будучи исполнен радостью и всяческой любовью, ведь всякий страх, очевидно, убежал /от него/...» (*Nicetas Stethatus. Centuria 2, 100* // PG. 120. Col. 952C:12–13). В данном случае автор мог иметь в виду изгнание страха греховного и страха перед наказаниями, свойственного новоначальным. Второй многозначный случай, с нашей точки зрения, таков: «А если после кончины и разрешения, нужно исследовать, совершается ли исход без страха...» (*Nicetas Stethatus. Centuria 3, 97* // PG. 120. Col. 1005D:7–8).

7 Ср.: *Nicetas Stethatus. Vita Simeonis Novi Theologici* 7:7 // OC. 12. P. 14.

## І. Страх человеческий

### 1. Греховный страх, согласно прп. Никите

Учению прп. Никиты свойственно античное представление о страхе как о страсти, которая может иметь нейтральный характер, а в действительности приобретает или положительное движение ко спасению или, напротив, окончательное движение к гибели и вечной смерти. Так, в первом трактате Трилогии «О душе» он ясно называет страх одной из страстей души: «Природе же души совершенно чужды и никоим образом не свойственны зависть, злопамятность, страстная боязнь и страх, ибо это страсти души, а не ее свойства»<sup>8</sup>. В данном случае прп. Никита исходит из представления о природе души как доброй и благой, изначально сотворенной Богом вне человеческой страстности и греховности. А сам страх он называет страстью, подразумевая именно греховное, предельно опасное, болезненное состояние.

В трактате «О рае» прп. Никита выделяет в особую группу «страх и печаль», которые являются разными греховными аспектами страдания: «Каковы же эти плоды (то есть растений умопостигаемого рая)? Удовольствие и страдание, из которых каждое, в свою очередь, разделяется на две части: удовольствие — на естественную и необходимую потребность и на распутство с пресыщением, а страдание — на страх и печаль и на духовные подвиги и труды»<sup>9</sup>. «В таком случае приобщение к ней превращается в распутство или пресыщение; через них она приводит к уразумению зла от вкушения, которое оказывается страданием, доставляющим душе страх и печаль. Итак, удовольствие приводит душу к уразумению добра, когда используется для нужды естественной и необходимой, а страдание, напротив, — к уразумению зла, когда приобщение удовольствию происходит не по естественной необходимости; в силу этого всякое удовольствие сменяется страданием»<sup>10</sup>. Используя антитезу «удовольствие/страдание», прп. Никита Стифат отождествляет страдание со страхом и печалью: если страдающий человек не направит свое страдание на подлинное благо, то встанет на путь греха и порока.

8 *Nicetas Stethatus*. De anima 69 // SC. 81. P. 130. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / пер. с древнегреч. игум. Дионисий (Шлёнов). Сергиев Посад, 2011. С. 49–50.

9 *Nicetas Stethatus*. De paradiso 21 // SC. 81. P. 178. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. С. 73.

10 *Nicetas Stethatus*. De paradiso 21 // SC. 81. P. 178, 180. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. С. 74.

Описывая состояние сна греховного человека, прп. Никита указывает: «Если же [у кого душа] гневлива и завистлива, того преследуют звери и ядовитые змеи и охватывают страхи и трусость»<sup>11</sup>. В данном случае он связывает страх со страстью гнева, особо указывая на то, что гневающийся человек, по сути, не храбрец, а, наоборот, трус.

В целом, по учению прп. Никиты Стифата, греховный страх, или страх перед демонами, оказывается обратной стороной совершенного страха. Если страх Божий является «чистым»<sup>12</sup>, то обратный страх является «страшным»<sup>13</sup>. Он тождествен трусости и сопровождает тех, кто движется в ад без надежды покинуть его пределы<sup>14</sup>.

Подобно тому как рай — это состояние не только посмертное, но и прижизненное в переносном духовном смысле<sup>15</sup>, так и ад — это состояние не только посмертное, но и прижизненное<sup>16</sup>. Пребывающий в прижизненном аду испытывает особые чувства страха. Для людей, имеющих в себе некий добродетельный залог спасения, крайний страх во аде оказывается испытательным и позволяющим покинуть это мрачное царство злобы<sup>17</sup>, а для людей, имеющих в себе непомерную ношу страстей, страх оказывается спутником, сопровождающим их в погибель<sup>18</sup>. Автор делает особый акцент на страхе перед демонами<sup>19</sup>, в то же самое время прекрасно оценивая и понимая опасности, исходящие от греховного и несовершенного страха человеческого.

11 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 60 // PG. 120. Col. 929A:3–5.

12 *Nicetas Stethatus*. De anima 79:11 // SC. 81. P. 146. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. С. 73. В рус. пер. «в священном страхе» соответствует выражению ἐν ἁγῶν φόβῳ.

13 *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 56 // PG. 120. Col. 876D:9.

14 *Nicetas Stethatus*. De anima 81 // SC. 81. P. 146. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. С. 57–58.

15 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Тайна Рая: отрывки о рае из богословских сочинений преп. Никиты Стифата по славянской «Диоптре» Филиппа Пустынника (с богословско-экзегетическим комментарием) // БВ. 2003. № 3. С. 70–128 (в частности: *Никита Стифат, прп.* Что есть новое небо? [публикация слав. текста и рус. пер.] // БВ. 2003. № 3. С. 79–90; *Он же.* Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2017. С. 341–362.

16 Ср.: (Соблюдающий заповеди Божии) — «жизнь, потому что словами своей беседы оживляет умерщвленных страстями и воскрешает их из ада отчаяния» (*Niceta Stethatus*. Centuria 1, 79 // PG. 120. Col. 888C:14–D:2).

17 См.: *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 49 // PG. 120. Col. 921–924.

18 Ibid.

19 См.: *Nicetas Stethatus*. De anima 81 // SC. 81. P. 146, 148. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. С. 58.



## 2. Страх как страсть в античной и христианской традиции

Для лучшего понимания представлений прп. Никиты Стифата о страхе человеческом можно предложить несколько параллелей из предшествующей античной и христианской традиции.

В античности<sup>20</sup> были распространены представления первоначально о двух, а потом о четырех главных добродетелях и четырех главных страстях. Так, в сохранившихся на «Илиаду» содержится свидетельство о первоначальном двоичном числе самых тяжелых страстей: «Подобно тому, говорят, как два ветра по обыкновению приводят в смущение море из глубины, так и элины приходили в смятение от двух самых тяжелых страстей — печали и страха»<sup>21</sup>.

Согласно Аристотелю, страх соответствует гневной части души, печаль — желательной, а стыд — разумной, при этом они относятся к трем главным силам души как вид к роду<sup>22</sup>.

В соответствии с классификацией, принятой в стоической философии<sup>23</sup>, страх был одной из четырех главных родовых страстей, наряду с печалью, пожеланием и удовольствием<sup>24</sup>. В частности, об этом писал ранний стоик Зенон Китийский, перечисляя страсти в следующем порядке: пожелание, страх, печаль, удовольствие<sup>25</sup>. Стоики рассматривали данные страсти как «нерациональные и противоестественные» и предлагали заниматься не столько их урегулированием, сколько избавлением от них<sup>26</sup>.

Среди четырех самых главных страстей некоторые авторы выделяли первые и последующие. Так, например, представитель более поздней стоической школы Арий Дидим указывал: «При таком положении страсти можно предположить, что одни (страсти) являются первыми и первоначальными, а другие имеют к ним отношение. К первым относятся по роду следующие: пожелание, страх, печаль, удовольствие.

20 Ср. общее определение страха у Хрисиппа: «Страх же — неразумное уклонение; или бегство от ожидаемого зла» (*Chrysippus. Fragmenta moralia* 391:6. φόβος δὲ ἄλογος ἔκκλισις ἢ φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ).

21 Ср.: *Scholia in Iliadem (scholia vetera)* (= *D scholia*) Lib. 9, 4. Scholion L. 4–8.

22 См.: *Aristoteles. Topica // Topica et sophisticī elenchi* / ed. W. D. Ross. Oxford, 1958. Bekker P. 126a:3–10.

23 *Colpeston F. A History of Philosophy. Vol. I. Greece and Rome. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland, 1993. P. 398.*

24 *Chrysippus. Fragmenta moralia* 391:1–3. «Самых главных страстей четыре — печаль, страх, пожелание, удовольствие». τὰ δὲ γενικώτερα πάθη τέσσαρα· λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή.

25 *Zeno. Testimonia et fragmenta* 211:3–4.

26 *Colpeston F. A History of Philosophy. P. 398.*

Так вот пожелание и страх предшествуют: одно — в отношении кажущегося блага, а другое — в отношении кажущегося зла. А следуют за ними удовольствие и печаль...»<sup>27</sup>

Согласно данному фрагменту из Ария Дидима, страх первичен не только по отношению к другим второстепенным страстям, но и к одной из четырех «родовых страстей» — печали.

В отличие от такого дифференцированного подхода, Филон Александрийский указывал на печаль и страх как на самые болезненные страсти<sup>28</sup>, предвывая тем самым будущие аскетические классификации страстей. Филон Александрийский представил следующую общую антропологическую картину: мы управляемся девятью царями, а именно: четырьмя страстями и пятью чувствами, при этом пять чувств подчиняются четырем страстям (в вышеприведенном составе)<sup>29</sup>. При этом страсть, в частности страсть страха, по Филону, — нейтральное состояние, которое может быть и отрицательным, и положительным, что соответствует общему античному определению Хрисиппа: страх — «избежание надлежащего зла» (φυγή ὡς ἐπιφερομένου κακοῦ)<sup>30</sup>.

Согласно Плутарху, человеку на телесном уровне свойственны страсти печали и страха, а душе человека особо присуще зло в виде четырех бед: бедность, болезнь, бесславие и смерть<sup>31</sup>. Однако приписывание страха телесному уровню — нетрадиционный для философии взгляд: Гален относит печаль и страх, наряду с другими страстями, именно к душевным недугам<sup>32</sup>; так, в число пяти душевных страстей входят: слово, забота, страх, гнев и печаль<sup>33</sup>, что отразилось и в христианской аскетике.

Учение о родовых страстях, как и учение о родовых добродетелях<sup>34</sup>, было интегрировано в христианскую традицию. Климент

27 См.: *Arius Didymus. Liber de philosophorum sectis* (epitome ap. Stobaeum) // *Fragmenta philosophorum Graecorum* / ed. F. W. A. Mullach. Vol. 2. Paris, 1867. Col. 74,1:6–13.

28 *Philo Judaeus. Quod deterius potiori insidiari solet* 119:4–6 // *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* / éd. I. Feuer. Vol. 5. Lyon, 1965. P. 92:13–15.

29 *Philo Judaeus. De Abrahamo* 236:3–5 // *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* / éd. J. Gorez. Vol. 20. Lyon, 1966). P. 118:4–14.

30 *Chrysippus. Fragmenta moralia* 391:6.

31 *Plutarchus. De libidine et aegritudine* 7:15–16. «Поэтому печаль и страх по необходимости являются страстями человека, а не души...».

32 *Galenus. Ars medica* // *Claudii Galeni Opera omnia* / ed. C. G. Kühn. Vol. 1. Leipzig, 1821 (Hildesheim, 1964). Vol. 1. P. 371:10–12.

33 *Galenus. De crisis libri III* // Kühn Vol. 9. P. 697:1–2.

34 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение о четырех родовых добродетелях добродетелях в трактате *De virtutibus et passionibus*, приписываемому прп. Ефрему Сирину, в контексте греческой патристической традиции // Преподобный Ефрем Сирин и его

Александрийский знал о перечне четырех родовых страстей, по крайней мере, когда ссылаясь на Аристона<sup>35</sup>.

Епископ Немезий Эмесский выделял среди четырех страстей две добродетельные и две греховные: удовольствие и пожелание в отличие от печали и страха. Удовольствие противоположно печали, а пожелание — страху, то есть удовольствие и желание — блага, а печаль и страх — злые проявления: «Ожидаемым благом является пожелание, а уже наличествующим — удовольствие; и наоборот, ожидаемым злом — страх, а наличествующим — печаль; потому что удовольствие и пожелание относятся к области благого, а страх и печаль — к области дурного»<sup>36</sup>. Данный подход подтверждает, что две самые главные страсти античности оставались таковыми и в христианскую эпоху. Епископ Немезий, оказавший особое влияние на антропологию прп. Иоанна Дамаскина, в данной классификации достаточно близок и к аналогичным рассуждениям прп. Никиты Стифата, которые будут приведены ниже.

В христианской аскетической традиции, начиная с Евагрия<sup>37</sup>, печаль войдет в традиционный перечень греховных страстей, а страх будет описываться как одна из основных страстей или грехов. В классификации Евагрия страх, потеряв статус полноценной страсти, начинает рассматриваться как одна из разновидностей страсти уныния.

Как видно из обсуждения четырех родовых страстей у прп. Максима Исповедника<sup>38</sup>, стоическая классификация страстей сохраняла актуальность и в VII в. В аскетическом синтезе самого прп. Максима отдельные родовые страсти, а именно удовольствие и печаль, занимали центральное место, оказав большое влияние на развитие дальнейшей аскетической традиции<sup>39</sup>.

духовное наследие. Материалы Четвертой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. Москва, 27–29 апреля 2017 года / под общей редакцией митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). М., 2019. С. 352–364; Он же. Учение прп. Никиты Стифата о «четырёх главных добродетелях».

35 *Clemens Alexandrinus*. Stromata 2, 20, 108, 1:1–2 // GCS. 15. S. 172.

36 *Nemesius*. De natura hominis 17 // *Nemesii Emeseni De natura hominis* / ed. M. Morani. Leipzig, 1987. P. 75:15–18.

37 *Evagrius*. Practicus (capita centum) 6 // SC. 171. P. 506, 508.

38 См.: *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 1:2–4 // CCSG. 7. P. 47. См. также учение прп. Максима Исповедника о четырех «родовых добродетелях»: *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 55:143–145 // CCSG. 7. P. 489.

39 См., в частности: *Μπετσάκος Β.* Τα πάθη της φύσης και του προσώπου στον Αριστοτέλη και τον Μάξιμο Ομολογητή // Σύναξη. 2005. Τεύχος 93. Παιδείας Παιδέματα. Φεβρουάριος. Σ. 16–29.

В последующей византийской литературе встречались значительно более детальные описания греховного страха, например, у Романа Сладкопевца, который писал о «первом страхе» и «втором трепете» как о греховных состояниях внешних мудрецов:

«Поскольку сочли мудрецы,  
что вся поднебесная пришла в хаос от дыхания,  
Все смежили в страхе очи.  
И вот случилось иное страшнейшее,  
И к первому страху второй трепет добавили  
Соответствующие чудеса»<sup>40</sup>.

В сравнении с античной традицией можно отметить, что в Священном Писании Ветхого и Нового Завета страх никогда не назывался страстью, за исключением одного стиха в самой «эллинистической» 4 Маккавейской книге, где говорится о гневе, страхе и огорчении как о страстях, препятствующих мужеству (4 Макк. 1, 4)<sup>41</sup>.

### 3. Выводы

Из описаний страха человеческого у прп. Никиты Стифата можно сделать следующие выводы.

- При указании на то, что страсть страха не является свойством души, прп. Никита в целом согласен с мыслью Аристотеля о том, что страх — это вид, но не род<sup>42</sup>, и разделяет последующее стоическое неприятие страстей в стремлении к достижению идеала бесстрастия. Согласно такому подходу, страх или боязнь — это противоестественная страсть души.
- В рамках стоического учения о страстях, страх и печаль являются отрицательными результатами страдания.
- Описания или упоминания страха греховного значительно уступают описаниям или упоминаниям страха Божия, что в целом подчеркивает большую соотнесенность прп. Никиты

40 *Romanus Melodus. Cantica* 49, 9:3–5 // SC. 283. P. 192.

41 См.: 4 Макк. 1, 3.4. Ср. рус. пер. еп. Порфирия (Успенского): «Итак, оная разсудительность сдерживает ли страсти, кои препятствуют воздержанию, как то чревоугодие и похотливость; и овладевает ли страстями, воспящающими справедливость, например злонравием, и страстями, кои запинаят мужество, как то гневом и огорчением и страхом» (4-я Маккавейская книга в переводе еп. Порфирия (Успенского) // Труды КДА. 1873. № 11. С. 69).

42 См. выше.

Стифата в учении о страхе с библейской и патристической традицией, как будет показано далее.

- Исходя из представлений о страхе как о некоем нейтральном состоянии, прп. Никита пишет о том, что страх не даёт человеку, обремененному страстями, подняться из бездны, подразумевая при этом, что причина заточения в бездне — не страх, а греховные страсти.

## II. Страх Божий

### 1. Страх Божий и чистый страх как два этапа духовного совершенства, по учению прп. Никиты

В наследии прп. Никиты представления о страхе Божиим становятся постоянным лейтмотивом, в котором можно выявить ряд характерных черт. Автор отчасти пользуется античными терминами и подходами для того, чтобы передать строгое аскетическое учение, которое стремились опереться не столько на философское, сколько на святоотеческое духовное основание. Самая главная особенность автора — стремление вписать добродетель страха Божия в свою аскетическо-мистическую систему с акцентом на деянии, созерцании и соединении с Богом. Прп. Никита пишет о первом страхе перед наказаниями и втором, чистом, страхе Божиим, свойственном совершенным — в общем соответствии со своим учением о первом и втором бесстрастии<sup>43</sup>.

Первый страх перед наказаниями оказывается достаточно значимым и представлен в ряде описаний, достаточно согласованных друг с другом.

#### 1.1. Страх как начало духовного пути

В Сотнице 2, 48 прп. Никита устанавливает следующую последовательность добродетелей: страх — воздержание — целомудрие, свойственное

43 Учение о первом и втором страхе соответствует учению о первом и втором бесстрастии, которое содержится в наследии прп. Никиты Стифата под влиянием прп. Симеона Нового Богослова (учение о двух видах бесстрастия в: *Symeon Neus Theologus*. Centuria 1, 94 // SC. 51. P. 68) и в контексте предшествующей традиции (в частности, учение прп. Максима Исповедника о четырех видах бесстрастия. *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 55:200–211 // CCSG. 7. P. 493). См.: Τσάμης Δ. Γ. Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Στηθάτον. Θεσσαλονίκη, 1971. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; τ. 11). Σ. 93.

разумному началу<sup>44</sup>. В этой последовательности предполагается, что страх — начальная точка на пути духовного совершенства.

В следующей Сотнице 2, 49 страх оказывается началом внутреннего перерождения души на благо. Прп. Никита описывает этот страх в мрачных чертах предельного утеснения и сжатия — как страх той души, которая временно пребывает в условиях ада, но через терпение получает надежду на спасение и рельный путь к нему. Иными словами, страх перед судом позволяет избавиться от суда, страх перед адом позволяет избавиться от греховного ада страстей. В данном очень динамичном и стремительном описании страх продолжает оставаться отправной точкой человеческого спасения. Прп. Никита не называет этот страх страхом Божиим, но подразумевает подлинное ощущение суда Божия, то есть данный страх соотносит душу именно с Богом, а не с людьми или демонами. «Страх, соединившись прежде с душой, делает так, что она через покаяние начинает носить в себе плод — помышление о суде»<sup>45</sup>.

Страх перед наказаниями<sup>46</sup> именуется прп. Никитой также «страхом мучения», который стоит в одном ряду с «трусами доброделания»<sup>47</sup>.

### 1.2. Страх как постоянный инструмент спасения

Страх, по аскетическому учению прп. Никиты, — это не только отправная точка, но и постоянная добродетель, позволяющая идти путем Христовым<sup>48</sup>. В Сотнице 2, 88 излагается целая теория восхождения к Богу: от страха Божия к «чистому страху Духа». Приведем полностью данный текст: «Семь есть даров Духа. Слово, начиная с начала, перечисляет их, [полагая первой] премудрость, и нисходит в конце до божественного страха Духа, говоря: “Дух премудрости, дух разума, дух света, дух крепости, дух ведения, дух благочестия, дух страха Божия” (Ис. 11, 2.3). Нам же надлежит начинать с очищающего страха, то есть

44 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 48 // PG. 120. Col. 000. «Ничто другое так не свойственно разумному началу, как чистота и целомудрие души. А мать их — всеобъемлющее и любимое воздержание, отец которого — страх. И он (страх), обратившись в вождение и соединившись со стремлением к божественным вещам, соделывает душу бесстрашной и исполненной любовью к Богу и родительницей божественного разума».

45 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 49 // PG. 120. Col. 921D:8–9.

46 Об очищающем первом страхе, особо важном для новоначальных см.: *Τσάρης Δ. Γ. Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Στηθάτον*. Σ. 71.

47 См.: *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 99 // PG. 120. Col. 952B:3–4.

48 См.: *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 65 // PG. 120. Col. 932.

со страха мучений, чтобы, прежде при помощи его надлежащим образом удержавшись от зла и покаянием очистившись от скверн греха, мы достигли этим [страхом] *чистого страха* Духа (см. Пс. 18, 10), идя к нему надлежащим путем и завершая в нем всякое делание добродетели»<sup>49</sup>.

Согласно данному тексту, прп. Никита пишет о страхе Божиим как об отправной добродетели, позволяющей в конце концов достичь добродетели чистого страха. Поскольку перечисление семи даров Духа начиналось с дара премудрости и заканчивалось даром страха Божия, а обратный путь описывается как начинающийся от страха Божия и заканчивающийся чистым страхом Духа, можно отождествить состояние того, кто имеет чистый страх Духа с седьмым и самым совершенным даром — даром премудрости. Это отождествление тем более уместно на основании стиха из Притчей Соломоновых: «*Начало премудрости — страх Божий*» (Притч. 1, 7), который цитируется прп. Никитой в следующей главе<sup>50</sup>. Отождествление чистого страха и премудрости подчеркивает исключительное значение добродетели страха, позволяющей достичь высот святости и остаться среди них.

### 1.3. Достижение духовной высоты

В Сотнице 2, 89 подробно описано состояние того, кто достиг чистого страха Духа. «Начавший со страха суда и преуспевающий в достижении чистоты сердечной слезами покаяния, исполняется, во-первых, премудростью, так как и ее начало — страх, по реченному (см. Притч. 1, 7), потом разумом и сразу за тем советом, при помощи которого избирает советование себе полезного. Достигший же этого деланием заповедей восходит к знанию сущих и получает точнейшее ведение божественных и человеческих вещей. А потому, весь став жилищем благочестия, взойдя в вышний град любви, он делается совершенным. И тотчас чистый страх Духа охватывает его, чтобы сохранить вложенное в него сокровище Царствия Небесного. Этот страх, будучи весьма спасительным, того, кто поднялся на возвышенность любви, приводит в трепет и готовность на подвиг из страха, как бы не ниспасть с такой высоты любви Божией и опять не быть вверженным в ужасный страх мучения»<sup>51</sup>.

В этом описании возвышенный чистый страх Духа своеобразно удерживает, не позволяет потерять приобретенную святость и единение

49 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 88 // PG. 120. Col. 944.

50 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 89 // PG. 120. Col. 944D:4.

51 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 89 // PG. 120. Col. 944–945.

с Богом. Путь от страха наказания к приобретению чистого страха — это одновременно путь, ведущий к достижению сокровищ мудрости и ведения, ключевых для монаха и делающих его действительно и по-настоящему занимающим самые высокие иерархические ступени наравне с епископом и выше его<sup>52</sup>. Высота, на которой удерживается чистый страх, — это высота христианской любви, устремленной к Богу.

Состояние святости при жизни, где не находится уже места для трусливого греховного страха или для страха перед наказаниями, плодотворного для духовной жизни, продолжается и посмертно, где любовь по-прежнему изгоняет страх на недостижимом новом духовном уровне: «...и обогатившийся Его божественными дарованиями, будучи исполнен радостью и всяческой любовью, ведь всякий страх, очевидно, убежал [от него], радостно освобождается от уз тела и с радостью удаляется от видимых [вещей]...»<sup>53</sup>.

В Сотнице 3, 53 продолжается описание второго совершенного страха, который автором именуется страхом любви: «И богодолжно погружившись разумениями в созерцание [Сущего], она наслаждается со страхом любви плодами бессмертных растений...»<sup>54</sup>. Описание мистического исхождения души в священном экстазе за пределы самой себя и всего земного передаётся антиномичным словосочетанием «страх любви», которое у других авторов не встречается. Данное выражение уясняется из следующего фрагмента трактата «О рае»: «[Святой Дух] учит их (то есть достигших совершенства) непреткновенному и правому *благочестию* и, наконец, даёт им в охранение и чистый *страх*, исходящий от великой любви Божией»<sup>55</sup>.

Следует отметить, что в данном учении о любви, изгоняющей страх, прп. Никита зависит от духовного учения своего духовного наставника, прп. Симеона Нового Богослова, который специально посвятил данной теме знаменитый семнадцатый гимн, который будет рассмотрен ниже. Однако если, по учению самого прп. Симеона, любовь ничего не оставляет от страха, то, по учению прп. Никиты, любовь изгоняет страх несовершенный, в то время как чистый страх Божий оказывается величайшим даром Божественной любви.

52 См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) преподобного Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. Т. 24–25. № 1–2. С. 199–236.

53 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 100 // PG. 120. Col. 952C:10–13.

54 *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 53 // PG. 120. Col. 980D:3–5.

55 *Nicetas Stethatus*. De paradiso 56 // SC. 81. P. 222.



## 2. Страх как добродетель

В учении о страхе Божиим прп. Никита исходил из представлений о страхе как о добродетели, которые сложились в рамках аскетической монашеской традиции.

У древних аскетических писателей страх Божий стал все более осознаваться как самая ценная монашеская добродетель. Например, прп. Феодор Студит писал: «Нет ничего большего страха Божия и ничего более важного, чем спасение души. *Какая польза человеку, если он приобретет весь мир и повредит своей душе?* (Мф. 16, 26; Мк. 8, 36)»<sup>56</sup> А в греческом корпусе, приписываемом прп. Ефрему Сирину, страх Божий сравнивается с самым драгоценным металлом — золотом: «Пища монаху на пути — благочестие со страхом Божиим. А страх Господень — испытанное золото, и приобретший его не будет оставлен»<sup>57</sup>. Страх Божий не то, что дано, а то, что нужно приобрести постоянным молитвенным трудом, пребывая в келье: «Если с благочестием будет делать человек свою келью»<sup>58</sup>, он не упадет, потому что Бог находится перед ним. И как я вижу, из этой кельи приобретает человек страх Божий»<sup>59</sup>. У аввы Дорофея эта мысль выражена еще острее: «Сказали отцы, что человек приобретает страх Божий от обладания памятью смерти и памятью мучений, и от вечернего исследования себя, как провел день, и утром снова от исследования, как провел ночь...»<sup>60</sup>.

В аскетической литературе страх Божий неоднократно перечислялся как одна из добродетелей во взаимосвязи с другими. К примеру, прп. Максим Исповедник предлагал следующую цепочку взаимосвязанных добродетелей: вера в Господа, страх Божий, всеохватывающее воздержание, терпение и долготерпение, надежда, бесстрашие, любовь<sup>61</sup>. В целом страх Божий — синоним любой добродетели. По прп. Варсанофию и Иоанну, «любая вещь, которую сделает человек по страху Божию, приносит пользу его душе»<sup>62</sup>.

Свт. Афанасий Великий именовал страх первым в ряду других добродетелей<sup>63</sup>. Первое место страха Божия постепенно становилось все

56 *Theodorus Studites. Epistula 440:19–22 // CFHB. XXXI/2. S. 619.*

57 См.: *Ephraem Syrus. Ad imitationem proverbiorum // Οσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου Ἔργα / ἔδ. Κ. Γ. Φραντζολᾶς. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1988 (1995). Σ. 247.*

58 Дословно: седалище.

59 *Aprophetegmata patrum (collectio alphabetica). Abbas Poemen 175 // PG. 65. Col. 364D:7–11.*

60 *Dorotheus. Doctrinae diversae I–XVII 4, 52:1–5 // SC. 92. P. 230–232.*

61 *Maximus Confessor. Capita de caritate 1, 2 // Massimo Confessore. Capitoli sulla carita / ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963. P. 50.*

62 *Barsanuphius, Joannes. Epistula 205:14–15 // SC. 427. P. 664.*

63 *Athanasius. Expositiones in Psalmos XXXIII // PG. 27. Col. 168:52–169:5.*

более определяющим для аскетической жизни. Возможная аскетическая формула: первое — страх Божий, а второе — аскетическая жизнь с приобретением всех добродетелей. Свт. Амфилохий оставил поэтическое наиздание Селевку:

«Во-первых, страх и любовь имей  
 Божию; ибо Бог для всех началом и концом  
 Становится благомыслящих всего жития.  
 А во-вторых, упражняйся в образе, чадо,  
 Кротком, смиренном, воздержанном, твердом, сладком,  
 Непреткновенном, справедливым, храбром, мудром,  
 Чистом, любящем дело, устойчивом и целомудренном!»<sup>64</sup>.

Итак, страх Божий — это ключевая добродетель, особо необходимая новоначальным, но и свойственная всей жизни христианина.

### 3. Учение о двух этапах страха

Прп. Никита Стифат описывает два уровня страха Божия: страх, свойственный новоначальным, и страх, свойственный совершенным. Представления о страхе Божиим как о начальной добродетели связаны с понятием «первый страх», а представления об особом всеосвершенном страхе передаются понятием «второй страх». Это особое учение о первом и втором страхе имеет определенную предысторию в патристической традиции.

В дохристианской внебиблейской литературе учение о первом и втором страхе не встречается. Первые упоминания о страхе в соотнесении с начальным или более совершенными этапами духовного пути встречается у представителей александрийской созерцательной традиции.

#### 3.1. Страх как начальная точка духовного пути

Климент Александрийский в «Строматах» указал на три этапа духовного пути: страх, надежда и любовь: «Так вот, первая степень спасения — учение о страхе, через которое мы воздерживаемся от несправедливости, а вторая — надежда, через которую мы стремимся к лучшему, приводит же к совершенству любовь, как подобает, уже воспитывая познавателью»<sup>65</sup>.

64 *Amphilochius. Iambi ad Seleucum. L. 5–13 // PTS. 9. P. 29.*

65 *Clemens Alexandrinus. Stromata 4, 7, 53:1–5 // GCS. 15. S. 272:19–23.*

Свт. Григорий Нисский писал о страхе Господа и о познании Господа как о первом подвиге, а о любви — как о втором: «Если ты нашел познание Бога и легко понял страх Божий, ты и следующего достигнешь, а подразумеваю любовь к ближнему: ведь когда приобретено с трудом первое и великое, [тогда] второе, будучи меньшим, без труда следует за первым, но если то отсутствует, то и второе не сможет произойти чисто»<sup>66</sup>.

У Евагрия Понтийского, родоначальника классической схемы страстей как восьми греховных помыслов, содержится указание на определяющую роль страха суда, тождественного страху Божию, в процессе духовного совершенства. Приведем полностью текст из Евагрия, в котором страху отводится ключевое место в борьбе с помыслами: «Ищи, во-первых, претрудно врожденный страх, и тогда внутри ты найдешь опытного Логоса, научающего человека знанию. [Логос] же спрошенный и о страхе так отвечал: “Имеющий своей заботой память о смерти ведется и к страху перед судом”. Благодаря страху становись постоянно собеседником Божественных Писаний, ибо пребыванием вместе с ними ты избавишься от беседы с помыслами. Тот, кто, занимаясь, складывает, как сокровище, Писания в сердце, легко изгоняет из него помыслы»<sup>67</sup>.

Евагрий прямо не пишет о первом и втором страхе, но совершенно очевидно, что он подразумевает страх, свойственный новоначальным, и страх, свойственный совершенным, занимающимся молитвой Иисусовой. Страх суда и является страхом пред Богом — страхом самого сурового наказания, которое произойдет в конце веков. Как видно из процитированного отрывка, страх перед судом, согласно учению Евагрия, — это не страх, который охватит человека в момент Страшного Суда при Втором Пришествии Спасителя, а постоянный страх, который является определяющим условием для возможности постоянной беседы со Второй Ипостасью Святой Троицы — Логосом и тем самым, с точки зрения монашеской аскетической традиции, условием для непрестанной молитвы Иисусовой. В этой беседе сокрыта величайшая награда, которую только и может ожидать человек, — подлинное богообщение.

Более ясные определения были даны аввой Дорофеем. В четвертом «Душеполезном поучении» он писал о «вводном страхе» и о «совершенном страхе святых» или «страхе Божиим», соответствующем более высокому этапу духовного роста. В учении аввы Дорофея «вводный страх», или «страх, свойственный новоначальным», является причиной

66 См.: *Gregorius Nyssenus. De instituto Christiano // Gregorii Nysseni Opera / hrsg. von W. Jaeger. Bd. 8.1. Leiden, 1963. S. 72:2–10.*

67 *Evagrius. Tractatus ad Eulogium (sub nomine Nili Ancyran) 20 // PG. 79. Col. 1120:21–29.*

более совершенного «страха Божия», который появляется от «обладания памятью смерти или памятью мучений»<sup>68</sup>. Очевидно, что авва Дорофей отождествляет страх перед наказаниями с памятью смертной, которая иначе называется памятью о мучениях, что и означает страх перед мучениями или наказаниями. Следует также отметить, что авва Дорофей при раскрытии данной мысли ссылается на отцов: «Отцы сказали...» — очевидно, имея в виду и своих непосредственных духовных отцов прп. Варсонофия и Иоанна<sup>69</sup>, с которыми он состоял в переписке.

Ясно и определенно учить о первом и втором страхе стал прп. Максим Исповедник, используя эпитеты «первый» и «второй». Так, в «Главах о любви» 1, 82 он писал: «Первый страх во вне изгоняется совершенной любовью из души, приобретшей ее, которая уже не боится наказания; а второй она имеет с собой всегда в сочетании. И первому страху подходит: “*Страхом Господним уклоняется всякий от зла*” (Притч. 16, 6; ср. Иов. 1, 1; Притч. 3, 7) — и: “*Начало премудрости страх Господень*” (Притч. 1, 7). А второму: “*Страх Господень чист, пребывая в век века*” (Пс. 18, 10) — и: “*Нет лишения боящимся Его*” (Пс. 33, 10)<sup>70</sup>.

Данное описание является наиболее близким<sup>71</sup>, более простран- ным и постоянно повторяющимся описанием прп. Никиты, который использовал часть тех же ссылок на Священное Писание для обоснования учения о первом и втором страхе Божиим.

### 3.2. Экзегеза Притч. 1, 7

На выделение первого и второго страха Божия особо повлияла, в частности, экзегеза первой части стиха Притч. 1, 7<sup>72</sup>: «*Начало премудрости страх Божий*» (Ἀρχὴ σοφίας φόβος Θεοῦ). Первая часть Притч. 1, 7

68 См.: *Dorotheus. Doctrinae diversae* 4, 51:26–31 // SC. 92. P. 230 и далее.

69 Ср.: *Barsanuphius, Joannes. Quaestiones et responsiones ad coenobitas* (Epistulae 224–616) 394 // SC. 450. P. 454, где задаётся вопрос о связи страха Божия и памяти о суде. Ответ старца завершается следующей формулой: «Так вот, если ты хочешь проявить страх по отношению к осуждению, бегай его дел» (Εἰ θέλεις οὖν φοβηθῆναι τὴν κατάκρισιν, φεῦγε τὰ ἔργα αὐτῆς).

70 *Maximus Confessor. Capita de caritate* 1, 82 // *Massimo Confessore. Capitoli sulla carita*. P. 80.

71 Влияние прп. Максима Исповедника на прп. Никиту Стифата проявляется и в том, что прп. Никита учил о среднем уровне созерцания сущих или о природном созерцании. См.: *Τσάμης Δ. Γ. Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Στηθάτον*. Σ. 72.

72 Весь псаломский стих: Притч. 1, 7 Ἀρχὴ σοφίας φόβος Θεοῦ, σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν· εὐσέβεια δὲ εἰς Θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως, σοφίαν δὲ καὶ παιδείαν ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσιν.

многими святыми отцами и христианскими писателями воспринималась как самостоятельное смысловое целое, таившее в себе глубокие и взаимодополняющие смыслы. Также в двух других стихах Ветхого Завета — Притч. 9, 10<sup>73</sup> и Пс. 110, 10<sup>74</sup> — используется очень близкий вариант: «Начало премудрости страх Господень»<sup>75</sup>, где вместо не произносившегося в еврейском языке слова «Бог» использовалось производимое «Господь».

Слово «начало» (ἀρχή) интерпретировалось как начальная точка или как постоянная причина. Для иллюстрации второго, более созерцательного, понимания слова «начало» можно привести мысль свт. Василия, который понимал Притч. 1, 7 как указание не на одно из многих начал, а на единственное и основополагающее начало<sup>76</sup>. Принцип «начала» означает основу и одновременно «блажую» или «благополезную цель»<sup>77</sup>.

Премудрость (σοφία) — это прежде всего Божественная премудрость, то есть богопознание или боговидение, открывающееся тем, кто чист душой и готов жертвенно поддерживать в себе максимальную чистоту. Однако, исходя из логики Притч. 1, 7, под премудростью в христианской традиции стали понимать достижение какой-либо другой ключевой добродетели или всех добродетелей вместе. Фрагмент Притч. 1, 7 (или аналогичные стихи) использовался христианскими авторами для указания на другие добродетели, к которым приводит страх, а именно к любви<sup>78</sup>,

Слав.: «Начало премудрости страхъ Господень, разумъ же благъ всемъ творящимъ ебѣ: благоуміе же къ Бѣга начало чѣства, премудрость же и наказаніе нечестивѣи уничижатъ». Рус. пер.: «Начало мудрости — страх Господень; [доброе разумение у всех, водворяющихся им; а благоговение к Богу — начало разумения;] глупцы только презирают мудрость и наставление».

- 73 Притч. 9, 10. ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου καὶ βουλὴ ἀγιῶν σύνεσις. Рус. син. пер.: «Начало мудрости — страх Господень, и познание Святаго — разум...».
- 74 Полный текст стиха Пс. 110, 10: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου, σύνεσις ἀγαθῆ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν. ἡ αἴνεσις αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Рус. син. пер.: «Начало мудрости — страх Господень; разум верный у всех, исполняющих *заповеди Его*. Хвала Ему пребудет вовек».
- 75 Ср. также: Притч. 15, 33 φόβος θεοῦ παιδεία καὶ σοφία, καὶ ἀρχὴ δόξης ἀποκρίθησεται αὐτῇ. Слав. пер.: «Страхъ Господень наказаніе и премудрость, и начало славы отвѣщаетъ ей [,\*предидетъ же смиреннымъ слава]».
- 76 *Basilii Caesariensis*. In illud: In principio erat Verbum (homilia 16) // PG. 31. Col. 473:32–42.
- 77 См.: *Basilii Caesariensis*. Homiliae in hexaemeron 1, 5:39–48 // SC. 26. P. 108:8–17.
- 78 См.: Pseudo-Clementina (epitome altera auctore Symeone Metaphrasta) [Sp.] 97:7–12, особливо 9–10 // Clementinorum epitomae duae / ed. A. R. M. Dressel. Leipzig, 1873. S. 62, 64. «Направляющийся же тем страхом некто, непременно придет к любви, и таким образом будет относиться к ближнему как самому себе».

или к Богопочитанию<sup>79</sup>, или к спасению<sup>80</sup>. Древний экзегет Ориген под мудростью понимал Христа Спасителя. Из этого следует, что страх приводит именно ко Христу, бояться Которого подобает как Бога<sup>81</sup>.

Страх Божий (φόβος τοῦ Θεοῦ) — это и боязнь перед наказаниями, и, при более созерцательном подходе, опасение потерять уникальную Божественную высоту богообщения. Так, согласно свт. Василию Великому, страх Божий, о котором говорится в Притч. 1, 7, нужен новоначальным, а для совершенных «необходимы более основополагающие заповеди, в которых достигается всякая истина любви во Христе...»<sup>82</sup>. Но при небуквальном понимании страх — постоянная добродетель верующей души. Об отождествлении страха и премудрости свт. Григорий Богослов восклицает: «Единую премудрость знаю — бояться Бога!»<sup>83</sup> Согласно авве Пимену страх Божий одновременно «начало и конец»<sup>84</sup>.

При толковании Притч. 1, 7 древние христианские экзегеты сравнивали страх с деянием, а премудрость с созерцанием. Оригену приписывается одно из первых толкований страха как деяния, а мудрости как «созерцания истины»<sup>85</sup>. На пути духовного совершенства необходимо творить, то есть жить добродетельно, чтобы прийти к подлинному богопознанию. Боящиеся Бога, то есть живущие благочестиво, готовы питаться мудростью как духовной пищей<sup>86</sup>. Впоследствии экзегеза

79 Eusebius. Commentaria in Psalmos LXVI // PG. 23. Col. 677:38–44, особо 38–41. «Ибо поскольку начало премудрости страх Господень, по необходимости как введение в Богопочтение страх Божий становится для всех людей...».

80 Ср. у Марка Монаха (XIII в.) при цитировании-пересказе «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника: *Marcus Monachus. Florilegium* 37, 1:63–67 // CCSG. 72. P. 90. «Начало покаяния начало спасения — а начало спасения страх Божий». Марк Монах заменяет выражение из «Лествицы» «Начало спасения — намерение благое» (*Ioannes Climacus. Scala paradisi* 26, 13 // PG. 88. Col. 1092:20) на «Начало спасения — страх Божий», чем сосредотачивает особое внимание на добродетели страха Божия.

81 *Origenes. Fragmenta in Psalmos* 1–150 [Dub.] Ps. 84, 10 // *Pitra J. B. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Vol. 3. Paris, 1883. P. 147.

«Если начало премудрости страх Господень, а премудрость наша есть Христос, значит хорошо говорится, что Спаситель находится рядом с боящимися Его».

82 См.: *Basilii Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)* 4 // PG. 31. Col. 920:2–12.

83 См.: *Gregorius Nazianzenus. In seipsum, cum rure rediisset, post ea quae a Maximo perpetrata fuerant (orat. 26)* 14 // PG. 35. Col. 1245:38–39. Μίαν σοφίαν οἶδα, τὸ φοβεῖσθαι Θεόν.

84 *Aprophthegmata patrum (collectio systematica)* (cap. 10–16) 11, 60 // SC. 474. P. 170.

85 *Origenes. Fragmenta in Psalmos* 1–150 [Dub.] Ps. 110, 10 // *Pitra J. B. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. P. 230.

86 *Origenes. Selecta in Psalmos* [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1569:24–26.

Оригена была воспроизведена Евагрием<sup>87</sup> и учениками прп. Максима Исповедника в «Схолиях»: «Страхом Божиим он назвал деятельное любомудрие, от начала — конец: ибо *начало мудрости — страх Господень*»<sup>88</sup>.

Свт. Григорий Богослов показывает определенный вектор духовного движения: не от созерцания к низшему этапу, а от страха — к мудрости, то есть созерцанию<sup>89</sup>. Этот подход очень органичен для автора строк: «Деяние есть достижение созерцания»<sup>90</sup>.

### 3.3. Экзегеза 1 Ин. 4, 18

В других толкованиях было важно показать, что любовь — вершина добродетелей — изгоняет несовершенный страх, согласно 1 Ин. 4, 18: «...*совершенная любовь изгоняет страх*» (ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον), но оставляет страх совершенный, как в вышеприведенном толковании прп. Максима.

О преодолении страха любовью очень возвышенно и искусно писал свт. Григорий Богослов: «...Ибо *начало премудрости — страх Господень*, как некие первые пелены. А премудрость, превзойдя страх и возвысив к любви, делает нас друзьями и сыновьями Божиими вместо рабов»<sup>91</sup>. Очевидно, что в данных словах свт. Григорий Богослов понимает страх как антитезу любви, которая оказывается конечной точкой процесса духовного совершенства. По мысли свт. Григория, возникает следующая триада: страх — премудрость — любовь.

Прп. Симеон Новый Богослов максимально отразил мысль о страхе как о начале и смысле аскетической жизни в семнадцатом гимне, который называется следующим образом: «Что страх рождает любовь, а любовь искореняет страх из души и остается одна в ней, будучи Божественным и Святым духом» (Ὅτι ὁ φόβος γεννᾷ τὴν ἀγάπην, ἡ δὲ ἀγάπη ἐκρίζοι τὸν φόβον ἀπὸ τῆς ψυχῆς καὶ μένει μόνη ἐν αὐτῇ Πνεῦμα Θεῖον οὐσα καὶ Ἄγιον)<sup>92</sup>. Данное учение особо повлияло на учение прп. Никиты Стифата о страхе Божиим как чистом страхе Святого Духа.

87 См.: *Evagrius*. Tractatus ad Eulogium (sub nomine Nili Ancyrani) 24 // PG. 79. Col. 1125:11–20.

88 Scholia in Maximum Confessorem (Quaestio ad Thalassium 48) 13:60–61 // CCSG. 7. P. 347.

89 *Gregorius Nazianzenus*. In sancta lumina (orat. 39) 8 // PG. 36. Col. 344:1–8.

90 *Gregorius Nazianzenus*. De dogmate et constitutione episcoporum (orat. 20) 12 // PG. 35. Col. 1080:17–18. πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας.

91 *Gregorius Nazianzenus*. In laudem Athanasii (orat. 21) 6 // PG. 35. Col. 1088:23–32. См. о том же: *Gregorius Nazianzenus*. In sancta lumina (orat. 39) 8 // PG. 36. Col. 344:1–7.

92 *Symeon Neus Theologus*. Hymni 17 // *Symeon Neus Theologos*. Hymnen / Prolegomena, kritischer Text, Indices besogt von A. Kambylis. Berlin; New York, 1976. (Supplementa Byzantina; Bd. 3). S. 113–142.

Сам прп. Симеон, старец прп. Никиты, несмотря на то, что в заглавии гимна указал на искоренение страха любовью, в самом гимне указывает на искоренение именно греховного страха и на насаждение в своей душе страха добродетельного, или Божия:

«...Сего корни из глубины  
 Вырви вовне, Христе мой,  
 И очисти души моей  
 И сердца пажити,  
 И насади страх  
 В них Твой, Щедрый,  
 И удостой укоренить  
 И по-доброму возрастить,  
 Чтобы он возрос на высоту  
 Исполнением Твоих заповедей,  
 Увеличиваясь ежечасно»<sup>93</sup>.

Далее прп. Симеон усиливает образность и представляет страх как царицу, то есть как самую главную среди всех других добродетелей, которые словно «подруги и служанки» царицы помогают ей<sup>94</sup> — находящейся в центре круга добродетелей. Сохраняя образ укоренения и возрастания, прп. Симеон пишет о страхе как о древе, которое вырастает в окружении других более маленьких, что подразумевается, деревьев<sup>95</sup>. Сравнение страха с царицей очень характерно для аскетической образности прп. Симеона, который в другом месте сравнивал добродетель плача с царем, побеждающим на поле брани, если ему помогают другие добродетели<sup>96</sup>.

Однако далее текст семнадцатого гимна все больше и больше становится своеобразной диалектикой страха, как основополагающего древа, и любви, как его «цветка»<sup>97</sup> или «плода»<sup>98</sup>. Цветок как образ Божественной

93 *Symeon Neus Theologus*. Hymni 17:95–105 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 116.

94 *Symeon Neus Theologus*. Hymni 17:118–122 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen / besogt von A. Kambylis. S. 117.

95 *Symeon Neus Theologus*. Hymni 17:123–129.

96 См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Образы царской власти в византийской литературе: сравнение «царя» и «плача» у прп. Симеона Нового Богослова и их контекст // БВ. 2015. № 3–4 (18–19). С. 136–167.

97 Первое упоминание о цветке: «Ты показываешь мне чуждый цветок» (δὲϊκνυοῖ μοι ξέ- von ἄνθος (*Symeon Neus Theologus*. Hymni 17:129)). Прп. Симеон использует выражение «странный цветок», подчеркивая неотмирность цветка как плода древа страха. В следующей строке Христом называется «странным цветком»: «о, Христе мой, странный цветок» (ὦ Χριστέ μου, ξέvon ἄνθος (*Symeon Neus Theologus*. Hymni 17:130)) в обращении к Нему.

98 *Symeon Neus Theologus*. Hymni 17:135–138 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 117.



любви описывается в категориях непостижимости и постижимости, неопишуемости и опишуемости<sup>99</sup>. В какой-то момент автор начинает описывать цветок без древа<sup>100</sup>, то есть начало появления любви без страха, что означает начало мистического восхождения души на очень большую высоту. Естественно, что плод, появляющийся из цветка, оказывается еще менее связанным с деревом, чем сам цветок<sup>101</sup>. Отношения страха и любви особо отчетливо выражаются следующими строками:

«Страх в любви  
Не находится нисколько,  
Ни она, в свою очередь, вне страха  
В душе не плодоносятся»<sup>102</sup>.

Далее прп. Симеон все более усиливает противопоставление страха и любви: страх относится больше к уровню чувственного, поскольку пребывает в чувственном мире, а любовь — как цветок и плод — «вне мира»<sup>103</sup>.

Именно любовь, «цветок страха»<sup>104</sup>, окажется в конце концов «большей всех»<sup>105</sup>, подлинной царицей добродетелей<sup>106</sup>, деревом<sup>107</sup> или вершиной духовной лестницы<sup>108</sup>. Прп. Симеон Новый Богослов называет любовь «нетварной»<sup>109</sup> по сравнению с тварными реалиями мира сего, подлинной благодатью Святого Духа и Самим Божественным Духом<sup>110</sup>, Светом Божества<sup>111</sup>, открывающимся внутри души «познавательно»<sup>112</sup>.

- 99 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:157–169 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 118.  
 100 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:175–183 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 118–119.  
 101 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:184–193 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 119.  
 102 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:194–197 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 119.  
 103 См.: *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:210–227 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 119–120.  
 104 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:343 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 124. ἄνθος εἶναι τὸ τοῦ φόβου.  
 105 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:292 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 122. μείζων πάντων ἢ ἀγάπῃ.  
 106 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:474–476 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 128–129.  
 107 Ср.: *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:773–784 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 116.  
 108 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:709–712 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 137.  
 109 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:240–246 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 120–121.  
 110 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:236 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 120. πνεῦμα θεῖον ἢ ἀγάπῃ.  
 111 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:237 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 120. παντοῦρου γὼν φῶς καὶ φωτίζων; *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:325–327 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 123.  
 112 *Symeon Neos Theologos*. Hymni 17:382–387 // *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. S. 125.

Получение залога Божественного Духа — подлинная цель бытия человека, стремящегося к постоянному Боговидению во веки веков<sup>113</sup>. Такой мыслью завершается семнадцатый гимн, в котором, наряду с рядом глубочайших аскетических мыслей и параллелей, были особо акцентированы две добродетели: смирения<sup>114</sup> и любви, о которых в сходных чертах повествовал и прп. Никита при описании круга рая с вратами смирения и любви на диаметрально противоположном расстоянии друг от друга.

Прп. Симеон в начале 17-го гимна особо выделил добродетель страха как основополагающую, которая описывается как причина всепревосходящей любви. Однако при описании высших этапов достижения любви отдельно о страхе уже ничего не было сказано. Данную «недосказанность» восполнил прп. Никита в своем учении о «страхе любви» или «чистом страхе Святого Духа», как было сказано выше.

#### 3.4. Экзегеза Пс. 18, 10

Изучение экзегезы первой части стиха Пс. 18, 10<sup>115</sup>: «*Страх Господень чист (φόβος Κυρίου ἀγνός), пребывает вовек. Суды Господни истина, все праведны...*», из которого позаимствован эпитет «чистый», позволит детальнее понять общую предысторию толкования прп. Никиты<sup>116</sup>.

113 Об особом отношении прп. Симеона Нового Богослова и прп. Никиты Стифата к роли Святого Духа в деле спасения см.: *Pereira M. J. Beholding Beauty in Nicetas Stethatos Contemplation of Paradise // USQR. Vol. 2012. 63. P. 51–61, особо P. 55–58. См. также: Grondijfs L. H. Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos // BZ. 1958. Bd. 51. S. 329–354, где в частности указывалось: «Чтобы достичь этого богочеловеческого совершенства и стать способным возвыситься до “мистического богословия”, т. е. до всецелого откровения таинственных божественных истин, верующий должен пройти следующие три стадии: он должен достичь второго (следовательно, высшего) бесстрастия (ἀπάθεια) духа, затем очистить свою душу молитвой, покаянием и слезами, и, наконец, стяжать вселение Божественной Троицы. И тогда озарения Святого Духа, соответственно очищению его души, сообщает ей откровения тайн Царствия Небесного и снимут покрывало с божественных сокровищ, в ней сокрытых». (Пер. с нем. по: *Ibid.* S. 336).*

114 *Symeon Neos Theologos*. Нymни 17:110–113 // *Symeon Neos Theologos*. Нymнен. S. 116.

115 Пс. 18, 10.

Греч.: ὁ φόβος Κυρίου ἀγνός διαμένων εἰς αἰῶνα αἰῶνος τὰ κρίματα κυρίου ἀληθινὰ δεδικαιωμένα ἐπὶ τὸ αὐτό.

Слав.: «Стрѣхъ Господень чистъ, пребываѣя въ вѣкъ вѣка: судьбы Господни истинны, оправданны въ вѣкъ...».

116 Представления об «очистительном» страхе у свт. Василия Великого возникла в экзегезе Притч. 1, 7. Тем самым Пс. 18, 10 связан с экзегезой Притч. 1, 7: «Поэтому: Начало премудрости страх Господень. А страх очистительный для души» (Διὰ τοῦτο, Ἀρχὴ σοφίας,

В Сотнице 1, 56 предлагается учение о двух видах страха. Как было раскрыто выше, прп. Никита делит страх на первый и второй: причина первого страха — наказания, причина второго страха — любовь. Однако и при достижении высоких состояний, в частности уровня второго бесстрастия, в душе остается страх — не как греховное чувство, а как опасение потерять приобретенные благодатные дары<sup>117</sup>. Именно при описании второго страха, как и в ряде других мест, прп. Никита называет страх Божий чистым, позаимствовав этот эпитет из Пс. 18, 10.

В патристической и святоотеческой литературе существует целая традиция использования Пс. 18, 10. Данный стих о чистоте страха Божия в основном начинал толковаться в древней александрийской традиции: Климентом Александрийским<sup>118</sup>, неизвестным автором под именем Оригена<sup>119</sup>, свт. Афанасием Александрийским<sup>120</sup>, Евсевием и рядом других авторов. Так, например, свт. Афанасий в экзегезе данного стиха писал: «Наша чистота есть воздержание от грехов»<sup>121</sup>. «Чистый страх Господень», согласно древним экзегетам Священного Писания, означал воздержание от зла и приобретение чистоты<sup>122</sup>, то есть, по сути дела, был синонимом православной аскетики.

Вслед за прп. Максимом Исповедником<sup>123</sup> прп. Никита связывает понятие чистого страха Господня со вторым, более совершенным страхом, возникающим не из страха наказаний, а из стремления быть с Господом. Но, в отличие от прп. Максима, прп. Никита будет пользоваться выражением «чистый страх» как устойчивым оборотом — основным для передачи высокого представления о самом совершенном страхе. Учитель прп. Никиты Стифата прп. Симеон Новый Богослов выражением «чистый страх» не пользовался.

*φόβος Κυρίου. Φόβος δὲ καθάρσιον ψυχῆς...* (*Basilii Caesariensis. Homilia in principium proverbiorum 4 // PG. 31. Col. 393:30–32*).

117 См.: *Nicetas Stethatus. Centuria 2, 19 // PG. 120. Col. 909A:12–14; Centuria 2, 21 // PG. 120. Col. 909C:9–14.*

118 *Clemens Alexandrinus. Eclogae prophetae 60, 1–2 // GCS. 17. S. 154:23–25.*

119 *Origenes. Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) XVIII, 10 // PG. 12. Col. 1244:21–22.*

120 *Athanasius. Expositiones in Psalmos XVIII, 10 // PG. 27. Col. 125:14–17.*

121 *Ibid.*

122 *Didymus Caecus. Fragmenta in epistulam ii ad Corinthios (in catenis) // Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt / hrsg. von K. Staab. Münster, 1933. S. 30:16–17.*

123 *Maximus Confessor. Capita de caritate 1, 82 // Massimo Confessore. Capitoli sulla carita. P. 80. См. также: Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 138 // CCSG. 10. P. 98–99.*

#### 4. Выводы

Из описаний страха Божия у прп. Никиты Стифата можно сделать следующие предварительные выводы.

- Прп. Никита Стифат особо учил о втором «чистом страхе» Божиим, который он называл также страхом Духа, или духовным страхом. В данном случае он развивал учение своего духовного наставника прп. Симеона Нового Богослова, особо наглядно представленное в семнадцатом гимне Божественной любви.
- Приобретение чистого страха означает достижение высочайших состояний святости.
- Приобретение чистого страха позволяет ограждать душу от падения с очень большой высоты.
- Страх Божий описывается как своеобразное лекарство, которое на разных этапах духовного восхождения позволяет сохранить душу от падений.

### III. Общие выводы

Сказанного достаточно, чтобы соотнести учение прп. Никиты о страхе с предшествующей традицией и постараться выявить его оригинальность.

Как и в предшествующей традиции, у прп. Никиты говорится и о страхе Божиим, и о страхе человеческом (хоть и без эпитета «человеческий»). Античные представления о страхе как о ключевой страсти отразились у прп. Никиты, как и у его предшественников, без достаточно строгой фиксации данных представлений. Чаще прп. Никита пишет о страхе не как о страсти, а как о добродетели.

Говоря о страхе греховном, прп. Никита называет вместе страх и печаль последствиями страдания, чем подтверждается не только его знакомство с античным учением о четырех главных страстях, но и рецепция данного учения. Учение о четырех главных добродетелях, представленное им ярче и полнее, показывает, что в некоторой степени на его богословие повлияли и античные представления о четырех родовых страстях.

Сама особая роль страха в наследии прп. Никиты раскрывается не на примере греховного страха, а на примере страха добродетельного.

- Страх Божий может совпадать с чувством богооставленности, когда его испытывает тот, кто оказался в бездне и рве. В таком случае страх Божий — это страх без Бога, страх человека, потерявшего Бога, но стремящегося Его найти.

- Страх Божий может обозначать состояние человека, вступившего с Богом в молитвенный диалог или связь, но еще не окрепшего в этом молитвенном делании.
- Страх Божий не только не пропадает на самых высоких совершенных этапах духовной жизни, входя в священный круг христианских добродетелей, но, наоборот, приобретает исключительную силу как равный или даже почти тождественный Божественной любви.

В учении о двух видах страха Божия — страха перед наказаниями и «чистого страха» Духа — прп. Никита, вслед за прп. Максимом Исповедником и прп. Симеоном Новым Богословом, развил, как внутреннее раскрытие стиха Прем. 1, 7, более систематическое учение, побуждавшее его читателей и слушателей всецело стремиться приобрести «чистый страх» Духа, или «страх любви», имеющий основополагающее значение для приобщения высшему дару Духа мудрости и ведения. В чистом страхе не остается страха как такового, но он тождественен священному трепету предстояния пред очами Божиими в преддверии вечного спасения и жизни вечной.

## Источники

### Античные авторы

- Aristoteles*. *Topica // Aristotelis Topica et sophistici elenchi* / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958 (1970 (1st edn. corr.)). P. 1–189 (Bekker P. 100a18–164b19).
- Arius Didymus*. *Liber de philosophorum sectis (epitome ap. Stobaeum) // Fragmenta philosophorum Graecorum* / ed. F. W. A. Mullach. Vol. 2. Paris: Didot, 1867. Col. 53–101.
- Galenus*. *Ars medica // Claudii Galeni Opera omnia* / ed. C. G. Kühn. Vol. 1. Leipzig: Knobloch, 1821 (Hildesheim: Olms, 1964): 305–412.
- Galenus*. *De crisis libri iii // Galenos. Περὶ κρίσεων* / ed. B. Alexanderson. Göteborg: Elanders, 1967. (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*; t. 23). P. 69–212.
- Philo Judaeus*. *Quod deterius potiori insidiari soleat // Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* / ed. I. Feuer. Vol. 5. Lyon: Édition du Cerf, 1965. P. 21–127.
- Philo Judaeus*. *De Abrahamo // Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* / éd. J. Gorez. Vol. 20. Lyon: Édition du Cerf, 1966). P. 22–135.

### Христианские авторы

- Amphilochius*. *Iambi ad Seleucum // Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum* / ed. E. Oberg. Berlin: De Gruyter, 1969. (PTS; Bd. 9). S. 29–40.

- Apophthegmata patrum* (collectio alphabetica) // PG. 65. Col. 72–440.
- Apophthegmata patrum* (collectio systematica) (cap. 10–16) // *Les apophthegmes des pères. Collection systématique, chapitres X–XVI* / éd. J.-C. Guy. Paris: Éditions du Cerf, 2003. (SC; vol. 474).
- Athanasius*. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 60–545, 548–589.
- Barsanuphius, Joannes*. Quaestiones et responsiones // *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance* / éd. F. Neyt, P. de Angelis-Noah. T. I–II. Paris: Éditions du Cerf, 1997–1998. (SC; vol. 426/427).
- Barsanuphius, Joannes*. Quaestiones et responsiones ad coenobitas (Epistulae 224–616) // *Correspondance* (Vol. II, Aux cénobites: T. I, Lettres 224–398; T. II, Lettres 399–616) / éd. F. Neyt, P. de Angelis-Noah. Paris: Éditions du Cerf, 2000. (SC; vol. 450/451).
- Basilii Caesariensis*. Homilia in principium proverbiorum // PG. T. 31. Col. 385–424.
- Basilii Caesariensis*. In illud: In principio erat Verbum // PG. T. 31. Col. 472–481.
- Basilii Caesariensis*. Homiliae in hexaemeron // *Basile de Césarée. Homélie sur l’hexaéméron* / éd. S. Giet. 2nd edn. Paris: Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 26 bis).
- Basilii Caesariensis*. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. T. 31. Col. 901–1052.
- Pseudo-Clementina (epitome altera auctore Symeone Metaphrasta) [Sp.] // *Clementinorum epitomae duae* / ed. A. R. M. Dressel. 2nd edn. Leipzig: Hinrichs, 1873. S. 2–118.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata // *Clemens Alexandrinus. Stromata. Buch I–VI. Bd. 2* / hrsg. von O. Stählin. Leipzig: J. C. Hinrich’ssche Buchhandlung, 1906. (GCS; Bd. 15).
- Clemens Alexandrinus*. Eclogae propheticae // *Clemens Alexandrinus. Bd. 3* / hrsg. von L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. Berlin: Akademie Verlag, 1970. (GCS; Bd. 17). S. 137–155.
- Didymus Caecus*. Fragmenta in epistulam ii ad Corinthios (in catenis) // *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt* / hrsg. von K. Staab. Münster: Aschendorff, 1933. S. 14–44.
- Dorotheus*. Doctrinae diversae I–XVII // *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles* / éd. L. Regnault, J. de Préville. Paris: Éditions du Cerf, 1963. (SC; vol. 92). P. 146–486.
- Ephraem Syrus*. Ad imitationem proverbiorum // *Ὅσιον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου Ἔργα* / ἔκδ. Κ. Γ. Φραντζολᾶς. T. 1. Θεσσαλονίκη: Τὸ Περιβόλη τῆς Παναγίας, 1988 (1995). Σ. 185–280.
- Eusebius*. Commentaria in Psalmos // PG. 23, 24. Col. 23–1396; 24–76.
- Evagrius*. Practicus (capita centum) // *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine* / éd. A. Guillaumont, C. Guillaumont. Vol. 2. Paris: Éditions du Cerf, 1971. (SC; vol. 171).
- Evagrius*. Tractatus ad Eulogium (sub nomine Nili Ancyran) // PG. T. 79. Col. 1093–1140.
- Gregorius Nazianzenus*. In sancta lumina (orat. 39) // PG. T. 36. Col. 336–360.
- Gregorius Nazianzenus*. In laudem Athanasii (orat. 21) // PG. T. 35. Col. 1081–1128.
- Gregorius Nazianzenus*. In seipsum, cum rure rediisset, post ea quae a Maximo perpetrata fuerant (orat. 26) // PG. T. 35. Col. 1228–1252.
- Gregorius Nazianzenus*. De dogmate et constitutione episcoporum (orat. 20) // PG. T. 35. Col. 1065–1080.
- Gregorius Nyssenus*. De instituto Christiano // *Gregorii Nysseni Opera* / hrsg. von W. Jaeger. Bd. 8.1. Leiden: Brill, 1963. S. 40–89.

- Joannes Climacus*. *Scala paradisi* // PG. T. 88. Col. 631–1161.
- Marcus Monachus*. *Florilegium* // *Marci Monachi Opera ascetica: florilegium et sermones tres* / ed. P. Roelli. Turnhout: Brepols, 2009. (CCSG; vol. 72). P. 3–101.
- Maximus Confessor*. *Quaestiones ad Thalassium* // *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* / ed. C. Laga, C. Steel. 2 vols. Turnhout: Brepols, 1980, 1990. (CCSG; vol. 7, 22).
- Maximus Confessor*. *Capita de caritate* // *Massimo Confessore. Capitoli sulla carita* / ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome: Editrice Studium, 1963.
- Maximus Confessor*. *Quaestiones et dubia* // *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* / ed. J. H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982. (CCSG; vol. 10).
- Nicetas Stethatus*. *Vita Simeonis Novi Theologici* // *Hausherr I. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par Nicéas Stéthatos. Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1928. (OC; vol. 12). P. 1–230.
- Nicéas Stéthatos*. *Opuscles et lettres* / introduction, texte critique, traduction et notes J. Darrouzès. Paris: Le Cerf, 1961. (SC; vol. 81).
- Nemesius*. *De natura hominis* // *Nemesii Emeseni De natura hominis* / ed. M. Morani. Leipzig: Teubner, 1987. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 1–136.
- Origenes*. *Selecta in Psalmos* [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. T. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685.
- Origenes*. *Fragmenta in Psalmos 1–150* [Dub.] // *Pitra J. B. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Vol. 3. Paris: Tusculum, 1883. P. 1–236, 242–245, 248–364.
- Romanus Melodus*. *Cantica* // *Romanos le Mélode. Hymnes* / éd. J. Grosdidier de Matons. Vol. 5. Paris: Éditions du Cerf, 1981. (SC; vol. 283).
- Scholia in Maximum Confessorem* // *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* / ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1980. (CCSG; vol. 7).
- Symeon Neus Theologus*. *Hymni* // *Symeon Neos Theologos. Hymnen / Prolegomena, kritischer Text, Indices besogt von A. Kambylis*. Berlin; New York: De Gruyter, 1976. (Supplementa Byzantina; Bd. 3).
- Symeon Neus Theologus*. *Catecheses 23–34* // *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses* / éd. B. Krivochéine, J. Paramelle. Paris: Éditions du Cerf, 1965. (SC; vol. 113).
- Symeon Neus Theologus*. *Capita theologica* // *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* / éd. J. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1996. (SC; vol. 51 bis).
- Theodorus Studites*. *Epistulae* // *Theodori Studitae Epistulae* / ed. G. Fatouros. Berlin: De Gruyter, 1992. (CFHB. Series Berolinensis; Bd. XXXI/2).
- Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / пер. с древнегреч. игум. Дионисий (Шлёнов). Сергиев Посад: Изд. МДА, 2011.
- 4-я Маккавейская книга в переводе еп. Порфирия (Успенского) // Труды КДА. 1873. № 11. С. 69–107.

## Литература

- Баринов Д. Н. Страх как феномен человеческого бытия // *Философская мысль*. 2018. № 5. С. 77–82.
- Дионисий (Шлёнов), игум. Тайна Рая: отрывки о рае из богословских сочинений преп. Никиты Стифата по славянской «Диоптре» Филиппа Пустынника (с богословско-экзегетическим комментарием) // БВ. 2003. № 3. С. 70–128 // БВ. 2003. № 3. С. 79–90.
- Дионисий (Шлёнов), игум. Образы царской власти в византийской литературе: сравнение «царя» и «плача» у прп. Симеона Нового Богослова и их контекст // БВ. 2015. № 3–4 (18–19). С. 136–167.
- Дионисий (Шлёнов), игум. Фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) преподобного Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 199–236.
- Дионисий (Шлёнов), игум. Учение о четырех родовых добродетелях добродетелях в трактате *De virtutibus et passionibus*, приписываемому прп. Ефрему Сирину, в контексте греческой патристической традиции // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие. Материалы Четвертой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. Москва, 27–29 апреля 2017 года / под общей редакцией митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2019. С. 352–364.
- Дионисий (Шлёнов), игум. Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 341–362.
- Дионисий (Шлёнов), игум. Принцип «Познай себя» у прп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции // БВ. 2018. № 1 (28). С. 96–126.
- Дионисий (Шлёнов), игум. Учение прп. Никиты Стифата о «четырех главных добродетелях» в контексте античной и византийской литературы. Ч. 1, 2 // БВ. 2019. № 1 (32). С. 192–231; № 2 (33). С. 178–203.
- Дионисий (Шлёнов), игум. Страх Божий и страх человеческий // *Встреча*. 2020. № 1 (41). С. 26–29.
- Корнес К. Ф. В. Удел человека в бытии: эссе об экзистенциальном страхе как проявлении человеческого бессилия // *Северный регион: наука, образование, культура*. 2014. № 1 (29). С. 93–99.
- Логиновский С. С. Страх Божий и дерзость как способы организации социального бытия в социальной мысли аввы Дорофея Газского // *Традиционные общества: неизвестное прошлое*. Материалы XV Международной научно-практической конференции / под ред. П. Б. Уварова. Челябинск: Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2019. С. 96–105.
- Мельникова А. П. Феномен страха Божьего в учении о спасении святителя Феофана Затворника // *Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого*. 2003. № 24. С. 25–30.



- Мухамедьянов С. А. Страх Божий и страх учительский // Педагогический альманах. Сборник трудов преподавателей кафедры педагогики. Уфа: Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 1998. С. 43–47.
- Подорога В. А. Имя: страх. Об одной экзистенциальной страсти // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 49–66.
- Пустовойт Ю. В. Учение о добродетелях в святоотеческой письменности // Серия «Symposium». Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Вып. 5. Материалы научной конференции 12–14 июня 2000 г. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 84–86.
- Пустовойт Ю. В. Феномен страха в античной культуре и патристике (этико-философский анализ). Автореферат дис. ... кандидата философских наук. Тула, 2007.
- Пустовойт Ю. В. Страх как этическая категория в патристике // Гуманітарні студії. 2008. № 4. С. 177–180.
- Пустовойт Ю. В. «Страх Божий» и его современное понимание: к вопросу о «растлении смыслов» // Научные труды Северо-Западного института управления РАНХиГС. 2013. Т. 4. № 5 (12). С. 290–294.
- Ростова Н. Н. Амбивалентность сакрального и страх Божий // Философия и культура. 2014. № 6 (78). С. 849–871.
- Сысолятин А. А. Страх в пределах человеческого существования // Казанская наука. 2014. № 5. С. 87–90.
- Фаизова Г. И. Страх как важнейшая характеристика человеческого бытия // Вестник Башкирского университета. 2008. № 3 (13). С. 628–629.
- Colpston F. A History of Philosophy. Vol. I. Greece and Rome From the Pre-Socratics to Plotinus. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Image; Doubleday, 1993.
- Grondijs L. H. Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos // BZ. 1958. Bd. 51. S. 329–354.
- Μπετσάκος Β. Τα πάθη της φύσης και του προσώπου στον Αριστοτέλη και τον Μάξιμο Ομολογητή // Σύναξη. 2005. Τεύχος 93. Παιδείας Παιδέματα. Φεβρουάριος. Σ. 16–29.
- Pereira M. J. Beholding Beauty in Nicetas Stethatos Contemplation of Paradise // USQR. 2012. Vol. 63–34. P. 51–61.
- Τσάμης Δ. Γ. Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Στηθάτον. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1971. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; τ. 11).

## Human Fear and the Fear of God According to the Teaching of St. Niketas Stethatos in the Context of the Previous Tradition

**Hegumen Dionysiy (Shlenov)**

PhD in Theology

Professor of the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

dionysij@mail.ru

**For citation:** Dionysiy (Shlenov A. V.), hegumen. "Human Fear and the Fear of God According to the Teaching of St. Niketas Stethatos in the Context of the Previous Tradition". *Theological Herald*, 2020, no. 4 (39), pp. 188–222 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.011

**Annotation.** The article reveals the teachings of the author of the XI century. Venerable Niketas Stethatos about human fear and the fear of God. Although the author writes about fear (φόβος), in many respects continuing and repeating the previous ancient and patristic tradition, he turns out to be quite original in describing two types of virtuous fear – as fear of punishment and fear of love – with special emphasis on the expression «pure fear» of God, which St. Niketas also calls «fear of the Holy Spirit» and «fear according the love». According to St. Niketas, who possesses such the highest fear, is at an absolute spiritual height and is afraid of only one thing – to lose God. The article presents a number of parallels with the preceding tradition, which make it possible to present the thought of St. Niketas.

**Keywords:** virtues, passions, fear, sadness, love, deification, grace.

### References

- Alexanderson B. (ed.) (1967) "Galenus. De crisis libri III", in *Galenos. Peri kriseōn*. Göteborg: Elanders, pp. 69–212 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia; 23).
- Barinov D. N. (2018) "Strah kak fenomen chelovecheskogo bytija" [Fear as a Phenomenon of Human Existence]. *Filosofskaja mysl'*, no. 5, pp. 77–82 (in Russian).
- Ceresa-Gastaldo A. (ed.) (1963) *Massimo Confessore. Capitoli sulla carita*. Rome: Editrice Studium.
- Colpeston F. (1993) *A History of Philosophy. Vol. I. Greece and Rome From the Pre-Socratics to Plotinus*. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Image; Doubleday.
- Darrouzès J. (ed.) (1961) *Nicéas Stéthatos. Opuscules et lettres*. Paris: Le Cerf (SC; 81).
- Darrouzès J. (ed.) (1996) *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. Paris: Éditions du Cerf (SC; 51 bis).
- Declerck J. H. (ed.) (1982) *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*. Turnhout: Brepols (CCSG; 10).
- Faizova G. I. (2008) "Strah kak vazhnejshaja karakteristika chelovecheskogo bytija" ["Fear as the Most Important Characteristic of Human Existence"]. *Vestnik Bashkirskogo universiteta*, no. 3 (13), pp. 628–629 (in Russian).
- Fatouros G. (ed.) (1992) *Theodori Studitae Epistulae*. Berlin: De Gruyter (CFHB. Series Bero-linensis; XXXI/2).

- Feuer I. (ed.) (1965) "Philo Judaeus. Quod deterius potiori insidiari soleat", in *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*. Lyon: Édition du Cerf, vol. 5, pp. 21–127.
- Früchtel L., Stählin O., Treu U. (eds.) (1970) "Clemens Alexandrinus. Eclogae propheticæ", in *Clemens Alexandrinus*. Berlin: Akademie Verlag, vol. 3, pp. 137–155 (GCS; 17).
- Giet S. (ed.) (1968) *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*. Paris: Éditions du Cerf (SC; 26 bis).
- Gorez J. (ed.) (1966) "Philo Judaeus. De Abrahamo", in *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*. Lyon: Édition du Cerf, vol. 20, pp. 22–135.
- Grondijs L. H. (1958) "Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos". *BZ*, vol. 51, pp. 329–354.
- Guillaumont A., Guillaumont C. (eds.) (1971) *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*. Paris: Éditions du Cerf, vol. 2 (SC; 171).
- Guy J.-C. (2003) "Les apophtegmes des pères. Collection systématique, chapitres X–XVI". Paris: Éditions du Cerf, vol. 2, pp. 14–416 (SC; 474).
- Hausherr I. (ed.) (1928) "Nicetas Stethatus. Vita Simeonis Novi Theologici", in *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicéas Stéthatos*. Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, pp. 1–230 (OC; 12).
- Jaeger W. (ed.) (1963) "Gregorius Nyssenus. De instituto Christiano", in *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: Brill, vol. 8.1, pp. 40–89.
- Kambylis A. (ed.) (1976) *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnen*. Berlin; New York: De Gruyter (Supplementa Byzantina; 3).
- Korsnes K. F. (2014) "Udel cheloveka v bytii: jesse ob jekzistencial'nom strahе kak projavlenii chelovecheskogo bessilija" ["The Destiny of Man in Being: an Essay on Existential Fear as a Manifestation of Human Impotence"]. *Severnyj region: nauka, obrazovanie, kul'tura*, no. 1 (29), pp. 93–99 (in Russian).
- Krivochéine B., Paramelle J. (eds.) (1965) *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses*. Paris: Éditions du Cerf (SC; 113).
- Laga C., Steel C. (eds.) (1980) *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. Turnhout: Brepols (CCSG; 7).
- Laga C., Steel C. (eds.) (1980; 1990) *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, 2 vols*. Turnhout: Brepols (CCSG; 7, 22).
- Loginovskij S. S. (2019) "Strah Bozhij i derzost' kak sposoby organizacii social'nogo bytija v social'noj mysli avvy Dorofeja Gazskogo" ["Fear of God and Audacity as Ways of Organizing Social Existence in the Social Thought of Abba Dorotheus of Gaza"], in Uvarov P. B. (ed.) *Tradicionnye obshhestva: neizvestnoe proshloe. Materialy XV Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii* [Traditional Societies: the Unknown Past. Proceedings of the XV International Scientific and Practical Conference]. Cheljabinsk: Juzhno-Ural'skij gosudarstvennyj gumanitarno-pedagogičeskij universitet, pp. 96–105 (in Russian).
- Mel'nikova A. P. (2003) "Fenomen straha Bozh'ego v učenii o spasenii svjatitelja Feofana Zatvornika" ["The Phenomenon of the Fear of God in the Doctrine of the Salvation of St. Theophan the Recluse"]. *Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta im. Jaroslava Mudrogo*, no. 24, pp. 25–30 (in Russian).

- Morani M. (ed.) (1987) *Nemesii Emeseni De natura hominis*. Leipzig: Teubner, pp. 1–136 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Mpetsakos B. (2005) “Ta pathē tēs physēs kai tou prosōpou ston Aristotelē kai ton Maximo Omologētē” [“The Passions of Nature and of Face in Aristotle and Maximus the Confessor”]. *Synaxē*, issue 93, pp. 16–29 (in Greek).
- Muhamed’janov S. A. (1998) “Strah Bozhij i strah uchitel’skij” [“The Fear of God and the Didactic Fear”], in *Pedagogicheskij al’manah. Sbornik trudov prepodavatelej kafedry pedagogiki* [Pedagogical Almanac. Collection of Works of Teachers of the Department of Pedagogy]. Ufa: Bashkirskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet im. M. Akmully, pp. 43–47 (in Russian).
- Neyt F., Angelis-Noah P. (eds.) (1997; 1998) *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance*. Paris: Éditions du Cerf, vols. 1, 2 (SC; 426, 427).
- Neyt F., Angelis-Noah P. (eds.) (2000) *Barsanuphius, Joannes. Correspondance, vol. 1, 2*. Paris: Éditions du Cerf (SC; 450, 451).
- Oberg E. (ed.) (1969) “Amphilochius. Iambi ad Seleucum”, in *Amphilochii Iconiensis iambi ad Seleucum*. Berlin: De Gruyter, pp. 29–40 (PTS; 9).
- Pereira M. J. (2012) “Beholding Beauty in Nicetas Stethatos Contemplation of Paradise”. *USQR*, vol. 63, 3; 4, pp. 51–61.
- Phrantzolās K. G. (ed.) (1988) “Ephraem Syrus. Ad imitationem proverbiorum”, in *Hosiu Ephraim tou Syrou Erga (Saint Ephraim the Syrian Works)*. Thessalonikē: To Peribolē tēs Panagias, vol. 1, pp. 185–280.
- Podoroga V. A. (2020) “Imja: strah. Ob odnoj jekzistencial’noj strasti” [“Name: Fear. About One Existential Passion”]. *Filosofskij zhurnal*, vol. 13, no 3, pp. 49–66 (in Russian).
- Pustovojt Ju. V. (2000) “Uchenie o dobrodeteljah v svjatootecheskoj pis’mennosti” [“The Doctrine of Virtues in Patristic Literature”], in *Hristianskaja kul’tura na poroge tret’ego tysjacheletija. Vyp. 5. Materialy nauchnoj konferencii 12–14 ijunja 2000 g.* [Christian Culture on the threshold of the third millennium. Issue 5. Proceedings of the scientific conference 12–14 June 2000]. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, pp. 84–86 (Symposium) (in Russian).
- Pustovojt Ju. V. (2007) *Fenomen straha v antichnoj kul’ture i patristike (etiko-filosofskij analiz). Avtoreferat dis. ... kandidata filosofskih nauk* [The Phenomenon of Fear in Ancient Culture and Patristics (Ethical and Philosophical Analysis). Abstract of the PhD Thesis in Philosophical Sciences]. Tula: B. i. (in Russian).
- Pustovojt Ju. V. (2008) “Strah kak eticheskaja kategorija v patristike” [“Fear as an Ethical Category in Patristics”]. *Gumanitarni studii*, no. 4, pp. 177–180 (in Ukrainian).
- Pustovojt Ju. V. (2013) ““Strah Bozhij’ i ego sovremennoe ponimanie: k voprosu o ‘rastlenii smyslov’” [“The Fear of God’ and its Modern Understanding: on the Question of ‘Corruption of Meanings’”]. *Nauchnye trudy Severo-Zapadnogo instituta upravlenija RANHiGS*, vol. 4, no. 5 (12), pp. 290–294 (in Russian).
- Regnault L., Préville J. (eds.) (1963) “Dorotheus. Doctrinae diversae I–XVII”, in *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles*. Paris: Éditions du Cerf, pp. 146–486 (SC; 92).
- Roelli P. (ed.) (2009) “Marcus Monachus. Florilegium”, in *Marci Monachi Opera ascetica: florilegium et sermones tres*. Turnhout: Brepols, pp. 3–101 (CCSG; 72).

- Romanus Melodus (1981) “Cantica”, in J. Grosdidier de Matons (ed.) *Romanos le Mélode. Hymnes*. Paris: Éditions du Cerf, vol. 5 (SC; 283).
- Ross W. D. (ed.) (1958) “Aristoteles. Topica”, in *Aristotelis topica et sophistic elenchi*. Oxford: Clarendon Press, pp. 1–189 (100a18–164b19).
- Rostova N. N. (2014) “Ambivalentnost’ sakral’nogo i strah Bozhij” [“Ambivalence of the Sacred and the Fear of God”]. *Filosofija i kul’tura*, no. 6 (78), pp. 849–871 (in Russian).
- Shlenov D. (2003) “Tajna Raja: otryvki o rae iz bogoslovskih sochinenij prep. Nikity Stifata po slavjanskoj ‘Dioptre’ Filippa Pustynnika (s bogoslovsko-jekzegeticheskim kommentariem)” [“The Mystery of Paradise: Passages About Paradise from the Theological Writings of the St. Niketas Stethatos According to Slavic ‘Diopters’ Philip the Hermit (with a Theological and Exegetical Commentary)”]. *Bogoslovskij vestnik*, no. 3, pp. 70–128 (in Russian).
- Shlenov D. (ed.) (2011) *Nicétas Stéthatos. Tvoreniya. T. 1. Bogoslovskije sochineniya [Works. Vol. 1. Theological Works]*. Sergiyev Posad: MThA (in Russian).
- Shlenov D. (2015) “Obrazy carskoj vlasti v vizantijskoj literature: sravnenie ‘carja’ i ‘placha’ u prp. Simeona Novogo Bogoslova i ih kontekstju” [“Images of Tsar’s Power in Byzantine Literature: a Comparison of the ‘King’ and ‘Lamentation’ in the St. Simeon the New Theologian and Their Context”]. *Bogoslovskij vestnik*, no. 3–4 (18–19), pp. 136–167 (in Russian).
- Shlenov D. (2017) “Fragment o priobshhenii ‘znaniju i mudrosti’ v traktate ‘Ob ierarhii’ (32–40) prepodobnogo Nikity Stifata i ego kontekst” [“A Fragment on the Participation to Knowledge and Wisdom in the Treatise ‘On Hierarchy’ (32–40) by St. Niketas Stethatos and its Context”]. *Bogoslovskij vestnik*, no. 1–2 (24–25), pp. 199–236 (in Russian).
- Shlenov D. (2017) “Uchenie o voskresenii dushi u svv. Simeona Novogo Bogoslova i Nikity Stifata” [“The Doctrine of the Resurrection of the Soul in Sts. St. Simeon the New Theologian and Niketas Stethatos”], in *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov i ego duhovnoe nasledie: Materialy Vtoroj mezhdunarodnoj patristicheskoj konferencii Obshhecerkovnoj aspirantury i doktorantury imeni svjatyh Kirilla i Mefodija [St. Simeon the New Theologian and His Spiritual Heritage: Proceedings of the Second International Patristic Conference of the General Church Postgraduate and Doctoral Studies Named after Saints Cyril and Methodius]*. Moscow: Obshhecerkovnaja aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodija, pp. 341–362 (in Russian).
- Shlenov D. (2018) “Princip ‘Poznaj sebja’ u prp. Nikity Stifata v kontekste vizantijskoj tradicii” [“The Principle of ‘Know Thyself’ in St. Niketas Stethatos in the Context of the Byzantine Tradition”]. *Bogoslovskij vestnik*, no. 1 (28), pp. 96–126 (in Russian).
- Shlenov D. (2019) “Uchenie o chetyreh rodovyh dobrodeteljah dobrodeteljah v traktate ‘De virtutibus et passionibus’, pripisyvajushemusja prp. Efremu Sirinu, v kontekste grecheskoj patristicheskoj tradicii” [“The Doctrine of the four General Virtues in the Treatise ‘De Virtutibus et Passionibus’, Attributed to St. Ephraim the Syrian, in the Context of the Greek Patristic Tradition”], in Alfeev I. (ed.) *Prepodobnyj Efrem Sirin i ego duhovnoe nasledie. Materialy Chetvertoj mezhdunarodnoj patristicheskoj konferencii Obshhecerkovnoj aspirantury i doktorantury imeni svjatyh Kirilla i Mefodija. Moskva, 27–29 aprelya 2017 goda [St. Ephraim the Syrian and His Spiritual Heritage. Proceedings of the Fourth International Patristic Conference of the General Church Postgraduate and Doctoral Studies Named*

- after Saints Cyril and Methodius. Moscow, 27–29 April 2017*]. Moscow: Obshhecerkovnaja aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodija, pp. 352–364 (in Russian).
- Shlenov D. (2019) “Uchenie prp. Nikity Stifata o ‘chetyreh glavnyh dobrodeteljah’ v kontekste antichnoj i vizantijskoj literatury” [“The Teaching of the St. Niketas Stethatos About the ‘Four General Virtues’ in the Context of Ancient and Byzantine Literature”]. Parts 1, 2. *Bogoslovskij vestnik*, no. 1 (32). С. 192–231; № 2 (33). С. 178–203 (in Russian).
- Shlenov D. (2020) “Strah Bozhij i strah chelovecheskij” [“The Fear of God and the Fear of Man”]. *Vstrecha*, no. 1 (41), pp. 26–29 (in Russian).
- Sysoljatin A. A. (2014) “Strah v predelah chelovecheskogo sushhestvovaniija” [“Fear Within the Limits of Human Existence”]. *Kazanskaja nauka*, no. 5, pp. 87–90 (in Russian).
- Tsamēs D. G. (1971) *Hē teleiōsis tou anthrōpou kata Nikētan ton Stēthaton* [The Perfection of Man According to the Teaching of St. Niketas Stethatos]. Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn (Analekta Blatadōn; 11) (in Greek).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

# ПАТРИАРХ АЛЕКСИЙ I (СИМАНСКИЙ) В ВОСПОМИНАНИЯХ ЕГО ИПОДИАКОНОВ

Артём Александрович Копылов

магистр истории  
аспирант ОЦАД имени свв. равноап. Кирилла и Мефодия  
115035, Москва, Пятницкая улица, 4/2  
kopyartyom@yandex.ru

**Для цитирования:** Копылов А. А. Патриарх Алексей I (Симанский) в воспоминаниях его иподиаконов // Богословский вестник. № 4 (39). 2020. С. 223–230. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.012

## Аннотация

УДК 929 (271.2-726.1)

Изучение личности невозможно без выявления особенностей восприятия человека его современниками. Среди окружения патриарха Алексея I (Симанского) есть два иподиакона, которые в своих мемуарах почтили память главы Русской Православной Церкви. На основе воспоминаний митрополита Питирима (Нечаева) и священника Вадима Смирнова показано, каким видели первосвященника его церковнослужители. В статье дан его словесный портрет и описаны особенности характера, отмеченные ближайшим окружением. В воспоминаниях патриарх показан как величественный архипастырь, который до конца жизни сохранял трезвость ума, чувство собственного достоинства. Любовь к богослужению он стремился передать сослужившим с ним, что вызывало ответную любовь его паствы.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, патриарх Алексей I (Симанский), духовенство, иподиакон, воспоминания, современник.

**В** апреле 2020 г. исполнилось 50 лет со дня смерти Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского). Среди людей, находившихся в ближайшем окружении Святейшего, были иподиаконы, то есть мужчины, которые несли послушание церковнослужителей при архиерее. А. А. Ткаченко в своём очерке отмечает, что деятельность иподиаконов не ограничивается только помощью за богослужением. Церковнослужители могут выполнять также функции секретарей при преосвященных или иные послушания<sup>1</sup>. О служении таких клириков в советское время известно немного. Между тем есть немногочисленные документы, которые позволяют говорить об их деятельности, а также личные воспоминания церковнослужителей, в которых есть информация о событиях и современниках авторов мемуаров.

В настоящей статье на основе сборника рассказов «Русь уходящая» митрополита Питирима (Нечаева)<sup>2</sup> и мемуаров священника Вадима Смирнова «Рядом с Патриархом»<sup>3</sup> будет показано, каким видели главу Русской Православной Церкви его иподиаконы.

Владыка Питирим был церковнослужителем патриарха Алексия в начале первосвятительского служения последнего с 1945 по 1951 г. В свою очередь, священник Вадим Смирнов стал нести это послушание по протекции архимандрита Питирима с 1960 г., когда последний был уже преподавателем в Московской духовной академии. Само иподиаконское служение<sup>4</sup> Вадим Смирнов нёс с 1960 по 1962 и с 1966 по 1970 г. с перерывом на службу в армии.

Рассказы митрополита Питирима были записаны его духовными чадами Т. Л. Александровой и Т. В. Суздальцевой<sup>5</sup>. По их же замечанию в предисловии, сам владыка не любил говорить монологами, ему нужен был собеседник, и уж тем более волоколамский преосвященный отказывался писать мемуары. Также и священник Вадим Смирнов постарался в воспоминаниях рассказать, каким он запомнил главу Русской Православной Церкви в последние десять лет его жизни.

Изучение жизни патриарха Алексия нашло отражение в различных монографиях и статьях. С одной стороны, А. Л. Казем-Бек<sup>6</sup> и В. А. Никитин<sup>7</sup> провели масштабный анализ всей жизни патриарха, выделили

1 Ткаченко А. А. Иподиакон // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 172.

2 Питирим (Нечаев), митр. Русь уходящая. Рассказы митрополита Питирима. М., 2003.

3 Смирнов В., свящ. Рядом с Патриархом (воспоминания иподиакона). Владимир, 2004.

4 В настоящее время отец Вадим принял монашество с именем Никон и в течение долгого времени был настоятелем Московского подворья Афонского Пантелеимонова монастыря. — А. К.

5 Питирим (Нечаев), митр. Русь уходящая. С. 3.

6 Казем-Бек А. Л. Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I // БТ. 1998. № 34. С. 13–185.

7 Никитин В. А. Патриарх Алексей I: Служитель Церкви и Отечества. М., 2013.



основные её вехи. М. И. Одинцов предложил свой взгляд на жизнь Святейшего и его руководство Церковью<sup>8</sup>.

В иных трудах жизнь главы Русской Православной Церкви рассматривается в контексте церковно-государственных отношений середины XX в. Таковыми являются исследования О. Ю. Васильевой<sup>9</sup>, Д. В. Поспеловского<sup>10</sup>, Т. А. Чумаченко<sup>11</sup>, М. В. Шкаровского<sup>12</sup>, А. Роккучи<sup>13</sup> и других.

Однако если воспоминания митрополита Питирима находят отражение в литературе, то воспоминания священника Вадима Смирнова до сих пор не учитывались в исторической церковной науке. В настоящей работе необходимо показать именно видение главы Церкви его современниками. Заметим здесь, что в силу специфики мемуарного жанра в этих воспоминаниях имеются некоторые субъективные оценки.

Впервые говоря о Его Святейшестве, митрополит Питирим отметил высокое происхождение предстоятеля: «Патриарх происходил из дворянского рода Симанских, потомков псковских воевод, свято хранивших традиции древнего благочестия»<sup>14</sup>. Для него большое значение имела Троице-Сергиева лавра: в ней он учился после получения светского образования и службы в армии, там же глава Русской Церкви «обычно очень скромно, по-монашески, отмечал свои дни рождения, скрываясь от торжественных официальных поздравлений»<sup>15</sup>. Именно в этом монастыре 14 декабря 1958 г., на вечере памяти святителя Филарета Московского, Вадим Смирнов, а тогда студент Московской духовной семинарии впервые познакомился с патриархом, который по обыкновению дарил молитвословы ученикам духовной школы<sup>16</sup>. Обычному сту-

- 8 Подробнее см.: *Одинцов М. И.* Патриарх Алексей I (Симанский): биографические заметки. К 130-летию со дня рождения. URL: <https://rusoir.ru/president/works/219>; *Буевский А. С.* Алексей I. Патриарх Московский и всея Руси // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 676–698; *Одинцов М. И.* Патриарх победы. Жизнь и церковное служение патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). М., 2015.
- 9 *Васильева О. Ю.* РПЦ в политике советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001; *Васильева О. Ю.* РПЦ и Второй Ватиканский Собор. М., 2004.
- 10 *Поспеловский Д. В.* РПЦ в XX веке. М., 1995.
- 11 *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие, 1941–1961 гг. М., 1999; *Одинцов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам РПЦ при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противодействия, 1943–1965 гг. СПб., 2013.
- 12 *Шкаровский М. В.* РПЦ при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг. М., 1999. *Шкаровский М. В.* РПЦ в XX веке. М., 2010.
- 13 *Роккучи А.* Сталин и патриарх: Православная церковь и советская власть, 1917–1958. М., 2016.
- 14 *Питирим (Нечаев), митр.* Русь уходящая. С. 95.
- 15 Там же. С. 96.
- 16 *Смирнов В., свящ.* Рядом с Патриархом. С. 6.

дента из Сибири встреча показалась необыкновенной. Вторая встреча произошла на Крестопоклонной неделе в 1960 г., когда студент третьего класса Вадим Смирнов был назначен постоянным иподиаконом первосвященника.

Режим дня Святейшего был строг и по-монашески скром. «Он был очень воздержан в быту, питался по уставу, строго соблюдая все посты и постные дни. Вообще, трапеза полагается дневная и вечерняя, а до 12 часов дня считается неуставной, и специальных молитв к ней нет»<sup>17</sup>. «Стол Святейшего скром. Мне нередко приходилось пить в покоех, а значит, и бывать за ужином и завтраком. Мясного я никогда не видел, хотя в числе сидящих были и мирские... Вино подавалось редко... сам Святейший вкушал пищи очень мало. Больше всего любил он чай»<sup>18</sup>. Данная аскеза, конечно, нестандартна для главы Церкви, однако патриарх, будучи архиереем блокадного Ленинграда, помнил те голодные годы, что также могло сказаться на простоте его рациона.

В силу возраста (в 1960-е гг. Святейшему было 83–92 года) Святейший в различных местах передвигался на кресле-коляске. Священник Вадим Смирнов вспоминает, что видел главу Церкви в таком приспособлении в Одессе<sup>19</sup> и в Троице-Сергиевой лавре в 1967 г.<sup>20</sup>. Несмотря на это, в памяти священнослужителя тринадцатый глава Русской Православной Церкви предстаёт с контрастно-чёрными глазами, которые были ещё и быстрыми, живыми, умными, алой яркости губами, мягкими и приятными волосами<sup>21</sup>. Первосвященитель мог пожаловаться на боли в ногах или в голове, что, однако, не мешало ему приезжать на службы, совершать их, хотя иподиакон не раз слышал его старческие стоны от переносимой боли<sup>22</sup>.

Будучи престарелым человеком, глава Церкви сохранял обаяние, которое отмечали его собеседники. Патриарх любил жизнь, интересовался по-отечески и жизнью своего окружения. Митрополит Питирим вспоминал: «Патриарх очень не любил, когда я уезжал, и на поездки благословлял нехотя. Как-то собрался я поехать в Караганду на Рождество, отпросился, пообещав, что вернусь к Крещению. А когда приехал, было холодно, я весь промёрз и заболел. На Крещение меня не было. Потом

17 *Питирим (Нечаев), митр.* Русь уходящая. С. 99.

18 *Смирнов В., свящ.* Рядом с Патриархом. С. 10–11.

19 Там же.

20 Там же. С. 13.

21 Там же. С. 11.

22 Там же. С. 20.

выздоровел, прихожу, патриарх говорит: “Ну вот, не надо было ездить!” — “Как же, ваше Святейшество, вы же сами разрешили!” — “Ну, как разрешил?”»<sup>23</sup>

«Характер у патриарха был очень контрастный. Я бы сказал, огненный, — рассказывал митрополит Питирим. — Когда он сердился, весь вспыхивал, приходил в страшный гнев, но потом всегда сам очень от этого расстраивался и жалел о случившемся. Кроме того, он обладал большим чувством юмора. Надо сказать, что настоящий русский юмор тонок, мягок и весьма саркастичен. Ещё Гоголь сказал: “Торьким смехом моим посмеюся”»<sup>24</sup>.

Беспорядок — черта, которую Его Святейшество не любил<sup>25</sup>. «В бумагах и на столе»<sup>26</sup> всё всегда лежало на своём месте. Владыка Питирим (Нечаев) говорил, что у первосвященника можно было поучиться аккуратности и порядку. В качестве примера владыка привёл курьёзный случай: «Про Колчицкого [патриарх] говорил: “Ну вот, был у меня отец протопресвитер, вывалил на стол ворох бумаг и всё говорил, говорил... И что это? Принёс! Ничего не систематизировано, ничего не понятно!” И начинал раскладывать их по кучкам...»<sup>27</sup>. Будучи пунктуальным человеком, патриарх требовал того же и от своего окружения. «Приехав в собор, Патриарх мгновенно обнаруживал в алтаре не порядок, если таковой случался. Например, никто не замечал почему-то, что не горел семисвечник перед престолом... Святейший сразу замечал, на ком облачение сидит небрежно, у кого ряса коротка»<sup>28</sup>.

Любовь патриарха к богослужению была важной составляющей его жизни. По мнению главы Церкви, совершение служб — «как драгоценная вышитая ткань, и его надо “творить”, как вышивку, а любая пауза или заминка — это как разрыв на ткани. Сам он совершал богослужения вплоть до последних дней своей жизни регулярно — во всяком случае, по всем праздникам. Он очень ценил стихиру Великой Среды “Яже во многи грехи впадшая жена”, автором которой была монахиня Кассия. Когда однажды стихиру не спели, он страшно расстроился: “Ну, как же можно было не спеть такую стихиру!”»<sup>29</sup> Священник Вадим Смирнов

23 *Питирим (Нечаев), митр.* Русь уходящая. С. 104–105.

24 Там же. С. 102.

25 *Смирнов В., свящ.* Рядом с Патриархом. С. 10–11.

26 *Питирим (Нечаев), митр.* Русь уходящая. С. 100.

27 Там же.

28 *Смирнов В., свящ.* Рядом с Патриархом. С. 11.

29 Там же. С. 101–102.

добавляет: «Нередко у меня спрашивал, какое Евангелие будет читать, как начинается... На полиелей Святейший облачался в голубую мантию, надевал митру. Крестное знамение он совершал всегда истово, без искажений»<sup>30</sup>. Такая любовь к верному исполнению служб связана с дореволюционным опытом будущего главы Церкви: он воспринял эту качество от своего духовного отца, митрополита Арсения (Стадницкого).

Таким образом, в воспоминаниях иподиаконов патриарх Алексей предстаёт величественным архипастырем, сохранившим до конца жизни трезвость ума и чувство собственного достоинства, связанное с его происхождением. Глава Церкви по-человечески охотно мог поделиться своими немощами, связанными со здоровьем. Первосвяtitель Русской Православной Церкви любил чёткое исполнение обязанностей, порядок в богослужебной и иной деятельности. Будучи человеком, воспитанным до революции, патриарх Алексей стремился передать опыт служения в синодальную эпоху своему окружению. По-отечески стараясь относиться к сослужителям, Святейший наставлял их словами Христа: «По тому узнают все, что вы — мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 35).

### Источники

*Питирим (Нечаев), митр.* Русь уходящая. Рассказы митрополита Питирима. М.: [б. и.], 2003.  
*Смирнов В., свящ.* Рядом с Патриархом (воспоминания иподиакона). Владимир: Владимирская епархия, 2004.

### Литература

*Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М.: Институт российской истории РАН, 2001.  
*Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М.: Лепта, 2004.  
*Казем-Бек А. Л.* Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I // БТ. 1998. № 34. С. 13–185.  
*Никитин В. А.* Патриарх Алексий I: Служитель Церкви и Отечества. М.: Эксмо; Московская Патриархия, 2013.  
*Одинцов М. И.* Патриарх Алексий I (Симанский): биографические заметки. К 130-летию со дня рождения. [Электронный ресурс]. URL: <https://rusoir.ru/president/president-works/president-works-219/> (дата обращения 16.11.2020).

30 Смирнов В., свящ. Рядом с Патриархом. С. 23.

- Одинцов М. И. Патриарх победы. Жизнь и церковное служение патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). М.: РОССПЭН, 2015.
- Одинцов М. И., Бувеский А. С. Алексий I. Патриарх Московский и всея Руси // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 676–698.
- 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 общество исследования религии, 2013.
- Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
- Роккучи А. Сталин и патриарх: Православная церковь и советская власть, 1917–1958. М.: РОССПЭН, 2016.
- Ткаченко А. А. Иподиакон // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 171–173.
- Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие, 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999.
- Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, 2010.
- Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг. М.: Крутицкий монастырь, 1999.

## Patriarch Alexy I (Simansky) in the Memoirs of his Subdeacons

**Artem Alexandrovich Kopylov**

Master of History

postgraduate student

of the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

115035, Moscow, Pyatnitskaya street, 4/2

kopyartyom@yandex.ru

**For citation:** Kopylov Artem A. "Patriarch Alexy I (Simansky) in the Memoirs of his Subdeacons". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 223–230 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.012

**Abstract.** The study of personality is impossible without identifying the characteristics of a person's perception by his contemporaries. Among the entourage of Patriarch Alexy I (Simansky) there are two subdeacons who honored the memory of the head of the Russian Orthodox Church in their memoirs. Based on the memoirs of Metropolitan Pitirim (Nechaev) and priest V. Smirnov, it is shown how his subdeacons rated the First Hierarchy of the Church. There are his verbal portrait and character traits that were noticed by the closest men in this article. In these memoirs, the Patriarch is shown as a majestic archpastor, who retained a sobriety of mind and a sense of his own dignity until the end of his life. He strove to convey his love of worship to those who served with him, which aroused the reciprocal love of his flock.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Patriarch Alexy I (Simansky), clergy, subdeacon, memoirs, contemporary.

## References

- Chumachenko T. A. (1999) *Gosudarstvo, pravoslavnaya Tserkov', veruyushch'ie v 1941–1961* [The State, Orthodox Church, the Religious People in 1941–1961]. Moscow: IRO-XX (in Russian).
- Kazem-Bek A. L. (1998) “Zhizneopisanie Svyateishego Patriarha Moskovskogo i vseya Rusi Aleksiya I” [“Biography of His Holiness Patriarch Alexy I of Moscow and All Russia”]. *Bogoslovskie trudy*. No. 34. Moscow, pp. 13–185 (in Russian).
- Nikitin V. A. (2013) *Patriarh Aleksiy I: Sluzhitel' Tserkvi i Otechestva* [Patriarch Alexy I: The Man Who Served to the Church and Fatherland]. Moscow: Eksmo; Publishing house of the Moscow Patriarchate (in Russian).
- Odintsov M. I. (2017) *Patriarh Aleksiy I (Simanskiy): biographicheskie zametki (k 130-letiyu so dnya rozhdeniya)* [Patriarch Alexy I (Simansky): Biographical Notes. (To the 130th Anniversary of the Birth)]. URL. <https://rusoir.ru/president/president-works/president-works-219/> (in Russian).
- Odintsov M. I. (2015) *Patriarh Pobedy. Zhizn' i tserkovnoe sluzhenie patriarha Moskovskoso i vseya Rusi Aleksiya Simanskogo* [Patriarch of Victory. Life and Church Ministry of Patriarch of Moscow and All Russia Alexy (Simansky)]. Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Odintsov M. I., Buevskiy A. S. (2000) “Aleksiy I. Patriarh Moskovskiy i vseya Rusi” [“Alexy I. Patriarch of Moscow and All Russia”], in *Pravoslavnaya enciklopediya*. T. 1. Moscow, pp. 676–698 (in Russian).
- Odintsov M. I., Chumachenko T. A. (2013) *Sovet po delam Russkoy Pravoslavnoy tserkvi pri SNK (SM) SSSR i Moskovskaya patriarhiya: epoha vzaimodeystviya i protivosoyaniya. 1943–1965* [Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church Under the Soviet Governant of the USSR and the Moscow Patriarchate: The Era of Interaction and Opposition]. St. Petersburg: Russian Association of Religious Researchers (in Russian).
- Pospelovsky D. V. (1995) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in XXth Century]. Moscow: Respublika (in Russian).
- Roccucci A. (2016) *Stalin i patriarch: Pravoslavnaya Tserkov' i sovetskaya vlast', 1917–1958* [Stalin and the Patriarch: The Orthodox Church and the Soviet Government, 1917–1958]. Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Shkarovsky M. V. (1999) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' pri Staline I Hrushcheve (Gosudarstvenno-tserkovnie otnosheniya v SSSR v 1939–1964)* [The Russian Orthodox Church in Stalin's and Khrushchev's Period (State-Church Relationship in the USSR in 1939–1964)]. Moscow: Publishing house of the Krutitsky monastery (in Russian).
- Shkarovsky M. V. (2010) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in XXth Century]. Moscow: Veche (in Russian).
- Tkachenko A. A. (2011) “Ipodiakon [Subdeacon]”, in *Pravoslavnaya enciklopediya*. T. 26. Moscow, pp. 171–173 (in Russian).
- Vasilyeva O. Yu. (2001) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v politike sovetskogo gosudarstva* [Russian Orthodox Church in Politic of Soviet Government in 1943–1948]. Moscow: Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences (in Russian).
- Vasilyeva O. Yu. (2004) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i Vtoroy Vatikanskiy Sobor* [Russian Orthodox Church and 2<sup>nd</sup> Vatican Council]. Moscow: Lepta (in Russian).

# АРХИТЕКТУРНО- АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОБСЛЕДОВАНИЯ И РЕСТАВРАЦИЯ ЦЕРКВИ СПАСА НА БЕРЕСТОВЕ В 1909–1914 ГОДЫ ПОД РУКОВОДСТВОМ П. П. ПОКРЫШКИНА<sup>1</sup>

Анастасия Анатольевна Никитина

магистр теологии  
аспирант 2 года обучения аспирантуры  
Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
anastasiya.anik@gmail.com

**Для цитирования:** *Никитина А. А.* Архитектурно-археологические обследования и реставрация церкви Спаса на Берестове в 1909–1914 годы под руководством П. П. Покрышкина // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 231–251. DOI: 10.31802/GV.2020.39.4.013

## Аннотация

УДК 72.025.4 (726)

Статья посвящена истории изучения киевского храма Спаса на Берестове. Началом фундаментального комплексного архитектурно-археологического исследования этого храма стали работы, проведённые выдающимся учёным, основателем современной методики изучения древнерусской архитектуры, академиком П. П. Покрышкиным во время капитального ремонта-реставрации церкви в 1909–1914 гг. Однако данные о раскопках П. П. Покрышкина (дневники, отчёты, обмеры) отсутствуют, поскольку работы прервались с началом Первой мировой войны и все материалы, за исключением фотографий, были утеряны. В данной работе на основании всех имеющихся данных, в том числе

1 Научный руководитель – доктор архитектуры И. Н. Слюнькова.

неопубликованных архивных источников, с которыми мы ознакомились, воссоздаётся картина архитектурно-археологических исследований и ремонтно-реставрационных работ церкви Спаса на Берестове в 1909–1914 гг., произведенных под руководством сотрудника Императорской археологической комиссии, академика архитектуры П. П. Покрышкина. Приведён ряд выработанных и применённых им на этом объекте методологических принципов и мер, позволивших значительно повысить степень научной достоверности восстановления памятника. В результате исследования показано, какую роль в формировании современных исходных принципов научной реставрации памятников архитектуры сыграло восстановление этого храма.

**Ключевые слова:** Пётр Петрович Покрышкин, архитектор, реставратор, памятник, культурное наследие, церковное искусство, древнерусское зодчество, церковь Спаса на Берестове, теория реставрации.



**Д**ата строительства киевской церкви Спаса на Берестове не отображена в летописи. В течение XII в. храм неоднократно упоминается в Ипатьевской, Лаврентьевской, Новгородской, Воскресенской летописях в качестве княжеской усыпальницы рода Мономаховичей. В 1138 г. у Спаса была похоронена дочь Мономаха Евфимия Владимировна, в 1157 г. погребён его сын, в то время Великий князь Киевский, Юрий Владимирович (Долгорукий), а в 1173 г. захоронен сын Долгорукого — киевский князь Глеб Юрьевич. Последнее упоминание относится к 1231 г. (Лаврентьевская летопись), где говорится о том, что игумен Спасский Пётр присутствовал в Киевской Софии на хиротонии епископа Ростовского Кирилла.

В 1240 г. Спасо-Преображенская церковь была разрушена при взятии Киева Батыем. К началу XVII в. от неё сохранились только руины. Выкупленная у униатов митрополитом киевским Петром Могилой, церковь была им же восстановлена в 1640–1643 гг. в стиле украинского барокко. В начале XVIII в. с западной стороны храма был выстроен каменный притвор, в 1813–1814 гг. киевским архитектором А. Меленским к притвору пристроена двухэтажная колокольня в стиле классицизма.

Таким образом, археологическое изучение Спасского храма началось ещё в XVII в. и первым исследователем можно считать митрополита Петра Могилу, который провёл на территории ремонтно-реставрационные работы, в том числе строительные. С этого времени вплоть до XX в. исследования не проводились.

В 1909 г. Собор Киево-Печерской лавры изъявил желание произвести ремонт расположенного поблизости храма Спаса на Берестове. На место прибыл член Императорской археологической комиссии (далее — ИАК), академик архитектуры П. П. Покрышкин. Осмотрев здание, он пришёл к выводу, что церковь представляет собой уникальный образец памятника, облик которого на протяжении его исторической жизни радикально менялся. Эти исследования, продолжавшиеся девять дней, не могли быть закончены по недостатку средств, поэтому ни древнего плана церкви, ни устройства её фундаментов выяснить не удалось. Однако выяснилось, что от здания XII в. уцелел нартекс почти на полную высоту, с крещальной и лестничной башней, включенный в постройку XVII в. Нартекс, по убеждению Покрышкина, основанному на ряде находок на фасаде, не был первоначально оштукатурен.<sup>2</sup> Академик высказался о необходимости прове-

2 Доказательством тому служил открытый из-под штукатурки тимпанчик средней нишки на южном фасаде, рельефный крест на западном фасаде южного крыла, красиво выложенный из кирпичей, а также само изящество кладки и насечки на швах.



Илл. 1. Церковь Спаса на Берестове. Вид до реставрации. Фото П. П. Покрышкина. ЛОИА

сти работы инженерно-технического характера основательно исследовать памятник до начала ремонтных работ. Кроме этого, он предлагал освободить древнейшую часть церкви от штукатурки «ради научного исследования и ради красоты»<sup>3</sup>, а также раскрыть фрагменты первоначальной архитектуры церкви, причём в деталях продумал, как это сделать. Поскольку укреплять фундаменты дорого, Покрышкин планировал для начала провести починку цоколя и понаблюдать за результатом (со временем, правда, стало ясно, что фундамент все-таки придется укреплять). Иными словами, предполагалось осуществить фрагментарное раскрытие древнего памятника, внутри же этих фрагментов произвести не полное воссоздание текстуры, а нейтральное заполнение утрат<sup>4</sup>. Императорская археологическая комиссия одобрила программу П. П. Покрышкина.

Четырнадцатого октября 1910 г., в связи с началом работ, Комиссия обратилась в Военное министерство с просьбой обеспечить доступ к расположенным в районе крепостного вала развалинам купольных столбов и алтарных полукружий древнего храма и для этого удалить часть крепостного вала, который находился в ведении министерства<sup>5</sup>. Перед началом работ были сделаны фотоснимки церкви (см. илл. 1).

В ходе дальнейших археологических раскопок П. Покрышкин открыл и обследовал основания разрушенной части храма, что позволило полностью реконструировать его план. По сути, это первые археологические раскопки древнего ядра. Судя по характеру строительно-технических и композиционных приёмов, он отнёс строительство храма к первой четверти XII в., то есть ко времени правления Великого князя Киевского Владимира Мономаха, хотя продолжительное время церковь считалась постройкой времён правления в Киеве Великого князя Владимира Святославича (978–1015).

3 Церковь Спаса на Берестове // Известия Императорской Археологической комиссии. Прибавление к вып. 39 (Хроника и библиография. Вып. 19). СПб, 1911. С. 98–100.

4 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки истории архитектурной реставрации. М., 2002. С. 439.

5 Медведева М. В., Мусин А. Е. Императорская Археологическая комиссия: Реставрация и охрана памятников культуры // Императорская Археологическая комиссия (1859–1917). СПб., 2009. С. 1041–1043.

В 1911 г. в «Известиях ИАК» была опубликована статья из газеты «Киевлянин» за 11 сентября, в которой описывались проделанные реставрационные работы и открытия, сделанные исследователем. Корреспондент пишет, что работы начались с укрепления фундамента церкви. Для укладки нового фундамента вырыли вдоль стен глубокие рвы. Большой интерес вызвал способ укладки фундамента: в ров, предназначенный под фундамент, укладывались продольные деревянные лежни, между ними вбивались в лёсс толстые деревянные колья, основа забучивалась щебнем, цементом, извёсткой, а затем воздвигались фундамент и стены. Иногда, кроме продольных лежней, клались ещё и поперечные. В таких случаях они скреплялись толстыми железными гвоздями. Этот способ укладки фундамента, известный в Греции, надо полагать, к нашей почве не подошёл: дерево гнило и вызывало осадку сооружения, иногда очень неправильную. Этим архитектор П. Покрышкин преимущественно и объяснял образование трещин в церкви Спаса на Берестове и наклон всего здания в сторону северной стены.

Характерной оказалась также кладка стен. Кирпичи не клались ровно, по линии отвеса: обыкновенно один выступал, а другой отступал (техника западающих рядов). Кирпич использовался большой, тяжелый, с примесью кварца и мелких камешков. Известка прочная, тяжёлая, розового цвета, вероятно, от примеси толчёного кирпича. По характеру кладки было видно, какая часть принадлежит великокняжеской эпохе, а какая — позднему времени. От древнего сооружения, как и предполагалось при первом обследовании, осталась неприкосновенной средняя часть нынешней церкви с двумя приделами, которая составляла западную часть древнего храма (нартекс). От средней части его уцелел только фундамент, на котором митрополит Пётр Могила воздвиг алтарную часть нынешней церкви. Значительная же часть древнего фундамента — главная, восточная сторона храма — на момент публикации находилась ещё в земле, под высоким крепостным валом<sup>6</sup>.

Правый и левый приделы древнего храма, сохранившиеся почти в первоначальном виде, имели форму круглых башен. Наверху они оканчивались высокими сводами, остатки которых исследователи заметили с чердака церкви. При Петре Могиле эти своды заменили новыми, причём башни были несколько срезаны. Назначение южной башни выяснили, обнаружив следы винтовой лестницы, ведущей, вероятно, на хоры. Также нашли основание каменного столба, вокруг которого



Илл. 2. Северный компартимент  
в процессе и после раскрытия.  
Фото П. П. Покрышкина. ЛОИА

она извивалась. Также на чердаке храма, на старой великокняжеской стене, а также на обломках известки, найденной при раскопках, были найдены следы древних фресок<sup>7</sup>.

Таким образом, П. П. Покрышкин был прежде всего озадачен конструктивным укреплением здания, для чего, вопреки первоначальным предположениям, вычинивалась кладка фунда-

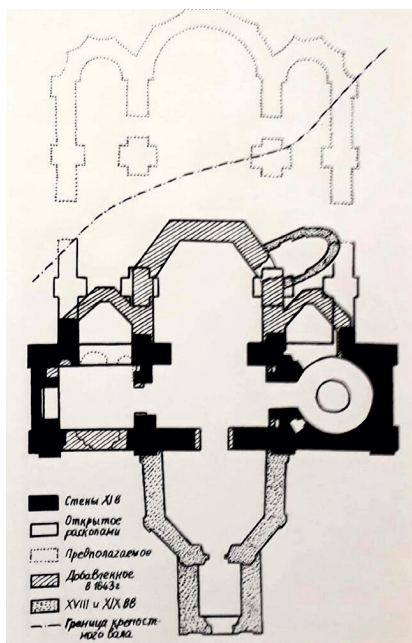
мента и цоколя. Вычинка делалась обычным кирпичом, затем подземная часть кладки и небольшая полоска цоколя штукатурились. Новая кладка выше цоколя на заключительном этапе работ была покрыта затиркой, подобранной в тон с основной кладкой. При ремонте цоколей были отняты контрфорсы у северного компартимента нартекса. (см. илл. 2).

Летом 1910 г. началось освобождение древних частей памятника от штукатурки. При этом открывались первоначальные оконные проемы, элементы орнаментации стен. Обнаружилась во всей полноте асимметрия декоративного убранства северного и южного фасадов древнего храма. Она сказалась не только в различной расстановке окон и разной высоте декоративных ниш: обнаружилось, что на северном фасаде есть выложенный из кирпича декоративный фриз, а на южном его нет. П. Покрышкин сохранил все эти особенности декора. Кроме работ на фасадах старого храма, реставратор открыл над апсидами рваную кладку в местах примыкания погибших частей памятника и сохранил здесь её неровность со следами примыкания сводов. Раскрытие стен было произведено до позднего карниза, оформлявшего переход к покрытиям XVII–XVIII вв. Этот штукатурный карниз был подправлен и побелён<sup>8</sup>. В результате раскрытые фрагменты фасадов, сохранившиеся с XII в., по цвету и фактуре резко отличались от остальной наружной поверхности, тем не менее облик отреставрированного храма получился довольно гармоничным.

На основании раскопок П. П. Покрышкина и исследований западной части храма стало ясно, что архитектурно древнее здание представляло

7 Церковь Спаса на Берестове. С. 98–100.

8 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки истории архитектурной реставрации. С. 439.



Илл. 3. Церковь Спаса на Берестове.  
План П. П. Покрышкина

ный план сооружения в 1913 г.<sup>9</sup> Он неоднократно переиздавался, пока в 1961 г. не вышел труд М. К. Каргера с уточнённым планом сооружения. В 1914 г. П. П. Покрышкин продолжал исследования и обнаружил вблизи северного и южного входов в храм остатки притворов (см. илл. 3).

После раскрытия древних частей на фасадах храма Пётр Петрович перенёс работы в интерьер, где исследовал бывший западный вход в церковь, который вёл теперь в трапезную. После снятия нерасписанной штукатурки обнаружили следы примыкавшей к стене арки с трёхлопастным завершением. Следы эти не представляли сплошной линии. Местами они прерывались поздними чинками, в одном же месте вроде бы разрывались первоначальной кладкой, несколько, впрочем, попорченной. Это место разрыва оказалось в точке, где должны были соединяться полуциркульная (центральная) и северная четвертная арки. Симметричная точка с юга попала под позднюю закладку (см. илл. 4).

Эти исследования остались неопубликованными (хотя многочисленные фото хранились в архиве ЛОИИМК), что привело к довольно острой

собой большой шестистолпный крестово-купольный храм размером 20 на 30 метров. Три его апсиды были гранёными снаружи, а их поверхность была расчленена небольшими полуколонками — тягами, плоскими лопатками, которые делили фасады. Широкий нартекс имел с левой стороны крещальню, а с правой — круглую внутри и четырехугольную снаружи башню. Особенностью нартекса было то, что башня и крещальня выступали развитыми ризолитами за южный и северный фасады, то есть они не стояли отдельно вблизи сооружения, как в Спасском соборе в Чернигове или Успенском соборе Печерского монастыря, а находились непосредственно в нартексе.

Именно таким опубликовал П. П. Покрышкин реконструктив-

9 Отчёт Императорской археологической комиссии за 1909–1910 гг. СПб., 1913. С. 184. Рис. 231.



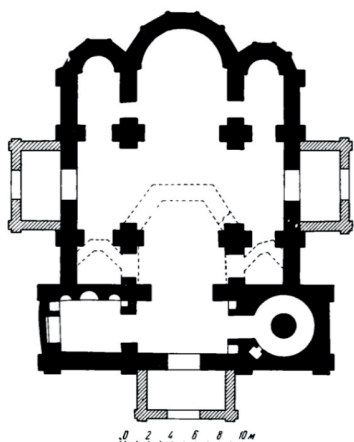
Илл. 4. Следы трёхлопастной арки  
на западной стене древнего храма

полемики в научной литературе о характере трёхлопастной арки, остатки которой сохранились на западном фасаде памятника. П. П. Покрышкин интерпретировал их как три разорванных участка кладки дугового очертания. На этих трёх участках он сохранил, а в местах поздних закладок воссоздал штрабы от примыкавшего свода. Всю остальную поверхность он залицевал плинфой с утопленными рядами, воссоздав поверхность в первоначальной технике. Таким образом, Пётр Петрович отказался от приёмов, применённых на фасадах, чинки не выделял, повреждения сохранил в полном объеме, выделил бесспорные по достоверности фрагменты, составившие симметричное трёхлопастное построение. Оно в качестве декоративного мотива венчает трёхчастную фресковую композицию входа, отреставрированную тогда же Г. И. Кириковым<sup>10</sup>. Стремление максимально сохранить и выявить особенности памятника сказалось в том, что реставратор оставил открытой дубовую перемышку, вложенную в стену над проёмом входа, а также торцы остатков поперечных дубовых балок (по две с каждой стороны, примерно под пятами центральной дуги трёхлопастной композиции). Дубовый брус был не полностью сохранён, но реставрирован<sup>11</sup>.

Сразу же после реставрации было высказано несколько предположений. Остатки притворов, обнаруженные П. П. Покрышкиным во время раскопок вблизи северного и южного входов в храм, наводили на мысль о существовании притвора и с запада. Так, М. И. Брунов считал, что это остатки от трёхлопастного перекрытия притвора, который располагался перед порталом западного фасада. К. В. Шероцкий и Д. В. Айналов писали, что церковь Спаса на Берестове имела три боковых притвора, что, по определению Д. В. Айналова, «делает из неё крестообразный купольный храм вроде открытого на анатолийском берегу вблизи Сурейя-Паша, происхождение которого можно отнести к провинциально-византийским церквям». Решительно против утверждения о том, что остатки трёхлопастной

10 *Щенков А. С.* Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки истории архитектурной реставрации. С. 439.

11 *Штендер Г. М.* Трёхлопастное покрытие церкви Спаса на Берестове // Памятники культуры. Новые открытия. Л., 1981. С. 536, 543.



Илл. 5. План-реконструкция церкви Спаса на Берестове. М. К Каргер. 1953 г.

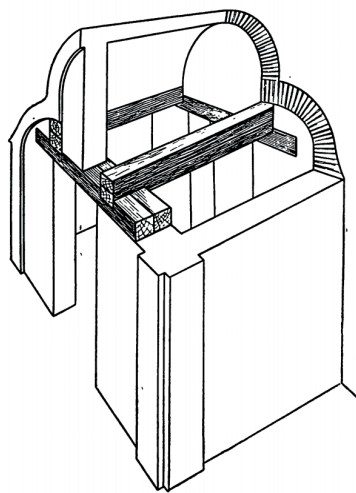
арки на самом деле являются перекрытием притвора, выступил И. М. Хозеров, который писал: «Это не что иное, как остатки кирпичного рельефа, который имел только декоративное значение». Он объяснял это тем, что дуги не соединяются со смежными полулунами и между ними значительное расстояние, площадь которого представляет собой ровную поверхность фасада. Кроме того, по мнению исследователя, подобной конструкции просто не могло существовать. Заметим, что И. М. Хозеров принял за ровные поверхности стен и за разрывы между арками те части стен, которые были отреставрированы П. П. Покрышкиным, что хорошо

заметно на фотографиях. Именно это впоследствии отмечал М. К. Каргер, который, исходя из фотографий П. П. Покрышкина, опубликовал реконструктивный план памятника с тремя притворами (см. илл. 5).

Возражая И. М. Хозерову, М. К. Каргер не считал возможным рассматривать остатки трёхлопастной арки как декоративный элемент западного фасада. Вместе с тем М. К. Каргер не брал на себя решение вопроса о возможности существования трёхлопастного свода, хотя уверенность в том, что такая конструкция в церкви Спаса на Берестове существовала, высказывали и другие исследователи. Действительно, представить себе такую конструкцию без внутренних дополнительных стен или столбов, остатков которых во время раскопок П. П. Покрышкина не было найдено, невозможно<sup>12</sup>.

В 1970 г. проводились реставрационные работы над фресковой росписью XVII в., которая сохранилась в нартексе церкви. Под ней, на западной стене, выявлены остатки интересной фресковой росписи XII в., что вызвало интерес к памятнику, а вместе с ним и к его реконструкции, в частности к формам и перекрытиям западного притвора. В связи с тем, что для открытия фресок XII в. необходимо было снять с западной стены нартекса живопись XVII в., появилась возможность исследовать конструкции перекрытия притвора. В результате была выявлена деревянная

12 Асеев Ю. С, Харламов В. О. Новые исследования церкви Спаса на Берестове // Археология Киева: Исследования и материалы. Киев, 1972. С. 84–90.



Илл. 6. Схема реконструкции притвора

Над западной стеной притвора брусья врезались в систему деревянных перемычек, которые не сохранились. Интересно, что для усиления конструкции, которая держала на себе верхнюю дугу трёхлопастного свода, положили не один, а два бруса друг над другом (см. илл. 6).

По предположениям Ю. С. Асеева и В. О. Харламова, южный и северный притворы имели такие же конструкции. Анализируя все сведения об архитектуре сооружения, его первоначальном виде, Асеев и Харламов представили его себе таким, как показано на илл. 7<sup>13</sup>.

В графической реконструкции церкви они воспроизводят на южной и северной частях нартекса башни куполов с крестами, предполагая, что с самого начала церковь была трехглавой.

А. И. Комеч, не отрицая возможности существования притвора, не соглашается с предлагаемыми его реконструкциями, в частности, потому, что они игнорируют видимый на фотографии до реставрации разрыв в дуговых очертаниях кладки.

Г. М. Штендер считал, что П. П. Покрышкин ошибся, сделав упомянутый выше разрыв трёхлопастной арки. Он также находил, что в любом случае методической ошибкой была залицовка этого ответственного места, хотя уже, например, А. С. Щенков старался объяснить, что это было неизбежно. А. С. Щенков пишет, что П. П. Покрышкин сохранил дореставрационные повреждения в полном объёме и поздние чинки не выделял,

перемычка центрального портала, которая представляла собой дубовый брус размерами 510 на 25 см. В XVII в. входное отверстие было уменьшено, поэтому деревянные конструкции и были замурованы. Первоначальные размеры отверстия 500 на 250 см. По краям бруса перемычки имеются прямоугольные врубки четвертей, в которых заметны остатки дубовых брусьев, уложенных перпендикулярно перемычке. Это, бесспорно, остатки от брёвен, которые своими вторыми концами опирались на западную стену притвора и были основой для «пяты» верхней дуги трёхлопастного свода над притвором.





Илл. 7. Реконструкция Ю. С. Асеевым и В. О. Харламовым внешнего вида храма по исследованиям 1989–1990 гг.

а всю остальную поверхность залицевал плинфой с утопленными рядами, воссоздав поверхность в первоначальной технике. Сделано это было в связи с тем, что стена расположена внутри действующего храма и должна сохранять цельность архитектурного оформления. Несмотря на это реставратор всё-таки сумел выделить бесспорные по достоверности фрагменты, составившие симметричное трёхлопастное построение<sup>14</sup>.

Таким образом, вопрос о том, что именно представляли собой остатки арки на древней фасадной западной

стене, видимо, ещё долго будет оставаться невыясненным, хотя от его решения зависит не только выявление доселе неизвестной древнерусской архитектурной конструкции, но и существенные различия в композиции сооружения.

Слева, где кладка в спорном месте в основном сохранилась, можно всё-таки проследить штрабу свода вплоть до торцовых дубовых балок, как это и утверждает Г. М. Штендер<sup>15</sup>. Она не слишком ясная, местами пересекается сплошной линией кладки стены. Её выявлению мешает и то, что дуга заканчивается внизу не вертикальными, как привычно глазу, а наклонными участками, подводящими к широко расставленным поперечным дубовым балкам. Эта наклонная линия вплотную стыкуется с левой четвертной дугой. Сбивающие картину участки сплошной горизонтальной кладки могли представлять собой, как считает А. С. Щенков, или специфический приём перевязки, или чинку XIII в. Он делает предположение о том, что притвор мог обрушиться уже тогда, при взятии Киева татарами. Немаловажно и замечание А. И. Комеча, что гипотеза о трёхлопастном покрытии основывается на предположении, что центральная часть этого свода опирается на дубовые балки, концы которых, как уже упоминалось раньше, найдены в кладке. Балки же эти слабы для предполагаемой нагрузки<sup>16</sup>. Как бы ни окончилась дискуссия, ясно лишь то, что необходимость придать входу

14 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки истории архитектурной реставрации. С. 439–440.

15 Штендер Г. М. Трёхлопастное покрытие церкви Спаса на Берестове. С. 537.

16 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 440.

законченность привела П. П. Покрышкина к использованию приёма, который осложнил разрешение возникшего вопроса.

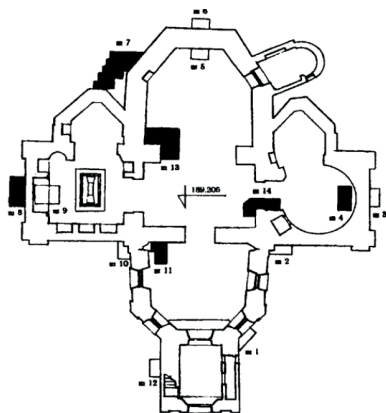
В извлечении из итогового рапорта П. П. Покрышкина в Императорскую археологическую комиссию от 12 сентября 1914 г., опубликованного в «Известиях ИАК», архитектор сжато характеризует проделанную работу и пишет: «Из ассигнованных Киево-Печерской лаврой 3000 рублей на раскопки древней церкви Спаса на Берестове нами истрачено около 1700 рублей. Открыты остатки фундаментов всей церкви за исключением некоторых частей, оставшихся не обнаруженными под земляными гребешками в северной трети всего плана. По случаю начала Первой мировой войны лавра потребовала остановить работы, поэтому остальные около 1300 рублей остались пока не использованы. Предстоит разобрать гребешки земли в северной трети плана и произвести раскопку восточнее открывшихся апсид, под остатками крепостного вала. Означенные остатки фундаментов нельзя оставить на зиму обнажёнными, потому что в таком случае они подвергнутся разрушению. Для защиты их от разрушения необходимо присыпать к ним землю, хотя бы до уровня верхов сохранившейся кладки. Из котлована, который будет и после сего достигать двух аршин глубины, нужно прорыть канаву по направлению к р. Днепр для отвода дождевых и снеговых вод. Для засыпи нужно брать землю из откосов крепостного вала, придавая им хотя бы ординарный уклон. Засыпь могут производить без специального наблюдения, но канаву придется рыть под особым наблюдением»<sup>17</sup>. В качестве наблюдателя Пётр Петрович рекомендовал С. П. Вельмина (сына настоятеля храма Спаса на Берестове, который принимал участие в раскопках с самого начала исследований и активно интересовался археологией). Напоследок были сделаны специальные канавки вокруг котлована для предупреждения затопления его водой, стекающей с крыш и с окружающей местности. Эти канавки П. П. Покрышкин рекомендовал «неослабно поддерживать в исправности»<sup>18</sup>.

На заседании реставрационного совета ИАК 30 октября 1914 г. было удовлетворено ходатайство П. П. Покрышкина и принято решение засыпать его раскопки у церкви Спаса на Берестове<sup>19</sup>.

17 Киев. Печерская Лавра, церковь Спаса на Берестове, XI–XII вв. (Приложение 37 к протоколам реставрационных заседаний Императорской Археологической комиссии) // Известия Императорской Археологической комиссии. Вып. 57 (Вопросы реставрации. Вып. 15). СПб., 1915. С. 118.

18 См.: Там же. С. 118.

19 Протоколы реставрационных заседаний Императорской Археологической комиссии (Заседание 30 октября) // Известия Императорской Археологической комиссии. Вып. 57 (Вопросы реставрации. Вып. 15). СПб., 1915. С. 53.



Илл. 8. Схема расположения шурфов.  
2020 г.

Общая площадь исследований вокруг собора составила приблизительно 450–500 м<sup>2</sup>. Поскольку П. П. Покрышкин не вёл полевого дневника, а полного отчёта написать не успел, документация об этих исследованиях дошла до наших дней только в виде архивных фотографий Археологической комиссии<sup>20</sup>.

В 1989–1990 гг. в связи с благоустройством территории вокруг церкви «Архитектурно-археологическая экспедиция» Института археологии Национальной академии наук Украины под руководством В. О. Харламова провела археологические раскопки.

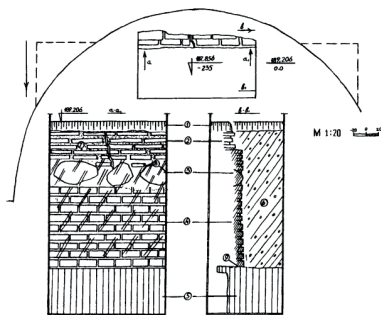
Они имели значительные масштабы (около 400 м<sup>2</sup>) и локализовались исключительно за пределами современного храма. При этом были определены и зафиксированы границы раскопок П. П. Покрышкина, произведён внешний и внутренний обмеры древнерусского ядра церкви. Согласно итоговому отчету, П. П. Покрышкин вначале выкапывал ров шириной от 1,3 до 1,6 м вдоль стен до пяти фундаментов. Затем проводились ремонтно-реставрационные работы на фундаменте древнерусского времени, потом ров был засыпан выброшенным ранее грунтом до верхнего обреза фундамента. И лишь затем штукатурилась стена, в нижней части которой образовался «карниз» из цементного раствора шириной 30–40 см, что фиксирует дневной уровень штукатурных работ начала XX в. Таким образом, исследователи подтвердили поэтапное проведение покрышкинских работ, связанных с ремонтом и реставрацией древнерусского фундамента и оштукатуриванием стен. Такая же ситуация прослеживалась вокруг всего храма<sup>21</sup>.

Новейшие исследовательские и реставрационные работы 2000-х гг., проведённые на Украине, позволили уточнить некоторые особенности проделанных в 1909–1914 гг. П. П. Покрышкиным работ<sup>22</sup>.

20 Мельник О. О. Кладбище церкви Спаса на Берестове XIV–XVIII ст. // Лаврский альманах. 2014. № 11. С. 139–153.

21 Харламов В. А., Гончар В. М. Отчет об археологических исследованиях церкви Спаса на Берестове XII–XIX вв., проведенных Архитектурно-археологической постоянно действующей экспедицией ИА АН УССР Киев, 1990. (КПЛ-А-НВФ-№ 385).

22 Балакин С. А. Новые исследования церкви Спаса на Берестове. Археологические открытия в Украине 2001–2002 гг. // Сборник науч. работ. Вып. 5. Киев, 2003. С. 51–52.



Илл. 9. Шурф 4. План (1) и профили южной (2) и западной (3) бровок. 2002 г.

В 2002 г. исследования церкви Спаса на Берестове (6 шурфов суммарной площадью 14 м<sup>2</sup>) были ориентированы на уточнение конструктивных особенностей и современного технического состояния фундаментов памятника. Из запланированных 14 шурфов (№ 1–14) выполнены были только шесть (№ 4, 7, 8, 11, 13, 14) (см. илл. 8).

Два из них находились снаружи храма (№ 7 и 8), остальные внутри.

В шурфах, которые полностью «вписались» в плоскость реставрационных траншей начала XX в., были выяснены технические параметры древнерусских фундаментов церкви и характер их реставрации, произведённой в это время.

Относительно древнерусского ядра во время исследований удалось выяснить, что на большинстве участков (за исключением шурфа № 7) фундаменты сооружения сохранились в относительно неплохом техническом состоянии. Фундаменты XII в. выполнены бутовым камнем на цементном растворе. Верхняя плоскость фундамента выровнена одним-двумя рядами плинфы размерами 35×30×4/4,5 см. Подошва древнерусских фундаментов обычно фиксировалась на отметке 187,7 м (уровень современного пола церкви равен 189,2 м). Общая мощность фундаментов XII в. составляла от 1,45 до 1,50 м. Цементное заполнение фундаментов отличается от кладочного раствора стен. Отдельного упоминания заслуживают остатки первоначальной кладки южной стены церкви, зафиксированные в шурфе №4 (см. илл. 9).

Здесь непосредственно под современным бетонным полом был обнаружен фрагмент кладки, выполненный в технике «утопающего ряда». В отличие от полуциркульной в плане, современной стены сооружения, упомянутый фрагмент располагается по прямой линии. Такая конфигурация свидетельствует о том, что по первоначальному плану южный ризалит церкви должен был быть прямоугольным, как и северный. Но в процессе строительства, уже после того, как стены были возведены на высоту до 0,9 м, этот замысел был изменён в направлении современной, круглой в плане, лестничной башни. Причём кладка стены на высоту до 0,65 м была вырублена, а остальные 0,25 м цокольной части стены, которая, очевидно, располагалась ниже уровня древнерусского пола, оставлена в первоначальном виде.

Приведённые наблюдения подтверждают выводы предыдущих исследователей о корректировке плана церкви в процессе её строительства. Они были сделаны после изучения конструктивных особенностей северного и южного притворов храма.

На всех участках, которые исследовались, фиксируются следы ремонтных работ 1909–1914 гг. Реставрация этого времени выполнялась жёлтым кирпичом (28×14×7 см) на цементном растворе. В зондажах под пятой фундамента было прослежено, что толщина кирпичного панциря составляла не менее 0,30 м. В направлении к верхней плоскости фундамента он постепенно уменьшался до тонкого слоя цементной штукатурки.

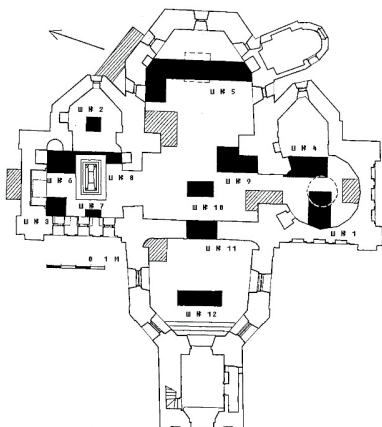
Таким же образом были отреставрированы и фундаменты позднейших пристроек памятника. Например, в шурфе №11, располагавшемся в месте смыкания западной стены древнерусского объёма церкви и северной стены притвора XVII–XVIII вв., удалось выяснить, что фундамент притвора также был обложен кирпичным панцирем, оштукатуренным снаружи цементным раствором «под рукавицу». Причём подошва фундаментов была утолщена на 0,15–0,20 м, благодаря чему последние получили несколько пирамидальный профиль. Пята фундамента притвора находилась на 1,95 м ниже уровня современного пола церкви и на 0,35 м ниже пяты фундаментов XI в.

В этом же шурфе, под подошвой фундаментов XII и XVII–XVIII вв., в месте их смыкания был расчищен каменный блок из жёлтого кирпича на цементном растворе. Толщина блока составляла около 0,30 м. Такие же конструктивные элементы фиксировались под подошвой фундамента и в шурфах №13 и №14. Очевидно, эти блоки служили опорными пятнами, которые обеспечивали инженерную устойчивость сооружения при ремонтных работах начала прошлого века<sup>23</sup>.

В 2003 г., в связи с заменой цементного пола на пол из плитнякового камня, в интерьере церкви Спаса были проведены очередные архитектурно-археологические исследования, программа которых заключалась, во-первых, в выполнении сплошной горизонтальной зачистки всей внутренней плоскости храма (около 150 м<sup>2</sup>) и, во-вторых, в устройстве 12 шурфов (около 50 м<sup>2</sup>), размещённых на наиболее интересных участках памятника (см. илл. 10).

В результате раскопок была уточнена характеристика конструктивных особенностей древнерусских фундаментов, установлена общая

23 Балакин С. А. Новые исследования церкви Спаса на Берестове. Археологические открытия в Украине 2001–2002 гг. С. 51–52.



Илл. 10. Схема расположения шурфов в 2003 г.

стратиграфическая ситуация, установлены объёмы и методика ремонтных работ 1909–1913 гг.

Ленточные фундаменты восточной стены нартекса XII в. составлены бутовым камнем на цементном растворе. Ширина фундаментов — 1,3 м, мощность — около 1,1 м. В конструктивном отношении фундаменты имеют чёткую трёхслойную структуру: деревянные лежни — слой бутовой заливки — бутовая кладка верхней части фундамента. Деревянные субструкции древнерусских фундаментов полностью замещены кирпичной реставрационной кладкой начала XX в.

Верхняя поверхность фундаментов выровнена плинфой, размерами 34–36×29×4–5 см.

Особое внимание в 2003 г. уделялось фиксации тех архитектурных элементов, которые удостоверяют факт корректировки первоначального плана храма в процессе его сооружения. Такие переработки (или дополнения) были зафиксированы на всех обследованных в 2003 г. участках достопримечательности как в плоскости среднего нефа, так и в плоскости обоих боковых алтарей. Кроме этого, в южном приделе обследован циркульный в плане фундамент лестницы на хоры древнерусского времени. Диаметр фундаментов — 2 м, мощность — 0,8 м.

Относительно ремонтных работ начала XX в. было выяснено, что в пределах центрального нефа они выполнялись траншеями-захватками, шириной 1,4–1,6 м, а в боковых приделах — путём полной расчистки этих объёмов на глубину подошвы фундаментов. В максимальной степени восстанавливалась только подошва фундаментов XII столетия, прежде всего полости от деревянных лежней. Кирпичный панцирь реставрационной кладки обычно охватывал лишь нижнюю часть фундамента; ремонт их средней части ограничивался цементным оштукатуриванием «под рукавицу». Верхний уровень фундаментов XII в. в период с 1909 по 1913 г. не реставрировался вообще.

Что касается восточных фундаментов, то в 1914 г. большая часть их начального объёма засыпана почвой, а выше дневной поверхности над ними возведена консервационная кладка из камней. В кладке



Илл. 11. Церковь Спаса на Берестове после реставрации 1909–1914 гг.

древнего фундамента зафиксированы пустоты, которые образовались после исчезновения деревянных лежней<sup>24, 25</sup>.

На время составления акта технического состояния от 23.02.2016 г. № 11 состояние памятника определено неудовлетворительным, а состояние живописи — аварийным. В 2017 г. начались новые исследования церкви для последующих реставрационных работ.

Рассмотрев и проанализировав берестовскую работу П. П. Покрышкина, мы можем увидеть ряд выработанных и применённых им на этом объекте методологических принципов и мер, позволивших значительно повысить степень научной достоверности при восстановлении памятников архи-

тектуры и существенно обогатить современную научную методологию реставрации. Среди них можно выделить:

- 1) принцип оценки, согласно которому архитектурный памятник рассматривается не просто как мемориальное сооружение, но как научный документ и исторический источник. Соответственно, основной целью, наряду с реставрационным вмешательством, становится исследование памятника, «прочтение» его как исторического документа;
- 2) принцип фрагментарного раскрытия (в отношении храма Спаса на Берестове Покрышкин высказывает мнение о нецелесообразности полного восстановления его первоначального вида, аргументируя это ценностью более поздних частей);
- 3) принцип проведения наименее возможного объёма работ исходит из стремления максимально выявить и сохранить художественные качества и исторически ценные особенности памятника;

24 Ивакин Г. Ю., Балакин С. А. Отчет о результатах археологических исследований церкви Спаса на Берестове в 2003 г. Киев, 2004. С. 12, 14, 19.

25 Чобитько А. М. Исследование церкви Спаса на Берестове в Киево-Печерской Лавре // Градостроительство и территориальное планирование: научно-технический сборник. 2016. Вып. 59. С. 473–475.

- 4) принцип максимального сохранения подлинности: использование системы приемов искусственного выделения вносимых в здание новых включений, конструктивных элементов и декоративных деталей, так называемой сигнации, чтобы ясно отличать от них древние, подлинные части;
- 5) метод современных научных архитектурных обмеров, в основе которого лежат выработанные П. П. Покрышкиным точные археологические обмеры;
- 6) метод реконструкции архитектурного облика памятника на основании изучения прилегающего культурного слоя и обнаруженных в нём упавших фасадных фрагментов.

По мнению Е. В. Михайловского, выполненная Покрышкиным реставрация храма Спаса на Берестове — это «...одна из наиболее образцовых реставраций, проведённых в начале XX в. по аналитическому (научному) или археологическому методу»<sup>26</sup>. Таким образом, благодаря академику П. П. Покрышкину научная методология реставрации шагнула далеко вперёд (см. илл. 11).

### Источники

*Ивакін Г. Ю., Балакін С. А.* Звіт про результати археологічних досліджень церкви Спаса на Берестові у 2003 р. Інститут археології НАН України. Київ, 2004 [*Ивакин Г. Ю. Балакин С. А.* Отчет о результатах археологических исследований церкви Спаса на Берестове в 2003 г. ИА НАН Украины. Киев, 2004].

Протоколы реставрационных заседаний Императорской Археологической комиссии (Заседание 30 октября) // Известия Императорской Археологической комиссии. Вып. 57 (Вопросы реставрации. Вып. 15). СПб., 1915. С. 3–76.

*Харламов В. А., Гончар В. М.* Отчет о археологических исследованиях церкви Спаса на Берестове XII–XIX вв., проведенных Архитектурно-Археологической постоянно действующей экспедицией ИА АН УССР. Киев, 1990. (КПЛ-А-НПФ-№ 385).

### Литература

*Асеев Ю. С., Харламов А.* Новые исследования церкви Спаса на Берестове // Археология Киева: Исследования и материалы. Киев: Науч. мнение, 1972. С. 84–90.

*Балакин С. А.* Новые исследования церкви Спаса на Берестове. Археологические открытия в Украине 2001–2002 гг. // Сборник научных работ. 2003. Вып. 5. Киев: ИА НАНУ. С. 51–52.

26 *Михайловский Е. В.* Реставрация памятников архитектуры. М., 1971. С. 137.



- Каргер М. К.* К истории киевского зодчества конца XI — начала XII в. Церковь Спаса на Берестове // Советская археология. 1953. Вып. XVII. С. 223–247.
- Киев. Печерская Лавра, церковь Спаса на Берестове, XI–XII вв. (Приложение 37 к протоколам реставрационных заседаний Императорской Археологической комиссии) // Известия императорской Археологической комиссии. Вып. 57 (Вопросы реставрации. Вып. 15). СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1915. С. 118–119.
- Медведева М. В., Мусин А. Е.* Императорская Археологическая комиссия Реставрация и охрана памятников культуры // Императорская Археологическая комиссия (1859–1917). СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. С. 926–1064.
- Мельник А. А.* Кладбище церкви Спаса на Берестове XIV–XVIII вв. // Лаврский альманах. Спецвыпуск 11. Церковь Спаса на Берестове. 2014. С. 139–153.
- Михайловский Е. В.* Реставрация памятников архитектуры. М.: Стройиздат, 1971.
- Отчет императорской Археологической комиссии по 1909–1910 гг. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1913.
- Церковь Спаса на Берестове // Известия императорской Археологической комиссии. Прибавление к вып. 39 (Хроника и библиография. Вып. 19). СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1911. С. 98–100.
- Чобитыко А. М.* Исследование церкви Спаса на Берестове в Киево-Печерской Лавре // Градостроительство и территориальное планирование: научно-технический сборник. Вып. 59. Киев: КНУБА, 2016. С. 464–477.
- Штендер Г. М.* Трехлопастное покрытие церкви Спаса на Берестове // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1980. Л.: Наука, 1981. С. 534–544.
- Щенков А. С.* Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки истории архитектурной реставрации. М.: Терра, 2002.

### **Architectural and Archaeological Research and Restoration of the Church of the Savior in Berestovo in 1909–1914 under the Leadership of P. P. Pokryshkin<sup>27</sup>**

**Anastasia Anatolyevna Nikitina**

Master of Theology

2-year postgraduate student of the Postgraduate School of the Moscow Theological Academy

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

anastasiya.anik@gmail.com

**For citation:** Nikitina, Anastasia A. "Architectural and Archaeological Research and Restoration of the Church of the Savior in Berestovo in 1909–1914 under the Leadership of P. P. Pokryshkin". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 231–251 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.013

27 Scientific adviser — Doctor of Architecture, I. N. Slyunkova.

**Abstract.** The article is devoted to the history of the study of the Kiev Church of the Savior in Berestovo. The beginning of the fundamental complex architectural and archaeological research of this temple was the work carried out by the outstanding scientist, the founder of the modern method of studying ancient Russian architecture, academician P. P. Pokryshkin during the overhaul and restoration of the church in 1909–1914. However, data on the excavations of P. P. Pokryshkin (diaries, reports, measurements) are absent, since the work was interrupted due to the outbreak of the First World War and all materials, with the exception of photographs, were lost. In this work, on the basis of all available data, including unpublished archival sources with which we got acquainted, a picture of architectural and archaeological research and repair and restoration work of the Church of the Savior in Berestovo in 1909–1914, carried out under the guidance of an employee of the Imperial Archaeological commission, academician of architecture P. P. Pokryshkin. A number of methodological principles and measures are given that were developed and applied by P. P. Pokryshkin at this monument, which made it possible to significantly increase the degree of scientific reliability of the restoration of the monument. As a result of the study, it is shown what role the restoration of this temple played in the formation of the modern initial principles of the scientific restoration of architectural monuments.

**Keywords:** Pyotr Petrovich Pokryshkin, Architect, Restorer, Monument, Cultural Heritage, Church Art, Old Russian Architecture, Church of the Savior in Berestovo, the Theory of Restoration.

## References

- Aseev Yu. S., Kharlamov A. (1972) “Novyye issledovaniya tserkvi Spasa na Berestove” [“New Researches of the Church of the Savior in Berestovo”], in *Arkheologiya Kiyeva: Issledovaniya i materialy* [Archeology of Kiev: Research and Materials]. Kiev: Scientific Opinion, pp. 84–90 (in Russian).
- Balakin S. A. (2003) “Novyye issledovaniya tserkvi Spasa na Berestove. Arkheologicheskiye otkrytiya v Ukraine 2001–2002 gg.” [“New Researches of the Church of the Savior in Berestovo. Archaeological Discoveries in Ukraine 2001–2002”], in *Collection of Scientific Works*, vol. 5. Kiev: Institute of Archaeology National Academy of Sciences of Ukraine, pp. 51–52 (in Russian).
- Chobitko A. M. (2016) “Issledovaniye tserkvi Spasa na Berestove v Kiyevno-Pecherskoy Lavre” [“Research of the Church of the Savior in Berestovo in the Kiev Caves”]. *Gradostroitel'stvo i territorial'noye planirovaniye: nauchno-tekhnicheskyy sbornik* [Urban Planning and Territorial Planning: Scientific and Technical Digest], vol. 59, pp. 464–477. Kiev: KNUBA (in Russian).
- Ivakin G. Yu., Balakin S. A. (2004) “Zvit pro rezul'taty arkheolohichnykh doslidzhen' tserkvi Spasa na Berestovi u 2003 r.” [“Report on the Results of Archaeological Researches of the Church of the Savior in Berestovo in 2003”]. Institute of Archaeology National Academy of Sciences of Ukraine. Kiev (in Ukrainian).
- Karger M. K. (1955) “K istorii kiyevskogo zodchestva kontsa XI — nachala XII v. Tserkov' Spasa na Berestove” [“To the History of Kiev Architecture of the Late XI — Early XII Century. Church of the Savior in Berestovo”]. *Sovetskaya arkheologiya* [Soviet archeology], vol. 17, pp. 223–247 (in Russian).
- Kharlamov V. A., Gonchar V. M. (1990) “Otchet o arkheologicheskikh issledovaniyakh tserkvi Spasa na Berestove XII–XIX vv., provedennykh Arkhitekturno-Arkheologicheskoy postoyanno

deystvuyushchey ekspeditsiyey IA AN USSR” [“Report on the Archaeological Research of the Church of the Savior in Berestovo XII–XIX Centuries, Conducted by the Architectural and Archaeological Permanent Expedition of the IA Academy of Sciences of the Ukrainian SSR”]. *KPL-A-NPF*-№ 385. Kiev (in Russian).

- Medvedeva M. V., Musin A. E. (2009) “Imperatorskaya Arkheologicheskaya komissiya Restavratsiya i okhrana pamyatnikov kul'tury” [“Imperial Archaeological Commission Restoration and Protection of Cultural Monuments”], in *Imperial Archaeological Commission (1859–1917)*. St. Petersburg: Dmitry Bulanin, pp. 926–1064 (in Russian).
- Melnik A. A. (2014) “Kladbishche tserkvi Spasa na Berestove XIV–XVIII vv.” [“Cemetery of the Church of the Savior in Berestovo XIV–XVIII Centuries”]. *Lavrskiy al'manakh [Lavra Almanac]*. Special issue 11. Church of the Savior in Berestovo, pp. 139–153 (in Russian).
- Mikhailovsky E. V. (1971) *Restavratsiya pamyatnikov arkhitektury [Restoration of Architectural Monuments]*. Moscow: Stroyizdat (in Russian).
- Schenkov A. S. (2002) *Pamyatniki arkhitektury v dorevolyutsionnoy Rossii. Ocherki istorii arkhitekturnoy restavratsii [Monuments of Architecture in Pre-Revolutionary Russia. Essays on the History of Architectural Restoration]*. Moscow: Terra (in Russian).
- Shtender G. M. (1981) “Trehlopastnoye pokrytiye tserkvi Spasa na Berestove” [“Three-Blade Covering of the Church of the Savior in Berestovo”], in *Pamyatniki kul'tury. Novyye otkrytiya. Yezhegodnik [Cultural Monuments. New Discoveries]*. Leningrad: The Science, pp. 536–544 (in Russian).

# «МЁРТВЫЕ ДУШИ» ГОГОЛЯ И «БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ» ДАНТЕ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ

Архимандрит Симеон (Томачинский)

кандидат филологических наук, кандидат богословия  
доцент кафедры филологии  
Московской духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад  
Троице-Сергиева лавра, Академия  
sym2tom@gmail.com

**Для цитирования:** *Симеон (Томачинский), архим.* «Мёртвые души» Гоголя и «Божественная комедия» Данте: точки соприкосновения // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 252–262. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.014

## Аннотация

УДК 82-091

Гоголь создавал центральное произведение своего творчества главным образом в Риме. К Италии писатель испытывал особенную любовь. Гоголь прекрасно владел итальянским языком, писал на нём письма, переводил с него и на него. При создании «Мёртвых душ», которые он назвал поэмой, Гоголь ориентировался, в том числе, на «Божественную комедию» Данте. Это проявилось в разных аспектах: в композиции произведения, в сюжете, в идейном содержании и мелких деталях. Гоголевская поэма по замыслу должна была состоять из трёх частей, условно соотносящихся с Адом, Чистилищем и Раем. В итоге завершённой оказалась лишь первая часть. В статье предложена новая гипотеза относительно генезиса фамилии главного героя «Мёртвых душ» — Чичикова. Гипотеза тесно увязана с итальянским контекстом жизни автора и также увязывает гоголевское произведение с «Божественной комедией».

**Ключевые слова:** Гоголь, «Мёртвые души», Данте, «Божественная комедия», композиция, Ад, Чистилище, Рай, Чичиков, Италия, итальянский язык, чичероне.

«**Р**усь! Русь! вижу тебя, из моего чудного, прекрасного далека тебя вижу: бедно, разбросанно и неприютно в тебе; не развеселят, не испугают взоров дерзкие дива природы, венчанные дерзкими дивами искусства, города с многооконными, высокими дворцами, вросшими в утёсы, картинные деревья и плющи, вросшие в дома, в шуме и в вечной пыли водопадов; не опрокинется назад голова посмотреть на гроззящиеся без конца над нею и в вышине каменные глыбы; не блеснут сквозь наброшенные одна на другую тёмные арки, опутанные виноградными сучьями, плющом и несметными миллионами диких роз, не блеснут сквозь них вдали вечные линии сияющих гор, несущихся в серебряные, ясные небеса»<sup>1</sup>, — так пишет Гоголь в «Мёртвых душах».

Гоголь создавал свою поэму главным образом в Италии, в Риме, где до сих пор на улице Систина обозначен дом, в котором автор «Мёртвых душ» прожил несколько лет. А если пройти по этой улице дальше и спуститься по Испанской лестнице, то можно найти и «Café greco» — излюбленное место Гоголя, о котором он многократно упоминает в письмах. Теперь здесь висит его портрет.

И все эти «дерзкие дива природы», все эти «дерзкие дива искусства», все эти «тёмные арки» и «вечные линии сияющих гор» — всё это оттуда, с Апеннинского полуострова. Из этого «прекрасного далёка» разглядывает Гоголь родную Русь и выводит образы собакевичей, плюшкиных и ноздрёвых...

Проблема «Гоголь и Данте» не нова, и по ней высказывалось немало отечественных культурологов и литературоведов. Собственно, она была поставлена сразу после выхода первого тома «Мёртвых душ». Подробный обзор мнений по этой теме представлен в замечательной работе Аркадия Хаимовича Гольденберга «“Гоголь и Данте” как современная научная проблема»<sup>2</sup>, которая избавляет нас от необходимости повторять этот анализ. В то же время Гольденберг констатирует, что указанная проблема, при большом количестве исследований, до конца не решена.

Гольденберг выделяет три основных направления в изучении темы «Гоголь и Данте».

1 Гоголь Н. В. Мертвые души // Полное собрание сочинений и писем в 17 т. Т. 5. М.; Киев, 2009. С. 213.

2 Гольденберг А. Х. «Гоголь и Данте» как современная научная проблема. URL: <http://domgogolya.ru/science/researches/1519>. Исследование вошло в монографию учёного: Гольденберг А. Х. Архетипы в поэтике Н. В. Гоголя. М., 2012.

Первое связано с композицией «Мёртвых душ» в сравнении с «Божественной комедией». Второе направление касается анализа «художественных структур, созданных Гоголем и Данте». Наконец, «третий круг работ объединяет повышенный исследовательский интерес к выявлению дантовских реминисценций у Гоголя, поиск прямых и смысловых текстуальных совпадений»<sup>3</sup>.

Вообще в пору создания «Мёртвых душ» Гоголь постоянно перечитывает Данте и упоминает его в своих письмах<sup>4</sup>. С особенной радостью он приветствует начало работы С. П. Шевырева над переводом дантовской поэмы.

Но каковы же исходные основания для сопоставления «Мёртвых душ» с «Божественной комедией»?

Во-первых, Гоголь назвал свои «Мёртвые души» поэмой, причём по замыслу писателя и по его собственноручному рисунку именно слово «поэма» особенно выделялось на обложке. Это могло бы показаться странным, ведь произведение написано прозой и сильно поэтичского в нём немного. Но если автор хотел подчеркнуть особенную связь с дантовской поэмой, то всё становится на свои места.

Во-вторых, «Мёртвые души» должны были, по замыслу автора, состоять из трёх томов<sup>5</sup>. Поскольку в первом томе содержится 11 глав, можно предположить, что всё произведение включало бы 33 главы. В «Божественной комедии» из 33 песен состоит каждая из трех частей поэмы (плюс в «Аде» есть ещё вступительная песнь), а число 3 является главным организующим началом. (Идея о 33 главах реализовалась у Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями», которые вместе с предисловием точно соответствуют этому требованию.)

В-третьих, само название гоголевской поэмы как бы отсылает к загробному миру, тем более что термин «мёртвые души» изобретён Гоголем. В письме к нему М. П. Погодин отмечает этот факт: «“Мёртвых душ” в русском языке нет. Есть души ревизские, прописные, убылые, прибылые...»<sup>6</sup>. Но Гоголь хотел подчеркнуть эсхатологическую направленность своего произведения и его связь с «Божественной комедией», где герой путешествует в посмертном пространстве.

По замыслу Гоголя, Чичиков должен был посетить в первом томе условный «Ад», во втором — условное «Чистилище», где встречаются более

3 Гольденберг А. Х. Архетипы в поэтике Н. В. Гоголя. С. 173–176.

4 Асоян А. А. Данте и русская литература. Свердловск, 1989. С. 65.

5 Виноградов И. А., Воропаев В. А. Комментарии // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем в 17 т. Т. 5. С. 518.

6 Погодин М. П. Письмо Н. В. Гоголю от 6/18 мая 1847 г. // Там же. Т. 14. С. 284.

добродетельные, но всё же грешные люди, в третьем — условный «Рай», в котором, по всей видимости, Гоголь хотел изобразить праведников.

В своих «Выбранных местах из переписки с друзьями», в главе «Четыре письма к разным лицам по поводу “Мёртвых душ”», Гоголь подчёркивает, что «для первой части поэмы требовались именно люди ничтожные». Он прямо говорит: «Не выставял я до сих пор читателю явлений утешительных и не избирал в мои герои добродетельных людей». И дальше делает намёк на продолжение: «Не спрашивай, зачем первая часть должна быть вся пошлость и зачем в ней все лица до единого должны быть пошлы: на это дадут тебе ответ другие томы...»<sup>7</sup>. В самой поэме, в конце первого тома, автор многозначительно обронил: «Две большие части впереди — это не безделица»<sup>8</sup>.

Итак, по замыслу автора, «Мёртвые души» предполагалось сделать из трёх томов, а герои должны были по ходу действия становиться всё лучше. В задачу данной статьи не входит анализ причин, по которым этот замысел не воплотился. Но очевидно, что композиция произведения строилась по аналогии с «Божественной комедией».

Об этом свидетельствуют и сохранившиеся фрагменты второго тома «Мёртвых душ». Вот как начинается второй том, по сохранившимся черновикам:

«На тысячу с лишком вёрст неслись, извиваясь, горные возвышения. Точно как бы исполинский вал какой-то бесконечной крепости, возвышались они над равнинами то желтоватым отломом, в виде стены, с промоинами и рытвинами, то зелёной кругловидной выпуклиной, покрытой, как мерлушками, молодым кустарником, подымавшимся от срубленных деревьев, то наконец тёмным лесом, ещё уцелевшим от топора»<sup>9</sup>. Итак, перед нами «горные возвышения».

Вторая кантика «Божественной комедии» Данте, как мы помним, посвящена Чистилищу — «второму царству», которое представляет собой гору.

И я второе царство воспую,  
Где души обретают очищенье  
И к вечному восходят бытию.  
(Чист. 1, 4–6)<sup>10</sup>

7 Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем в 17 т. Т. 6. С. 83.

8 Гоголь Н. В. Мертвые души // Там же. Т. 5. С. 238.

9 Гоголь Н. В. Мертвые души. Т. 2. Сохранившиеся главы (ранняя редакция) // Там же. С. 242.

10 Алигьери Д. Божественная комедия / пер. с итал. М. Лозинского. М., 1992. С. 179.

E canterò di quel secondo regno,  
 dove l'umano spirito si purga  
 e di salire al ciel divento degno.  
 (Purg. 1, 4–6)<sup>11</sup>.

Итак, начало второго тома «Мёртвых душ» как бы отсылает нас к Горе Чистилища.

Наибольшее количество образов «Божественной комедии», которые отразились в «Мёртвых душах», по мнению А. Х. Гольденберга, выявлено Е. А. Смирновой. В её монографии о поэме Гоголя (1987) «представлены и концептуальные философские переклички с Данте, и почти дословные текстуальные совпадения в пейзажах и портретах персонажей»<sup>12</sup>.

Но одна деталь осталась большей частью вне внимания исследователей. Речь идёт о фамилии главного героя — Чичиков, тогда как об имени Павел Иванович написано уже немало<sup>13</sup>. Трудно себе представить, что, наряду с «говорящими именами» Манилов, Собакевич, Коробочка и др., фамилия главного героя носит случайный характер.

У исследователей гоголевского творчества были разные предположения насчёт происхождения фамилии Чичиков. Так, Ремизов связывал его с турецким «чичек» — «цветок», объясняя: «Все мы Чичиковы — цветы земли»<sup>14</sup>.

Михаил Афанасьевич Булгаков в сатирической повести «Похождения Чичикова» связал имя главного героя с выражением «чичас», то есть «сейчас»<sup>15</sup>.

Современный исследователь София Синицкая в работе «Об именах у Гоголя» предложила ещё несколько гипотез касательно генезиса фамилии Чичиков. На карте Херсонской губернии, куда главный герой собирался отправить своих несуществующих крестьян, обнаруживается река Чичиклей. Также ученый предполагает, что в фамилии «отразилось распространенное в Тамбовской губернии слово “чичик” или “начичик”, что значит “франтовски”, “щегольски”, “модно”»<sup>16</sup>. Одновременно Синицкая отмечает, что у Гоголя в «Материалах для словаря русского

11 *Aligheri D.* Divina Commedia / introduzione di Italo Borzi; commento a cura di Giovanni Fallani e Silvio Zennaro. Roma, 2012. P. 234.

12 *Гольденберг А. Х.* Архетипы в поэтике Н. В. Гоголя. С. 176.

13 См. например: *Гольденберг А. Х.* Архетипы «апостола» и «антихриста» в поэтике «Мертвых душ» // Там же. С. 134–144.

14 *Ремизов А. М.* Огонь вещей. Сны и предсонье. Париж, 1954. С. 36.

15 *Булгаков М. А.* Похождения Чичикова // Дьяволиада. М., 1925. С. 157.

16 *Синицкая С. В.* Об именах у Гоголя // Русская литература. 1998. № 3. С. 272.



языка» присутствует слово «чечениться», то есть «делать тоненькие губки», а «чеченя» — это «женщина жеманная»<sup>17</sup>.

Есть и другие версии происхождения фамилии главного героя поэмы. Но никто из исследователей не связывал её с итальянским контекстом гоголевской жизни.

Прежде всего необходимо оценить, насколько Гоголь владел итальянским языком.

Можно вспомнить, что первым напечатанным произведением Гоголя стало стихотворение «Италия». Оно начинается так:

Италия — роскошная страна!  
По ней душа и стонет, и тоскует.  
Она вся рай, вся сладости полна.  
И в ней любовь роскошная веснует<sup>18</sup>.

Стихотворение написано в 1829 г. и принадлежит к ранним юношеским опытам Гоголя. Но любовь к Италии Гоголь сохранил на всю жизнь.

Так, уже в 1837 г. он пишет П. А. Плетневу: «Что за земля Италия!.. Всё прекрасно под этим небом; что ни развалина, то и картина; на человеке какой-то сверкающий колорит; строение, дерево, дело природы, дело искусства — всё, кажется, дышит и говорит под этим небом»<sup>19</sup>. В этом письме Гоголь выражает благодарность императору Николаю I за материальную помощь, благодаря которой писатель мог безбедно прожить в Италии ещё несколько лет.

В незаконченной повести «Рим» Гоголь также с восторгом говорит об Италии: «...и чуял он другим, высшим чутьем, что не умерла Италия, что слышится её неотразимое вечное владычество над миром, что вечно веет над нею её великий гений, уже в самом начале завязавший в груди её судьбу Европы, внесший крест в европейские темные леса, захвативший гражданским багром на дальнем краю их дикообразного человека, закипевший здесь впервые всемирной торговлей, хитрой политикой и сложностью гражданских пружин, вознесшийся потом всем блеском ума, венчавший чело своё святым венцом поэзии и, когда уже политическое влияние Италии стало исчезать, развернувшийся над миром торжественными дивами — искусствами, подарившими человеку неведомые наслаждения и божественные чувства, которые до толе не подымались из лона души его»<sup>20</sup>.

17 Синицкая С. В. Об именах у Гоголя // Русская литература. 1998. № 3. С. 272.

18 Гоголь Н. В. Италия // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем в 17 т. Т. 7. С. 9.

19 Гоголь Н. В. Письмо из Рима к редактору журнала «Современник» П. А. Плетневу // Там же. С. 525.

20 Гоголь Н. В. Рим // Там же. Т. 3. С. 198.

Гоголь хорошо знал итальянский язык. В повести «Рим» встречается множество итальянских выражений, как например *far allegria*, *maestro di casa*, *che bestia* и так далее. По словам одного исследователя, «есть свидетельства того, что он не переставал им заниматься с преподавателем в Париже вплоть до отъезда в Италию. Даже некоторые свои письма Гоголь писал по-итальянски»<sup>21</sup>.

Таково, например, письмо в адрес Марии Балабиной, отправленное из Рима весной 1838 г. Это письмо на нескольких страницах опубликовано в полном собрании сочинений и писем Гоголя<sup>22</sup>. Оно отличается изысканностью выражений, поэтичностью образов, игрой слов — и всё это на прекрасном итальянском языке.

Гоголь принимал участие и в популяризации итальянской культуры, в частности комедии Джованни Жиро «Дядька в затруднительном положении». Её перевод приписывался Гоголю, но это скорее его обработка, как он сам пишет актеру М. С. Щепкину: «Всю от начала до конца выправил, перемарал и переписал собственной рукою...»<sup>23</sup>.

О высоком уровне владения итальянским свидетельствует и выполненный Гоголем перевод с латинского языка на итальянский двенадцати «Увещательных глав» константинопольского диакона Агапита святому правоверному царю Юстиниану<sup>24</sup>.

В письме А. С. Данилевскому от 16 мая 1838 г. Гоголь, рекомендуя одного из своих приятелей, советует говорить с ним «на нашем втором родном языке, то есть по-италиански»<sup>25</sup>. Гоголь называет итальянский «нашим вторым родным языком»!

Итак, Гоголь хорошо знал итальянский язык, говорил на нём, писал и читал, занимался переводами с него и на него. В этой связи вполне можно предложить гипотезу, связанную с генезисом фамилии главного героя — Чичиков.

Для обозначения человека, который выступает нашим гидом, проводником, в русском языке часто используется имя Вергилий. «Будьте моим Вергилием», — это просьба провести человека в неизвестное место или незнакомое общество.

21 Простаков В. Гоголь в Риме // *Italica!* 2002. № 2 (26). С. 10.

22 Гоголь Н. В. Письмо М. П. Балабиной // *Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем* в 17 т. Т. 11. С. 133–136.

23 Гоголь Н. В. Письмо М. С. Щепкину // Там же. С. 312.

24 «Увещательные главы» диакона Агапита св. правоверному царю Юстиниану в итальянском переводе Н. В. Гоголя // Там же. Т. 9. С. 7–14.

25 Гоголь Н. В. Письмо А. С. Данилевскому // Там же. Т. 11. С. 158.

В «Мёртвых душах» также обыгрывается это значение имени Вергилий. Так, в главном святилище, где приносились жертвы Фемиде, — в палате по оформлению купчих крепостей, один из чиновников «прислужился нашим приятелям, как некогда Вергилий прислужился Данту...»<sup>26</sup>. У председателя «новый Вергилий почувствовал такое благоговение, что никак не осмелился занести туда ногу...»<sup>27</sup>.

В итальянском языке точным аналогом этого выражения выступает термин «чичероне» (*cicerone*), который переводится как «гид, проводник»<sup>28</sup>. Термин обязан своим происхождением имени Цицерон (*Cicero* [цицеро], по-латински, в итальянской огласовке — Чичероне), которое стало нарицательным. Антропоним Цицерон в результате апеллятивации дал название целому классу людей, профессиональному занятию. И это не адвокаты или спикеры парламента, как можно было ожидать. Выдающиеся ораторские способности Цицерона послужили основой для семантической деривации, в результате которой получили свое название — «чичероне» — гиды и проводники, для которых искусство владения словом является признаком профессионализма.

Надо сказать, что это слово использовалось и в русском языке. В «Толковом словаре иноязычных слов» 1998 г. «чичероне» помечено как устаревшее, с таким объяснением: «В Западной Европе, главным образом в Италии: гид, дающий объяснения туристам при осмотре достопримечательностей, музеев и т. п.»<sup>29</sup>.

Вместе с Чичиковым мы как бы объезжаем всю Россию, осматриваем её. А вместе с Россией — и различные характеры людей, её населяющих, их нравы, заботы и сердечные устремления. Мы проезжаем, если пользоваться дантовской терминологией, по разным кругам общества: от лакеев до губернаторов — и по разным человеческим порокам: от скупоности до лицемерия.

Чичиков становится нашим чичероне — проводником, который, подобно Вергилию, ведёт нас по всему многообразию жизни. Именно его тройка бороздит необъятные российские просторы в поисках ответа на вопрос: «Куда несешься ты?»

И. А. Есаулов также обращал внимание на полное название гоголевской поэмы — «*Похождения Чичикова, или Мёртвые души*», которое

26 Гоголь Н. В. Мертвые души // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем в 17 т. Т. 5. С. 139.

27 Там же.

28 Итальяно-русский словарь 55 тысяч слов / сост. Н. А. Скворцова, Б. Н. Майзель. М., 1972. С. 169.

29 Толковый словарь иноязычных слов. М., 1998. С. 790.

перекликается со странствием Данте по загробному миру. «Полный вариант названия поэмы сразу же актуализирует и её парафрастическую связь с “Божественной комедией”: не только потому, что она представляет собой в буквальном смысле странствие (“хождение”) по загробью, но и в первой же её строке задано движение: “Земную жизнь *пройдя* до половины”»<sup>30</sup>.

Однако если Вергилий мог сопровождать Данте лишь по Аду и Чистилищу, то чичероне-Чичиков теоретически должен был прокатиться по всем трём томам «Мёртвых душ». Тройка сломалась на половине дороги...

Тем не менее мне уже доводилось высказывать мысль о том, что все три тома «Мёртвых душ» все же были Гоголем написаны.

Первый том — это известный нам текст, законченный автором. Второй том, условное «Чистилище», — это «Выбранные места из переписки с друзьями», который многими исследователями оценивался как «лирико-философский эквивалент»<sup>31</sup> второго тома.

Третий том, *Paradiso*, условный «Рай», — это последняя книга Гоголя, его «Размышления о Божественной Литургии».

Так что замысел создать свою «Божественную комедию» на русском материале у Гоголя воплотился, хотя и не в том жанре, в котором предполагал автор. И Чичиков стал нашим чичероне лишь для первого тома «Мёртвых душ».

### Источники

*Aligheri D.* Divina Commedia / introduzione di Italo Borzi; commento a cura di Giovanni Fallani e Silvio Zennaro. Roma: Newton, 2012.

*Алигьери Д.* Божественная комедия / пер. с итал. М. Лозинского. М.: Интерпракс, 1992.

*Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем в 17 т. М.; Киев: МП РПЦ, 2009.

Итальяно-русский словарь 55 тысяч слов / сост. Н. А. Скворцова, Б. Н. Майзель. М.: Советская энциклопедия, 1972.

Толковый словарь иноязычных слов. М.: Русский язык, 1998.

30 *Есаулов И. А.* Родное и вселенское в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя: парафрастический контекст понимания // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 1. URL: [https://poetica.pro/files/redaktor\\_pdf/1582894223.pdf](https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1582894223.pdf).

31 *Воропаев В. А.* «Духом схимник сокрушенный...» М., 1994. С. 57.

## Литература

- Асоян А. А. Данте и русская литература. Свердловск: Уральский университет, 1989.
- Булгаков М. А. Похождения Чичикова // Дьяволиада. М.: Недра, 1925.
- Воропаев В. А. «Духом схимник сокрушенный...» М.: Московский рабочий, 1994.
- Гольденберг А. Х. «Гоголь и Данте» как современная научная проблема. [Электронный ресурс]. URL: <http://domgogolya.ru/science/researches/1519> (дата обращения 10.10.2020).
- Гольденберг А. Х. Архетипы в поэтике Н. В. Гоголя. М.: Флинта; Наука, 2012.
- Есаулов И. А. Родное и вселенское в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя: парафрастический контекст понимания // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 1. [Электронный ресурс]. URL: [https://poetica.pro/files/redaktor\\_pdf/1582894223.pdf](https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1582894223.pdf) (дата обращения 17.11.2020).
- Простаков В. Гоголь в Риме // Italica! 2002. № 2 (26). С. 10.
- Ремизов А. М. Огонь вещей. Сны и предсонье. Париж: Оплешник, 1954.
- Синицкая С. В. Об именах у Гоголя // Русская литература. 1998. № 3. С. 272–273.

## Gogol's 'Dead Souls' and Dante's 'Divine Comedy': Connections

### Archimandrite Symeon (Tomachinskiy)

Candidate of Philology, Candidate of Theology

Docent of the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

[sym2tom@gmail.com](mailto:sym2tom@gmail.com)

**For citation:** Symeon (Tomachinskiy), archimandrite. "Gogol's 'Dead Souls' and Dante's 'Divine Comedy': Connections". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 252–262 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.014

**Abstract.** Gogol' created «Dead Souls» mainly in Rome. The writer had a special love for Italy. Gogol was fluent in Italian, wrote letters in it, translated from it and into it. When creating «Dead Souls», which he called a poem, Gogol was guided, among other things, by Dante's «Divine Comedy». This manifested itself in various aspects: in the composition of the work, in the plot, in the ideological content and small details. Gogol's poem was supposed to consist of three parts, conventionally related to Hell, Purgatory and Paradise. As a result, only the first part was completed. The article proposes a new hypothesis regarding the genesis of the surname of the main character of «Dead Souls» – Chichikov. The hypothesis is closely linked with the Italian context of the author's life and links Gogol's work with the «Divine Comedy» as well.

**Keywords:** Gogol', «Dead Souls», Dante, «The Divine Comedy», Composition, Hell, Purgatory, Paradise, Chichikov, Italy, Italian language, Cicerone.

## References

- Asojan A. A. (1989) *Dante i russkaja literatura* [*Dante and Russian Literature*]. Sverdlovsk: Ural'skij universitet (in Russian).
- Bulgakov M. A. (1925) "Pohozhdenija Chichikova" ["The Adventures of Chichikov"], in *D'javoliada* [*Diaboliada*]. Moscow: Nedra (in Russian).
- Esaulov I. A. (2020) "Rodnoe i vselenskoe v 'Mertvyh dushah' N. V. Gogolja: parafrasticheskiy kontekst ponimaniya" ["Native and Universal in Gogol's 'Dead Souls': A Paraphrastic Context of Understanding"]. *Problemy istoricheskoy pojetiki*, vol. 18, no. 1, available at: [https://poetica.pro/files/redaktor\\_pdf/1582894223.pdf](https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1582894223.pdf) (17.11.2020) (in Russian).
- Fallani G., Zennaro S. (eds.) (2012) *Dante Aligheri. Divina Commedia*. Roma: Newton.
- Gogol' N. V. (2009) *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: v 17 t.* [*Complete Works and Letters: in 17 Vols.*] Moscow; Kiev: Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church (in Russian).
- Gol'denberg A. H. (2012) *Arhetipy v pojetike N. V. Gogolja* [*Archetypes in Gogol's Poetics*]. Moscow: Flinta; Nauka (in Russian).
- Gol'denberg A. H. (2020) "Gogol' i Dante" kak sovremennaja nauchnaja problema ["Gogol and Dante" as a Modern Scientific Problem], available at: <http://domgogolya.ru/science/researches/1519> (10.10.2020) (in Russian).
- Krysin L. P. (1998) *Tolkovyj slovar' inozazychnyh slov* [*Explanatory Dictionary of Foreign Words*]. Moscow: Russkij jazyk (in Russian).
- Lozinskij M. (trans.) (1992) *Dante Aligheri. Divina Commedia*. Moscow: Interpraks (in Russian).
- Prostakov V. (2002) "Gogol' v Rime" ["Gogol in Rome"]. *Italica*, no. 2 (26), pp. 10 (in Russian).
- Remizov A. M. (1954) *Ogon' veshhej. Sny i predson'e* [*Fire of Things. Dreams and Pre-Sleep*]. Paris: Oplëshnik (in Russian).
- Sinickaja S. V. (1998) "Ob imenah u Gogolja" ["About Names Used by Gogol"]. *Russkaja literatura*, no. 3, pp. 272–273 (in Russian).
- Skvorcova N. A., Majzel' B. N. (1972) *Ital'jano-russkij slovar', 55 tysjach slov* [*Italian-Russian Dictionary of 55 Thousand Words*]. Moscow: Sovetskaja enciklopedija (in Russian).
- Voropaev V. A. (1994) "Duhom shimnik sokrushennyj..." ["Schemamonk, Broken in Spirit..."] Moscow: Moskovskij rabochij (in Russian).

# РЕЛИГИОЗНЫЙ ПОДТЕКСТ ПОВЕСТИ И. С. ТУРГЕНЕВА «ПЕСНЬ ТОРЖЕСТВУЮЩЕЙ ЛЮБВИ»

Священник Димитрий Барицкий

кандидат богословия  
доцент кафедры филологии  
Московской духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад  
Троице-Сергиева лавра, Академия  
baricky1981@yandex.ru

**Для цитирования:** *Барицкий Д. С., священник. Религиозный подтекст повести И. С. Тургенева «Песнь торжествующей любви» // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 263–278. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.015*

## Аннотация

УДК 82.09 (2-664)

В настоящей статье автор предпринимает попытку выявить специфику религиозного подтекста повести И. С. Тургенева «Песнь торжествующей любви», обратившись к области её эмоционально-ценностной ориентации. Автор исходит из методологической установки, согласно которой эмоционально-ценностная ориентация мысли и творчества И. С. Тургенева представляет собой взаимодействие двух аксиологических иерархий. Их базовыми ценностями являются, с одной стороны, всеобщее, с другой — индивидуальное. В контексте мысли и творчества И. С. Тургенева эти начала воплощаются в образе природы и человеческой личности, которые находятся друг с другом в непримиримом конфликте. Типологически и генетически эти аксиологические доминанты восходят к двум религиозным парадигмам — пантеистической и теистической. Настроение тоски, которое является для творчества И. С. Тургенева характерной эмоциональной тональностью и объективируется в один из ведущих мотивов цикла «таинственных повестей», рассматривается как тот фокус, в котором сосредоточено отношение повествования к вышеобозначенным религиозным парадигмам. Анализ особенностей структуры, формирования и функционирования мотива тоски в повести «Песнь торжествующей любви» позволяет выявить особенности их взаимодействия и определить таким образом специфику религиозного подтекста произведения.

**Ключевые слова:** И. С. Тургенев, «таинственные повести», «Песнь торжествующей любви», вера, религия, тоска, уныние, пантеизм, теизм.

**В** последние годы религиозно-нравственный аспект творчества русских писателей всё чаще оказывается в поле внимания отечественных исследователей-филологов. Речь идёт не только о наследии классиков, которые находятся в сознательном диалоге с той или иной традицией религиозной веры (например, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, И. С. Шмелёв), но и о тех, кто делает это неосознанно.

В этом отношении большой интерес представляет творчество И. С. Тургенева. В последнее время исследователи всё чаще обращаются к религиозному подтексту его произведений, которые, по их словам, благодаря явным и скрытым аллюзиям на Священное Писание, а также на тексты духовной словесности, находятся как содержательно, так и формально в диалоге с христианской традицией.

И всё же не только христианское мироощущение формирует пространство религиозного в творчестве классика. В настоящей статье, обратившись к области эмоционально-ценностной ориентации его произведений, мы продемонстрируем, что их религиозный подтекст неоднороден, но представляет собой взаимодействие разнородных релевантных элементов.

Область эмоционально-ценностной ориентации художественного произведения включает в себя два ключевых компонента. В первую очередь, это эмоциональная оценка изображаемой действительности. По словам В. Е. Хализева, это «обладающие устойчивостью “сплавы” обобщений и эмоций, определённые типы освещения жизни»<sup>1</sup>, которые имеют статус мировоззренческих и рассматриваются Хализевым «в качестве “достояния” либо авторов, либо персонажей»<sup>2</sup>. В свою очередь, подобное отношение к изображённой действительности всегда формируется на основе определённой аксиологической системы, которая и определяет его вектор. По мнению Т. А. Касаткиной, эмоционально-ценностная ориентация формируется вокруг определённой ценностной иерархии, базовая ценность которой «определяет способ достижения бессмертия человеком, существующим (в своём культурном бытии) на основе данной эмоционально-ценностной ориентации. Эта ценность называется основанием ценностей данной ориентации»<sup>3</sup>.

Аксиологическая система, на которую опирается автор, живёт не только в сфере его сознательного. Она может быть связана с той

1 Хализев В. Е. Теория литературы. М., 2002. С. 85.

2 Там же. С. 86.

3 Касаткина Т. А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М., 1996. С. 12.



стороной его духовной жизни, которая им самим может вовсе не осознаваться и которая обусловлена внеличными факторами, такими как, например, духовный опыт нации, его ценностные ориентиры. В. Е. Хализев предлагает говорить в этом случае о рефлексивной и нерелексивной субъективности. Нерелексивная область, по его словам, — «это прежде всего те “аксиоматические” представления (включая верования), в мире которых живёт создатель произведения, будучи укоренён в определённой культурной традиции»<sup>4</sup>.

Иными словами, ценностная иерархия автора бывает неоднородна: те ценности, которые он декларирует, могут входить в столкновение с теми, которые сознательно им отрицаются. Причём порой именно последние могут занимать в художественном пространстве его произведения место аксиологической доминанты. В результате этого и отношение к действительности, и её эмоциональная оценка, воплощённая на страницах произведения, могут характеризоваться внутренней противоречивостью.

На наш взгляд, творчество И. С. Тургенева может представлять собой яркий пример такого взаимодействия ценностных иерархий: каждая из них имеет своё основание, то есть формируется вокруг базовой ценности, предлагающей свой «способ достижения бессмертия», каждая задаёт вектор эмоциональной оценки того или иного изображённого явления.

В художественном мире И. С. Тургенева в такой резкий антагонизм вступают человек, который стремится реализовать свой личностный потенциал, и природа, которая предлагает ему совершенно противоположную модель бытия. Иными словами, каждое из этих начал стремится утвердить определённую аксиологическую парадигму, предполагающую, в свою очередь, собственный «способ достижения бессмертия». Как типологически, так и генетически эти базовые ценности в контексте мысли и творчества И. С. Тургенева тесным образом связаны с двумя религиозными парадигмами: пантеистической и теистической.

Пантеистическая парадигма восходит корнями к вероучительной максиме, согласно которой Абсолют, с одной стороны, безличен, с другой — совершенно имманентен мирозданию, растворён в нём. В результате любой аспект живой и неживой природы рассматривается в качестве эманации божества. Можно говорить, что бог пантеизма — природа в единстве всех её проявлений. Личное бытие вторично. Сознание живых

4 Хализев В. Е. Теория литературы. М., 2002. С. 75.

сущестъ просыпается лишь на краткое время, чтобы опять, после смерти, слиться с безликим океаном бесконечности. История циклична, как и само мироздание, у которого нет ни начала ни конца. Ни о какой личной заинтересованности бога в человеке, которое могло бы выражаться в концепции Промысла, говорить не приходится. Ведь человеческое существо ничем не отличается от любого другого природного организма. Большую роль в формировании подобного аспекта мироощущения писателя сыграло его увлечение античностью и немецкой идеалистической философией. Неслучайно он определял некоторые особенности своей мысли как проявление «философско-пантеистического настроения духа»<sup>5</sup>. В рамках натурфилософии у И. С. Тургенева эта идея всеобщего находит воплощение в образе природы, а если учитывать, что для писателя характерно решать вопросы метафизического порядка прежде всего в социальной плоскости, — то в образе социума и рода как общественного целого. Чтобы достигнуть единства с ними, человек должен, по мысли И. С. Тургенева, преодолеть эгоистическую рефлексию собственного «я», отказаться от личного счастья, наложив на себя бремя долга.

Совсем иной идеал предлагает теистическая парадигма. Она, в противоположность пантеистической концепции, характеризуется учением о Боге как о личностном Абсолюте, который иноприроден (трансцендентен) всему Мирозданию. Тем не менее Он активно участвует в судьбе Своего творения, что выражается в учении о Промысле. Мир иерархичен и во главе всех его неживых и живых элементов стоит человек как существо личное, а следовательно, максимально приближенное к Абсолюту. Как образ Бога человек бессмертен, свободен, творчески активен. Помимо этого, теистическая концепция включает в себя идею векторной направленности и осмысленности исторического процесса. Теистическая парадигма лежит в основе так называемых авраамических религий, основные из которых — христианство, иудаизм, ислам. Наличие этой парадигмы в мысли и творчестве И. С. Тургенева можно объяснить тем, что он был воспитан в контексте действительности, культурный код которой во многом сформирован православным христианством. И хотя отношения с официальной религиозной традицией у него были довольно сложные, тот высокий нравственный идеал и те богословские максимы, которые она предлагает, безусловно, нашли определённый отклик в уме и сердце писателя. Именно под влиянием

5 Тургенев И. С. Письмо Полине Виардо. Понедельник, 1 мая 1848 (перевод с франц.) // Тургенев И. С. Письма. Т. 1. М., 1982. С. 392.

подобного мироощущения И. С. Тургенев уделяет такое пристальное внимание в своей мысли и творчестве началу личностному, индивидуальному, которое стремится преодолеть инерцию природы и таким образом реализовать свой духовный потенциал, достичь личного счастья, в пределе — личного бессмертия.

Те ценности, которые соответствуют двум вышеупомянутым религиозным парадигмам, получают в произведениях И. С. Тургенева определённую эмоциональную оценку, как позитивную, так и негативную. Ведущей эмоцией в этом контексте является настроение тоски. В разной степени оно присутствует в произведениях И. С. Тургенева и является точкой, в которой сосредоточено отношение повествования к альтернативным ценностным иерархиям и, соответственно, к их исходным религиозным парадигмам.

С наибольшей силой это становится заметно в произведениях цикла «таинственные повести». Именно здесь мы видим, как две равнозначные, однако противоположные друг другу ценностные иерархии вступают в конфликт между собой и вместе с тем получают соответствующие оценки благодаря тому, что в цикле присутствует настроение тоски.

Для того чтобы это продемонстрировать, обратимся к анализу мотива тоски в повести «Песнь торжествующей любви», а именно: выявим причины его формирования, а также определим особенности его функционирования с точки зрения духовно-нравственной проблематики произведения.

В повести «Песнь торжествующей любви», которая впервые была опубликована в «Вестнике Европы» за 1881 г., И. С. Тургенев осмысляет ключевой для его мысли и творчества конфликт между человеком и природой через призму темы любви. Любовь представлена как одна из таинственных природных сил, которой невозможно сопротивляться: чувства, которые порой вспыхивают между мужчиной и женщиной, фатально непреодолимы. Как основные образы повествования, так и его сюжет тесно связаны с настроением тоски.

Сюжет повести строится вокруг трёх молодых людей, двое из которых, Валерия и Фабий, муж и жена, а третий, Муций, — друг, посетивший супругов после долгих лет странствования. Именно образ Муция в повести представляет тёмные природные силы. Он носитель сумеречного, дионисийского начала, которое в творческом мире И. С. Тургенева зачастую ассоциируется с Востоком, страной загадок, тайн и мистики. Эти восточные черты мы видим уже в первой портретной характеристике героя: Муций «имел лицо смуглое, волосы чёрные, и в тёмно-карих его

глазах не было того весёлого блеска, на губах той приветливой улыбки, как у Фабия; его густые брови надвигались на узкие веки»<sup>6</sup>.

Неслучайно Муций, потерпев в молодости неудачу на любовном поприще в родной Ферраре, отправляется путешествовать именно на Восток. «Весь Восток был знаком Муцию: он проехал Персию, Аравию, где кони благороднее и красивее всех других живых существ, проник в самую глубь Индии, где род людской подобен величественным растениям, достиг границ Китая и Тибета, где живой бог по имени Далай-Лама, обитает на земле во образе безмолвного человека с узкими глазами»<sup>7</sup>.

После этого путешествия природное начало, которое едва проступало в его облике до этого, проявляет себя в нём в полную силу. Черты его лица приобретают спокойствие, созерцательность и словно мертвенное равнодушие. Его лицо «сосредоточенное, важное... не оживлялось даже тогда, когда он упоминал об опасностях, которым подвергался... И голос Муция стал глуше и ровнее; движения рук, всего тела утратили развязность, свойственную итальянскому племени»<sup>8</sup>.

Более того, Муций овладевает тайными знаниями, которые позволяют природной стихии в полноте действовать через него. Эти силы он демонстрирует Фабию и Валерии: сидит в воздухе с поджатыми ногами, чуть опираясь пальцами на бамбуковую трость. Это так поражает его друзей, что у них непроизвольно появляется мысль: «Уж не чернокнижник ли он?»<sup>9</sup> Во всём его облике чувствуется «нечто чуждое и небывалое», так что Валерия даже думает, «не принял ли он в Индии новой какой веры»<sup>10</sup>.

Муций виртуозно владеет музыкальным инструментом. Его игра на скрипке, обтянутой голубоватой змеиной кожей, потрясает Фабию и Валерию. Он исполняет супругам «песнь удовлетворённой любви», как он сам её называет. Мелодия льётся страстно, «красиво изгибаясь, как та змея, что покрывала своей кожей скрипичный верх»<sup>11</sup>, и словно вводит слушателей в состояние транса. Именно эта мелодия и та атмосфера, которую она создаёт, становится «лейтмотивом и символом произведения одновременно»<sup>12</sup>. Она будто живёт на страницах повести самостоятельно, извиваясь словно змея.

6 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 10. М., 1982. С. 47.

7 Там же. С. 52.

8 Там же. С. 52.

9 Там же.

10 Там же. С. 53.

11 Там же.

12 Лазарева К. В. Образ музыки в «Песни торжествующей любви» И. С. Тургенева // Спасский вестник. 2004. № 11. С. 101.

По словам Е. В. Скудняковой, мотив змеинового является «важным конструктивным элементом»<sup>13</sup> при создании образа Муция. Этот намёк на змеиное встретится в повести не раз. При помощи игры на музыкальном инструменте Муций заклинает змей; в ночь, когда он пытается в очередной раз приворожить Валерию, Фабию начинает казаться, что в их комнату «стало вливаться дуновение, подобно лёгкой пахучей струе... вот слышится назойливое, страстное шептание»<sup>14</sup>; во время обряда воскрешения Муция таинственный малаец использует чашки с зельем, вокруг каждой из которых свернулась небольшая змейка медного цвета<sup>15</sup>. В образной системе «таинственных повестей» змея нередко ассоциируется именно с таинственными силами природы. Помимо этого, как полагает Т. П. Вязовик, возникает устойчивая аллюзия на библейский эпизод искушения прародителей в раю<sup>16</sup>.

Мелодия, которая в произведении мыслится как воплощение непреодолимой силы любовного влечения, лишает Валерию всякой воли. Ночью, как лунатик, в бессознательном состоянии, она раз за разом стремится к Муцию. Чувства, которые между ними пробудила музыка, не имеют ничего общего с теми светлыми, высокими чувствами, которые способствуют раскрытию духовного потенциала человеческой личности. Это скорее тёмный морок, сила, которой невозможно сопротивляться и которая подавляет личное начало. Иными словами, это проявление тёмной равнодушной природной стихии. В результате в повести и возникает настроение тоски: человек — всего лишь безвольная марионетка, управляемая неведомыми силами.

Не случайно, когда Фабий и Валерия первый раз услышали мелодию, им стало «жутко на сердце»<sup>17</sup>. И дальше по ходу рассказа, когда говорится о действии чар Муция на персонажей, встречаются постоянные упоминания о тоскливом предчувствии, чувстве тревоги и даже ужаса. Так, когда Валерии первый раз снится сон, в которой Муций овладевает ею, она просыпается «стена от ужаса»<sup>18</sup>. Лицо Фабия при этом, хотя он спит, «печальнее мёртвого лица»<sup>19</sup>. Оба супруга чувствуют, как «что-то

13 Скуднякова Е. В. Фантастическая образность в поэтике повести И. С. Тургенева «Песнь торжествующей любви» // *Инновационная наука*. Уфа, 2016. № 5–3 (17). С. 111.

14 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви // *Тургенев И. С. Сочинения*. Т. 10. М., 1982. С. 60–61.

15 Там же. С. 64.

16 Там же. С. 322–323.

17 Там же. С. 53.

18 Там же. С. 54.

19 Там же.

тёмное нависло над их головами»<sup>20</sup>. Валерия ходит во сне под действием чар Муция «с выражением тайного ужаса на неподвижном лице»<sup>21</sup>.

Мотив тоски усиливается благодаря сравнению Муция с хищником. Его игра с Валерией представлена охотой ястреба на беззащитную жертву. Именно об этом идёт речь в стихотворении, которое он бормочет нараспев, «как бы в забытьи»<sup>22</sup>:

«Месяц стал как круглый щит.  
Как змея, река блестит...  
Друг проснулся, недруг спит —  
Ястреб курочку когтит...  
Помогай!»<sup>23</sup>

Силы, которыми владеет Муций, в пространстве произведения мыслятся как антихристианские. Об этом говорит католический священник, духовник Валерии. Он замечает, что «Муций и прежде, помнится, не совсем был твёрд в вере, а побывав такое долгое время в странах, не озарённых светом христианства, мог вынести оттуда заразу ложных учений, мог даже спознаться с тайнами магии»<sup>24</sup>. Да и само тяжёлое состояние Валерии он определяет как результат колдовства и «чар бесовских»<sup>25</sup>.

Это inferнальное начало воплощено в образе таинственного малайца, который повсюду сопровождает Муция. Малаец немой, лишён языка. По словам Муция, это та «великая жертва»<sup>26</sup>, которую он принёс, чтобы овладеть «великой силой»<sup>27</sup>. Это символическая деталь, ведь тот, кто познал закон природы, должен, по словам И. С. Тургенева, научиться молчать<sup>28</sup>. Именно таинственный малаец стоит за всем произошедшим. Мы видим, что сам Муций находится под влиянием его чар (хотя, в отличие от Валерии, и по своей воле). В ночь, когда Фабий разоблачает его, Муций действует точно, как Валерия: он идёт навстречу Фабии «как лунатик, тоже протянув руки вперёд и безжизненно раскрыв глаза... не замечая его, идёт, мерно выступая шаг за шагом — и неподвижное лицо его смеётся при свете

20 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 10. С. 57.

21 Там же. С. 58.

22 Там же. С. 59.

23 Там же.

24 Там же. С. 60.

25 Там же.

26 Там же. С. 57.

27 Там же. С. 57.

28 Тургенев И. С. Поездка в Полесье // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 5. М., 1980. С. 147

луны, как у малайца»<sup>29</sup>. Малаец же возвращает к жизни Муция, которого смертельно ранил Фабий, при помощи странного обряда. Оказавшись невольным свидетелем ритуала воскрешения, Фабию «представилось, что он присутствует на каких-то бесовских заклинаниях! Он тоже закричал и бросился бежать без оглядки домой, скорей домой, творя молитвы и крестясь»<sup>30</sup>. Очевидно, образ малайца типологически схож с образами Ефрема из «Поездки в Полесье», арапа из «Сна» и человека, который знал много языков, из «Истории лейтенанта Ергунова». Все они в той или иной степени являются персонификацией не просто безликих и равнодушных сил природы, но именно начала личного, которое противостоит христианскому Богу. Так подчёркивается степень ожесточения и ненависти со стороны природной стихии по отношению к человеку. Это также усиливает настроение тоски, которое присутствует в произведении.

На формирование этого мотива влияет и то, что под действие тёмных сил подпадает существо высокое и чистое. В образе Валерии мы замечаем черты, характерные для типа тургеневской девушки. «Она внушала чувство невольного удивления и столь же невольного, нежного уважения: так скромна была её осанка, так мало, казалось, сознавала она сама всю силу своих прелестей. Иные, правда, находили её несколько бледной; взгляд её глаз, почти всегда опущенных, выражал некоторую застенчивость и даже боязливость; её губы улыбались редко — и то слегка: голос её едва ли кто слышал... Несмотря на бледность лица, Валерия цвела здоровьем»<sup>31</sup>. Фабий, преуспевающий художник, подмечая эту неотмирность своей супруги, хочет изобразить её «с атрибутами святой Цецилии»<sup>32</sup>, христианской мученицы, которая считается в Католической церкви покровительницей девства и духовной музыки. Деталь примечательная. Ведь именно в искусстве, по мысли И. С. Тургенева, человек раскрывает свой духовный потенциал, на мгновение обретает личное бессмертие. В данном случае эта идея чистоты за счёт отсылки к образу католической святой, а также символики картины получает религиозное измерение<sup>33</sup>. В этом контексте можно говорить, что музыкальный талант, как он представлен в повести, амбивалентен по своей сути:

29 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 10. М., 1982. С. 61.

30 Там же. С. 65.

31 Там же. С. 48.

32 Там же. С. 56.

33 См.: Саламатова Е. А. «...Он пишет свои персонажи как художник и поэт» (Тургенев и префаэлиты: творческие параллели) // Спасский вестник. 2016. № 24. С. 113–126.

он может служить тёмной природной стихии (Фабий), а может помогать человеку преодолевать инерцию бездушной природы (Валерия).

Во время описываемых событий облик Валерии меняется под влиянием сил природы. Однажды Фабий находит её в далёком уголке сада, где «она сидела на скамье — а за ней, выделяясь из тёмной зелени кипариса, мраморный сатир, с искажённым злорадной усмешкой лицом, прикладывая к свирели свои заострённые губы»<sup>34</sup>. Сатир есть не что иное, как олицетворение природной стихии, «злорадно смеющейся над мнимым самоопределением личности»<sup>35</sup>. Таким образом, эта сцена в контексте произведения разрастается до символа власти над человеком тёмных природных сил, которым нельзя противостоять, но перед которыми необходимо просто смириться. Именно эти силы меняют человеческий облик с небесного на земной. Неслучайно сразу после этой сцены Фабий, всматриваясь в лицо супруги, не может найти в нём того, что делало бы его схожим с лицом святой Цецилии, а потому и не может продолжить писать её портрет.

И всё же, несмотря на эту тоскливую тональность, граничащую с унынием, мотив тоски в повести едва ощутимо имеет ещё один оттенок. У Валерия и Фабия не было детей. После произошедшего, «в первый раз после её брака, она почувствовала внутри себя трепет новой, зарождающейся жизни...»<sup>36</sup>. Это весьма интересное замечание, учитывая тот факт, что в первоначальном варианте повести Валерия и Муций должны были умереть<sup>37</sup>. Однако та любовь, которую возбудила в девушке волшебная музыка, стала для неё не только причиной тоски, ужаса и смерти, но и источником новой жизни. И сама мелодия, как мы видим из текста, вселяла в сердце не только ужас, но также, что важно, поражала своей красотой, «таким огнём, такой сияющей радостью»<sup>38</sup>.

34 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 10. М., 1982. С. 56.

35 Гершензон М. О. Мечта и мысль И. С. Тургенева. М., 1919. С. 108.

36 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 10. М., 1982. С. 66.

37 Все же Н. М. Шишихова допускает в своей статье интересную мысль: Муций возвращается из своих странствований мертвым, что, заметим, могло бы сблизить сюжет «Песни» с «Кларей Милич» (Шишихова Н. М. Своеобразие поэтики повести И. С. Тургенева «Песнь торжествующей любви» // Сборник материалов Международной научной конференции «Кросс-культурное пространство литературной и массовой коммуникации». Майкоп, 2018. С. 99.

38 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 10. М., 1982. С. 53.



То есть любовь выступает здесь не только в качестве начала деструктивного и разрушительного, но является той скрепой, которая соединяет между собой все существующее в единое целое. Перед нами не что иное, как наглядная иллюстрация важного природного закона, сформулированного однажды И. С. Тургеневым: «Она (Природа — Д. Б.) всё разъединяет, чтобы всё соединить... Её венец — любовь. Только через любовь можно к ней приблизиться»<sup>39</sup>. Иными словами, тяга Валерии к Муции — это возмущение естественного начала и всего того, что роднит человека с природой в его собственной душе.

Из многочисленных критиков, которые дали отзывы на повесть И. С. Тургенева при жизни писателя, этот «радостный» аспект естественного, природного, чувства, отмечает Л. Полонский. Смысл его рассуждений сводится к следующему: произведение свидетельствует о том, что «естественность безотчётного проявления чувства есть одна из самых несомненных закономерностей жизни. Человек всегда испытывает “возможность иного, вовсе не безмятежного, не “клятвенного”, но неотразимого, иногда преступного, ломающего жизнь счастья”»<sup>40</sup>. Неосознанная тяга к подобному счастью и воплощается в образе Валерии. В ней «проснулась “неудовлетворённая потребность её души” — любить не по привычке, а по велению чувства. С этим же связано противопоставление Муция и Фабио»<sup>41</sup>. Сам И. С. Тургенев на этот комментарий ответил Л. Полонскому, что из всех критиков именно он «попал в точку» и «сказал настоящее слово»<sup>42</sup>.

Таким образом, мы видим, что в повести природное, стихийно-чувственное, безличное противостоит сознательному, нравственному, личностному, религиозному. Однако однозначной оценки ни первого, ни второго начала писатель не даёт. Любовь в повести получает двойственную оценку. По словам А. Б. Муратова, такая неоднозначность в оценке входила в художественный замысел автора. С одной стороны, перед нами «любовь как рабство, наваждение, подчинение воли — и в то же время неизбежность стремления к любви; “песнь торжествующей любви” как ужас, страх, гибель — и как “трепет новой жизни”, — на всё это нельзя найти однозначных ответов, как не находят

39 Тургенев И. С. Записки ружейного охотника Оренбургской губернии // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 4. М., 1980. С. 116.

40 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви (Примечания) // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 10. М., 1982. (Страна. 1881. № 152. 24 декабря, с. 5–7).

41 Там же. С. 420.

42 Там же. С. 419.

их и герои повести. В произведении сознательно устранялась возможность какого-либо ответа или определённого суждения о происходящем. Тургенев стремился сохранить и даже подчеркнуть такую неясность»<sup>43</sup>.

Итак, настроение тоски связано непосредственно с образами повествования, участвует в развитии сюжета повести и является производным основного конфликта мысли и творчества И. С. Тургенева — противостояния природы и человека. В свою очередь, этот конфликт изображается через призму темы любви между мужчиной и женщиной. Любовь есть не что иное, как одна из природных сил, которой невозможно сопротивляться. Она действует на человека гипнотически, превращает его в безвольное существо, не способное осознавать свои поступки и делать свободный выбор, и таким образом подавляет личность. Как замечает по этому поводу М. Гершензон, «“Песнь торжествующей любви” раскрывает антиномию человеческого духа. Две силы борются за власть над волею человека: действующая в нём стихия и личное нравственное сознание... весь рассказ говорит о том, что стихия неизбежно берёт верх, личное начало обречено на поражение»<sup>44</sup>. Более того, эта сила не просто равнодушна к человеку, она враждебна к нему, что подчёркивается её отождествлением с началом демоническим. Герои ощущают действие этой силы в своей жизни, фатальную невозможность ей противостоять и переживают это вторжение как трагедию, подчинение ей — как нравственное преступление. В результате на страницах произведения и возникает мотив тоски. Это тоска по иному укладу жизни, в которой торжествует личное начало, она свидетельствует о теистической парадигме, которая лежит в основе повести.

Однако, с другой стороны, именно это непреодолимое чувство любви, приобщает человека к природному единству и мировой гармонии. Здесь, хоть и нет места для человеческого «я», господствует естественный круговорот вещей, который становится причиной не только смерти, но также источником новой жизни. Благодаря этому настроение тоски сочетается с настроением «сияющей радости»<sup>45</sup>. Таким образом, мы видим, что в повести «Песнь торжествующей любви» теистическая парадигма тесным образом соседствует и взаимодействует с пантеистической. А. Б. Муратов замечал, что это произведение стало «повестью

43 Муратов А. Б. Тургенев-новеллист (1870–1880-е годы). Л., 1985. Цит. по: URL: <http://i-s-turgenev.ru/books/item/f00/s00/z0000014/st000.shtml>.

44 Гершензон М. О. Мечта и мысль И. С. Тургенева. М., 1919. С. 108–109.

45 Тургенев И. С. Песнь торжествующей любви // Тургенев И. С. Сочинения. Т. 10. М., 1982. С. 53.

о высшем трагическом в жизни человека и одновременно произведением об идеальном начале жизни»<sup>46</sup>. А. Е. Р. Боровская конкретизирует данное противопоставление, указывая на античный код повести и отождествляя Фабию с аполлоническим, а Муция — с дионисийским началом. Именно в рамках пантеистической парадигмы античности они находятся в постоянном диалектическом взаимодействии<sup>47</sup>.

Итак, мы видим, что мотив тоски в повести «Песнь торжествующей любви» тесным образом связан с темой действия в судьбе человека таинственных сил природы, которые находят воплощение в любовном чувстве.

Любовь, подобно фатуму, — одно из проявлений тёмной природной силы, «Неведомого». Она, иррациональная и стихийная, насильно вторгается в жизнь человека, парализует его волю, превращает его в сомнамбулу и таким образом его обезличивает. Тесным образом любовь соседствует со смертью, которая вселяет ужас в сердца людей. В ситуации тотальной власти этих природных сил в мире, человек не в силах реализовать своё высокодуховное достоинство, связанное с личным бытием. Своё отношение к этому аспекту любовного чувства повествование передаёт посредством настроения тоски-уныния. На наш взгляд, это является признаком того, что их эмоционально-ценностная ориентация формируется под влиянием теистической парадигмы.

Однако эта эмоциональная оценка неоднородна. Настроение тоски-уныния тесным образом соседствует с настроением тоски-надежды, которое обогащается мотивами радостного предчувствия. Причиной его формирования является мысль о том, что любовь, как одна из природных сил, способствует причастности человека естественному круговороту вещей. Она не только источник смерти человеческого «я», но также причина зарождения новой жизни, то есть это та сила, благодаря которой жизнь совершает свой цикл, вовлекая человека в природное единство и мировую гармонию. Подобная эмоциональная оценка может свидетельствовать о том, что в основе произведения находится также пантеистическая парадигма.

Таким образом, анализ мотива тоски как ключевого компонента эмоционально-ценностной ориентации повести «Песнь торжествующей

46 *Муратов А. Б.* Тургенев-новеллист (1870–1880-е годы). Цит. по: URL: <http://i-s-turgenev.ru/books/item/f00/s00/z0000014/st000.shtml>.

47 *Боровская Е. Р.* Античный код «Песни торжествующей любви» И. С. Тургенева // Сборник материалов 20-й Всероссийская конференция «Мировая словесность для детей и о детях». Ярославль, 2016. С. 95–99.

любви» показал, что религиозный подтекст произведения формируется благодаря тесному взаимодействию двух религиозных парадигм, теистической и пантеистической.

### Библиография

- Боровская Е. Р.* Античный код «Песни торжествующей любви» И. С. Тургенева // Сборник материалов 20-й Всероссийской конференции «Мировая словесность для детей и о детях». Ярославль: ООО Агентство «Литера», 2016. С. 95–99.
- Вязовик Т. П.* Мотивный анализ художественного текста как форма его интерпретации (на материале повести И. С. Тургенева «Песнь торжествующей любви») // Печать и слово Санкт-Петербурга (Петербургские чтения — 2018). Сборник научных трудов. СПб.: Изд. ГУПТид, 2018. С. 322–323.
- Гершензон М. О.* Мечта и мысль И. С. Тургенева. М.: Товарищество «Книгоиздательство писателей в Москве», 1919.
- Касаткина Т. А.* Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М.: Наследие, 1996.
- Лазарева К. В.* Образ музыки в «Песни торжествующей любви» И. С. Тургенева // Спасский вестник. 2004. № 11. С. 99–104.
- Муратов А. Б.* Тургенев-новеллист (1870–1880-е годы). Л.: Изд. Ленинградского университета, 1985. [Электронный ресурс]. URL: <http://i-s-turgenev.ru/books/item/f00/s00/z0000014/st000.shtml> (дата обращения 20.10.2020).
- Саламатова Е. А.* «...Он пишет свои персонажи как художник и поэт» (Тургенев и префаэлиты: творческие параллели) // Спасский вестник. 2016. № 24. С. 113–126.
- Скуднякова Е. В.* Фантастическая образность в поэтике повести И. С. Тургенева «Песнь торжествующей любви» // Инновационная наука. Уфа, «Аэтерна», 2016. № 5–3 (17). С. 109–113.
- Топоров В. Н.* Станный Тургенев (четыре главы). М.: Изд. РГГУ, 1998.
- Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом). М.: Наука, 1978–2018.
- Хализев В. Е.* Теория литературы. М.: Высшая школа, 2002.
- Шишхова Н. М.* Своеобразие поэтики повести И. С. Тургенева «Песнь торжествующей любви» // Сборник материалов Международной научной конференции «Кросс-культурное пространство литературной и массовой коммуникации». Майкоп: Изд. АГУ, 2018. С. 95–101.

## Religious Implication of the I. S. Turgenev's Novel «The Song of Triumphant Love»

**Priest Dmitry Baritskiy**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

baricky1981@yandex.ru

**For citation:** Baritskiy, Dmitry S., priest. "Religious Implication of the I. S. Turgenev's Novel «The Song of Triumphant Love»". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 263–278 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.015

**Abstract.** In this article, the author attempts to identify the specifics of the religious implication of Turgenev's novel «The Song of Triumphant Love» by addressing the area of its emotional and value orientation. The author proceeds from the methodological approach according to which the emotional-value orientation of I. S. Turgenev's thought and work is the interaction of two axiological hierarchies. Their basic values are, on the one hand, universal and, on the other, individual. In the context of Turgenev's thought and creativity, these beginnings are embodied in the image of nature and human personality, which are in irreconcilable conflict with each other. Typologically and genetically, these axiological dominants date back to two religious' paradigms – pantheistic and theistic. The mood of longing, which is a characteristic emotional tone for Turgenev's work and is objectified in one of the leading motifs in the cycle of «mysterious novels», is seen as the focus of the narrative's relationship to the abovementioned religious paradigms. The analysis of the structure, formation and functioning of the longing motif in the novel «The Song of Triumphant Love» makes it possible to identify the peculiarities of their interaction and thus determine the specifics of the religious implication of the work.

**Keywords:** I. S. Turgenev, «Mysterious Stories», «The Song of Triumphant Love», Faith, Religion, Longing, Despair, Pantheism, Theism.

### References

- Borovskaya Ye. R. (2016) "Antichnyy kod 'Pesni torzhestvuyushchey lyubvi' I. S. Turgeneva" ["Antique Code of 'Songs of Triumphant Love' by I. S. Turgenev"] in *Collection of materials of the 20th All-Russian Conference «World Literature for Children and About Children»*. Yaroslavl: LLC Agency «Litera», pp. 95–99 (in Russian).
- Kasatkina T. A. (1996) *Kharakterologiya Dostoyevskogo. Tipologiya emotsional'no-tsennostnykh oriyentatsiy [The Characterology of Dostoevsky. Typology of Emotional and Value Orientations]*. Moscow: Heritage (in Russian).
- Khalizev V. Ye. (2002) *Teoriya literatury [The Theory of Literature]*. Moscow: Higher school (in Russian).
- Lazareva K. V. (2004) "Obraz muzyki v 'Pesni torzhestvuyushchey lyubvi' I. S. Turgeneva" ["The Image of Music in 'Songs of Triumphant Love' by I. S. Turgenev"]. *Spassky Bulletin*.

- Spasskoye-Lutovinovo: State Memorial and Natural Museum-Reserve of I. S. Turgenev «Spasskoye-Lutovinovo», no. 11, pp. 99–104 (in Russian).
- Salamatova Ye. A. (2016) «...On pishet svoi personazhi kak khudozhnik i poet» (Turgenev i pre-rafaelity: tvorcheskkiye paralleli) [“...He Writes his Characters as an Artist and a Poet” (Turgenev and the Pre-Raphaelites: Creative Parallels)]. *Spassky Bulletin*. Spasskoye-Lutovinovo: State Memorial and Natural Museum-Reserve I. S. Turgenev «Spasskoye-Lutovinovo», no. 24, pp. 113–126 (in Russian).
- Shishikhova N. M. (2018) “Svoyeobraziye poetiki povesti I. S. Turgeneva ‘Pesn’ torzhestvuyushchey lyubvi” [“The Peculiarity of the Poetics of the Novel ‘Song of Triumphant Love’ by I. Turgenev”] in *Collection of Materials of the International Scientific Conference «Cross-Cultural Space of Literary and Mass Communication»*. Maykop: Adyghe State Institute Publishing House, pp. 95–101 (in Russian).
- Skudnyakova Ye. V. (2016) “Fantasticheskaya obraznost’ v poetike povesti I. S. Turgeneva ‘Pesn’ torzhestvuyushchey lyubvi” [“Fantastic Imagery in the Poetics of I. S. Turgenev’s Novel ‘The Song of Triumphant Love’”]. *Innovative Science*. Ufa: «Aeterna», no. 5–3 (17), pp. 109–113 (in Russian).
- Toporov V. N. (1998) *Strannyy Turgenev (chetyre glavy)* [*Strange Turgenev (Four Chapters)*]. Moscow: Russian State University for the Humanities (in Russian).
- Vyazovik T. P. (2018) “Motivnyy analiz khudozhestvennogo teksta kak forma yego interpretatsii (na materiale povesti I. S. Turgeneva ‘Pesn’ torzhestvuyushchey lyubvi)” [“Motive Analysis of a Literary Text as a Form of its Interpretation (Based on the Novel of I. Turgenev ‘The Song of Triumphant Love’)”] in *Print and Word of St. Petersburg (St. Petersburg Readings — 2018)*. Collection of Scientific Papers. St. Petersburg: Publishing House of the St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design, pp. 322–323 (in Russian).

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

# МЕТОДЫ УСТАНОВЛЕНИЯ ХРОНОЛОГИИ ДИАЛОГОВ В CORPUS PLATONICUM

Роман Сергеевич Соловьёв

магистр филологии, магистр богословия  
преподаватель кафедры Филологии  
Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
solorom@gmail.com

**Для цитирования:** *Соловьёв Р. С.* Методы установления хронологии диалогов в Corpus Platonicum // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 279–295. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.016

## Аннотация

УДК 1(091)

В статье автор критически рассматривает методы установления хронологии диалогов платоновского корпуса. Описав античные методы организации корпуса (каноны Аристофана Византийского и Трасилла), автор показал, что принцип организации диалогов — сюжетно-смысловой, а не хронологический. Далее разбираются основные методы определения хронологии, а именно: анализ литературной формы, анализ философского содержания, внешние и внутренние свидетельства, данные стилометрического анализа. Указав на субъективность оценок литературных свойств диалогов, порочность подхода, исходящего из априорного представления о постепенном философском развитии Платона, недостаточность внешних и внутренних свидетельств, автор специально останавливается на стилометрическом методе, основанном на допущении, что на протяжении жизни язык и стиль Платона сознательно и бессознательно изменялся, что можно проследить на языковом материале диалогов. Проследив развитие метода и описав его результаты, автор приходит к выводу, что стилометрия не даёт никаких определенных данных для хронологии т. н. ранних диалогов. Наконец, автор анализирует выдвигавшиеся исследователями основания относить диалог Евтифрон к числу ранних и приходит к выводу о неосновательности такой оценки. Результаты подробного исследования места Евтифрона в Corpus Platonicum были опубликованы в предыдущих номерах Богословского вестника.

**Ключевые слова:** древнегреческая философия, Платон, хронология диалогов Платона, диалог «Евтифрон», стилометрический метод.

### Древнейшие известные подходы к систематизации диалогов

Платоновское творчество постигла счастливая судьба: вероятно, все его диалоги сохранились до наших дней. Диоген Лаэртский, который является важным источником по состоянию платоновского корпуса к концу первого века по Р. Х., сообщает, что диалоги Платона уже в III в. до Р. Х. были сгруппированы в т. н. трилогии Аристофаном Византийским, который классифицировал диалоги на основании темы, структуры, объема и стиля самих диалогов<sup>1</sup>. Однако то, что, исходя из принципов Аристофана, не могло быть включено в пять трилогий, располагалось беспорядочно и поодиночке. В I в. по Р. Х. Трасилл, платоник и личный астролог императора Тиберия, издал диалоги Платона, разделив их по тетралогиям<sup>2</sup>. Диоген Лаэртский сообщает, что Трасилл, распределяя 36 диалогов на девять подгрупп, руководствовался опытом самого Платона, который издавал их тетралогиями по примеру античных трагических поэтов<sup>3</sup>. Что касается первой тетралогии, в которую входят диалоги «Евтифрон», «Апология», «Критон», а также «Федон», можно согласиться с Альбином, платоником II в. по Р. Х.<sup>4</sup>, что выбор диалогов и их расположение определяются внутритекстовыми данными: действующими лицами и развитием событий, связанных со смертью Сократа. Так, в «Евтифроне» Сократ упоминает о своем предстоящем суде, в «Апологии» описан суд над Сократом, в «Критоне» беседа Сократа и Критона идет уже в темнице, а «Федон» изображает последнюю беседу Сократа с учениками и его смерть.

- 1 Так, у Аристофана «Евтифрон» входил в четвертую трилогию: после «Тезета» и перед «Апологией» (*Diogenes Laertius. Vitae philosophorum* III.62.5)
- 2 М. Теренций Варрон (I в. до Р. Х.), ссылаясь на одно место из «Федона» (*Varro. De lingua Latina*. VII.88), замечает, что он находится в четвертом свитке Платона, что вполне совпадает с тем местом, которое занимает «Федон» в первой тетралогии Трасилла. Это может указывать, что разделение на тетралогии было уже во времена Варрона, что является свидетельством против изобретения тетралогий Трасиллом.
- 3 *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum* III.56.6–12. Также о разделении на тетралогии упоминает платоник II в. Альбин в своем «Введении к диалогам Платона». Он сообщает, что такому разделению следовали Деркилид и Трасилл (*Albinus. Introductio in Platonem* 4.12–15).
- 4 *Ibid.* 4.5–12.



### Методы установления хронологии

Установленный Трасиллом канон не подвергался критическому рассмотрению вплоть до конца XVIII в. В XIX в. исследователи стали изучать диалоги абстрагируясь от их места в каноне Трасилла. Такой подход поставил под сомнение аутентичность примерно двадцати диалогов<sup>5</sup>. Что касается хронологии написания самих диалогов, то интерес к ее установлению берет начало все в том же XIX в. Для решения этой непростой проблемы исследователи прибегали к разным методологическим приемам<sup>6</sup>: 1) анализу литературной формы, 2) философского содержания, 3) внешним и внутренним свидетельствам, 4) данным стилометрического анализа.

Кратко изложим принципы каждого подхода.

#### Анализ формы

Представление о литературном развитии Платона — переход от юношеской неискусности, драматичности, диалогичности в ранних диалогах к монологизации и уменьшению роли собеседника до роли статиста в поздних — давало исследователям соблазн выдвигать предположения о времени написания диалогов. Однако субъективность такого подхода, оценивающего художественность, зрелость стиля и мастерство драматурга, приводила исследователей к диаметрально противоположным результатам в оценке хронологии<sup>7</sup>. Нельзя не заметить ремарки Платона

- 5 Список приведен у Гатри: *Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. IV Plato. The Man and his Dialogues: Early Period. Cambridge, 1975. P. 40.*
- 6 В той или иной степени, критерии хронологии у разных исследователей совпадают: Редер выделяет язык и стиль, технику диалога, внешние упоминания, философское содержание (*Raeder H. Platons philosophische Entwicklung. Leipzig, 1905. S. 30–87*), Риттер — древние свидетельства, упоминание современных событий и авторов, упоминание более ранних диалогов, разницу в содержании, разницу в форме и языке (*Ritter C. Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. I–II. München, 1910. Bd. I. S. 199–280*), классификация Гатри (*Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. P. 41–56*) приводится нами. Теоретически, исследователи не выделяют самые достоверные критерии, однако тот же Гатри сам оговаривается (*Ibid. P. 42*), что приводит их в порядке возрастания объективности.
- 7 К примеру, Тэйлор считал, что «Протагор» не может считаться ранним диалогом, поскольку он представляет собой законченный искусный шедевр, близкий «Федону», «Пиру» и «Государству», который был в состоянии написать не юноша, а зрелый драматург и стилист (*Taylor A. Plato, the Man and his Work. London, 1926. P. 20*). См. также: *Adam J., A. M. Platonis Protagoras with introduction, text, notes and appendices. Cambridge, 1893. P. XXXIV.*

в начале «Теэтета», вложенной в уста Евклида Мегарского (143с). Евклид говорит, что он записал разговор с Сократом в прямой драматической форме так, «как если бы он сам разговаривал с тем, кто был при этой беседе», опустив разъяснения «а я заметил», «на это он сказал» и проч. На основании этой ремарки некоторые заключают, что пересказанные диалоги должны были быть написанными раньше, чем «Теэтет»<sup>8</sup>.

### Анализ содержания

Вторым критерием в установлении хронологии выступает представление о постепенном философском развитии Платона, которое выражается в смене рассматриваемых тем (этика — логика — физика), отказе от некоторых идей или их пересмотре (теория идей, диалектика). В качестве примеров работы философского критерия приводят следующее:

- 1) в «Пармениде» оспаривается теория идей в том виде, в котором она была выдвинута в «Федоне» и «Государстве», что позволяет заключить, что он написан позже;
- 2) изменение отношения к материальному миру, а именно: в «Государстве» (529) и «Федре» (247с) встречаем побуждение воспринимать материальный мир как первую ступень на пути восприятия незримого бытия, которое выше неба, тогда как в «Тимее» (30а–b) мир описан как совершенное произведение благого демиурга;
- 3) также меняется метод: метод гипотез, описанный в «Федоне» и «Государстве», сменяется дизрезой, методом разделения на две части, представленным в «Федре» (265с–266b) и активно используемым в «Софисте» и «Политике».

Заметим, что сам жанр диалога не всегда позволяет уверенно соотносить мнение Платона с мнением действующих лиц диалогов. К примеру, если допустить, что идеи Платона выражает Сократ, то становится неясным, почему он так по-разному обращается с юными Хармидом и Лисидом, примерным учеником Теэтетом, софистом Протагором и самоуверенными Евтидемом и Дионисидором. Этот критерий субъективен: исследователи воспринимают диалоги как философские трактаты, написанные кабинетным ученым и выражающие определенное законченное философское целое. Ситуацию не улучшают добавление

8 Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. P. 44.

к философскому измерению диалогов рассмотрения места религии, мифа, поэзии и проч. Нельзя не согласиться с резко отрицательной оценкой этого критерия англичанином Фильдом<sup>9</sup>, который утверждает, что, поскольку диалоги не были написаны как связанное изложение философской системы, они не могут служить аргументом в пользу определенной хронологии, иначе мы попадаем в порочный круг: отталкиваясь от ничем не обоснованного порядка диалогов, выстраиваем философские построения, которые затем должны подтвердить саму хронологию написания. В 1865 г. Г. Грот в своем трехтомнике признавался, что потерял надежду на установление точной хронологии диалогов<sup>10</sup>.

### Внешние и внутренние свидетельства

Что касается внешних и внутренних свидетельств, то, к сожалению, мы обладаем очень ограниченным материалом. Приведем примеры имеющихся данных: в Leg. 638b упоминается покорение Сиракузами Локров, которое относят к 358 г. до Р. Х. Это вполне согласуется с поздним характером написания «Законов». Иногда встречаются и анахронизмы: так, в «Менексене» Сократ произносит речь, которой его якобы научила Аспазия; между тем диалог «Менексен» очевидным образом соотносится с Анталкидовым миром 386 г. до Р. Х., заключенным через 13 лет после казни Сократа. Также в «Пире» упомянута победа Спарты над Мантинейей (385 г. до Р. Х.), тогда как драматическая дата диалога — победа Агафона в 416 г. до Р. Х. Относительность внешних свидетельств хорошо видна на следующем примере: в «Теэтете» упоминается возвращение Теэтета из-под Коринфа, что сейчас принято отождествлять с коринфской битвой 369 г. до Р. Х., однако Целлер<sup>11</sup> относил это упоминание к Коринфской войне 394–387 гг. до Р. Х., поскольку, по его мнению, «Теэтет» должен был быть написанным раньше, чем «Федон» и «Государство». Из внутренних свидетельств об относительной хронологии диалогов обычно отмечают следующие: отсылка к «Теэтету» в начале «Софиста» (217c), отсылка к «Софисту» в «Политике» (284b),

9 Field G. Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth-century Life and Thought. London, 1930. P. 64.

10 Grote G. Plato and the Other Companions of Socrates: in 3 vol. London, <sup>2</sup>1867. Vol. I. P. 185–186, 278–279.

11 Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung / dargestellt von Dr. E. Zeller. 4. Aufl. T. 2, Abt. 1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. Leipzig, 1889. S. 353, n. 1.

пересказ тезисов «Государства» в качестве содержания «вчерашней беседы» в начале «Тимея» (17с–19а). «Критий» заявлен как продолжение «Тимея» (25е–27b). В «Теэтете» некоторые исследователи видят отсылку к «Пармениду» (183е) и «Софисту» (217с).

### Стилометрический анализ

Уже спустя два года после упомянутого исследования Грота был представлен новый подход к хронологии, который впоследствии стал самым влиятельным и фактически общепринятым методом установления хронологии — стилометрия, дальнейшее развитие и формализация литературной критики диалогов. Метод основан на допущении, что на протяжении жизни язык и стиль Платона сознательно и бессознательно изменялся, что можно проследить на языковом материале диалогов. Точкой отсчета для стилометрии выступают следующие свидетельства:

- 1) Аристотель утверждает, что «Законы» написаны после «Государства»<sup>12</sup>;
- 2) вероятная ссылка на «Софист» (217а) в «Политике» (257а, 258b), что может свидетельствовать о первичности «Софиста»;
- 3) упоминание «Крития» как продолжения «Тимея» (25е–27b);
- 4) возможные отсылки к «Государству» в «Тимее» (17b–19b), в «Софисте» (217с) — к «Пармениду» (217с) и «Теэтеу» (216а), а в «Теэтете» — к «Пармениду» (183е);
- 5) уже упоминавшееся нами место из «Теэтета» (143с), где Платон отказывается от формы пересказанного диалога.

Из-за роли, которую придают этому методу, остановимся на истории его развития подробнее<sup>13</sup>. В 1867 г. в своем издании «Софиста» и «Политика» этот метод впервые применил Льюис Кэмпбелл<sup>14</sup>. Отметив возросшее употребление терминов в «Тимее», «Критии» и «Законах», он посчитал по лексикону Аста количество необычных поэтических и технических терминов, встречающихся во всех 24-х, по его мнению,

- 12 *Aristoteles. Politica* II.6.1264b26–28. Диоген Лаэртский добавляет, что «Законы», переписанные после смерти Платона его учеником Филиппом Опунтским, были еще на восковых дощечках (*Diogenes Laertius. Vitae philosophorum* III.37.7–8).
- 13 Подробное описание истории развития стилометрии см. в книге: *Brandwood L. The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge, 1990, на основе которой мы и излагаем основные результаты стилометрии.
- 14 *Campbell L. The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford, 1867. P. XXV–XXX.

аутентичных диалогах. Полученное число он разделил на количество страниц каждого диалога и получил приблизительную частотность на странице, что дало ему возможность группировать диалоги по их лексической близости к трем последним сочинениям Платона<sup>15</sup>. Наибольшей частотностью характеризовались «Политик», «Федр» и «Софист». Свои наблюдения над лексикой диалогов он дополнил изучением ритма, порядка слов, структуры предложений, грамматических особенностей, что позволило ему прийти к выводу о временной близости «Софиста» и «Политика» «Тимею», «Критию» и «Законам».

В 1881 г. этот же метод применил В. Диттенбергер<sup>16</sup>. Во-первых, он исследовал употребление утвердительной частицы μήν в определенных сочетаниях: τί μήν, ἀλλὰ... μήν, γε μήν. В результате ему удалось выделить две группы диалогов по критерию наличия/отсутствия указанных частиц<sup>17</sup>. На основании того, что в «Лисиде» и «Пире»<sup>18</sup>, в отличие от прочих диалогов второй группы, не встречались все три частицы, Диттенбергер утверждал, что они самые ранние во второй группе. Группу с частицами Диттенберг разделил на две подгруппы по критерию частоты γε μήν, которое в «Государстве» встречается 4 раза, а в «Законах» — 24 раза, и, учитывая свидетельство Аристотеля о более позднем составлении Законов, он сгруппировал «Пир», «Лисида», «Федра» и «Теэтета» с «Государством», а «Парменида», «Филеба», «Софиста» и «Политика» — с «Законами». Далее он рассмотрел употребление синонимов ὄσπερ — καθάπερ, ἕως(περ) — μέχριτερ, а также сочетание τάχα ἴσως. Результаты, полученные им, подтвердили деление на подгруппы: в первой подгруппе употребляется ὄσπερ, ἕως(περ), тогда как во второй — καθάπερ, μέχριτερ и τάχα ἴσως. В результате Диттенбергу удалось показать более поздний, чем считалось ранее, характер как «Софиста» и «Политика», так и «Филеба», «Теэтета» и «Федра», считавшегося в античности одним из самых ранних диалогов.

15 Campbell L. The Sophistes and Politicus of Plato. P. XXXIII.

16 Dittenberger W. Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge // Hermes. 1881. № 16. S. 321–345.

17 Частицы отсутствовали в «Апологии», «Критоне», «Евтифроне», «Протагоре», «Хармиде», «Лакхете», «Гиппии Меньшем», «Евтидеме», «Меноне», «Горгии», «Кратиле», «Федоне»; присутствовали в «Пире», «Лисиде», «Федре», «Государстве», «Теэтете», «Пармениде», «Филебе», «Софисте», «Политике», «Тимее», «Критии», «Законах». Частотность см. в указанной кн. Брэнндвуда на с. 12.

18 В Plato. Symposium 193a усматривают аллюзию на разрушение спартанцами аркадской Мантиней в 385 г. до Р. Х., а поскольку город восстановлен Эпаминондом в 371 г. до Р. Х., некоторые помещают составление этого диалога в промежуток 385–371 гг. до Р. Х.

Метод Диттенберга применил М. Шанц<sup>19</sup>, исследовавший употребление трех парных синонимов τῷ ὄντι — ὄντως, ὡς ἀληθῶς — ἀληθείᾳ, τῇ ἀληθείᾳ — ἀληθείᾳ. В результате он разделил диалоги на три группы. В самой поздней, в которую входили «Филеб», «Политик», «Тимей» и «Законы», отсутствовали τῷ ὄντι и ὡς ἀληθῶς, в то же время ἀληθείᾳ присутствовало только в этой группе. Средняя группа, в которую включались «Кратил», «Евтидем», «Федр», «Теэтет», «Государство» и «Софист», отличалась от ранней группы наличием ὄντως.

Убежденный трудами Диттенберга и Шанца в необходимости отнесения к поздней хронологической группе «Софиста», «Политика», «Филеба», «Тимея», «Крития», «Законов», К. Риттер<sup>20</sup> изучил ответные реплики в диалогах Платона (всего 43 параметра). Отталкиваясь от наличия/отсутствия указанных формул, Риттер получил следующие результаты: «Законы» — 40, «Филеб» — 37, «Политик» — 37, «Софист» — 35, «Государство» — 28, «Теэтет» — 25, «Федр» — 21, «Парменид» — 17, «Послезаконие» — 12, «Кратил» — 8, «Лисид» — 8, «Федон» — 7, «Лакхет» — 5, «Евтидем» — 4, «Протагор» — 4, «Менексен» — 4, «Пир» — 3, «Хармид» — 3, «Горгий» — 3, «Гиппий Большой» — 3, «Ион» — 3, «Апология» — 2, «Менон» — 2, «Критий» — 2, «Евтифрон» — 1. Подтвердив изыскания предшественников, Риттер выделил группу средних диалогов: «Государство», «Теэтет», «Федр»<sup>21</sup>, «Тимей» и «Критий», которые фактически были повествованием, а не диалогом. Исключив ответные формулы, он исследовал указанные диалоги заново и пришел к выводу, что они принадлежат к поздней группе. Отличие первой книги Государства от остальных девяти позволило ему переместить ее в группу ранних диалогов. Что касается поздних диалогов, то самым ранним Риттер считал «Софиста», поскольку в нем еще встречались τῷ ὄντι и ὡς ἀληθῶς, которые отсутствовали в прочих диалогах группы. «Политик» он поместил до «Законов», «Филеба» соотнес с первой половиной «Законов», а «Тимея» и «Крития» — со второй половиной<sup>22</sup>. Касательно более ранних диалогов Риттер не решился делать определенные выводы, т. к. в ранней группе стиль был

19 Shanz M. Zur Entwicklung des platonischen Stils // Hermes. 1886. № 26. S. 439–459. Критику подхода Шанца см. в кн. Brandwood L. The Chronology of Plato's Dialogues. P. 38–40.

20 Ritter C. Untersuchungen über Platon: Die Echtheit und Chronologie der Platonischen Schriften. Stuttgart, 1888.

21 Риттер считал «Парменид» не принадлежащим Платону, поэтому он и не включил его в группу средних диалогов.

22 См. критику аргументов Риттера в: Brandwood L. The Chronology of Plato's Dialogues. P. 74–76.

примерно одинаковый, а в средней можно было лишь строить малообоснованные предположения.

Подытожить все предыдущие наблюдения попытался В. Лютославский<sup>23</sup>, который в отличие от предыдущих исследователей, ограничивавших подбор критериев «Законами», выделил 500 критериев из всех шести диалогов поздней группы — «Софиста», «Политика», «Филеба», «Тимея», «Крития». Каждому критерию он назначил от одного до четырех баллов соответственно их важности (субъективизм оценки стал одним из пунктов критики исследования). Подсчитав частоту появления и оценив ее по своей шкале важности, Лютославский расположил диалоги в порядке возрастания их близости к поздней группе (в самой группе — в порядке возрастания близости к «Законам»). В результате он пришел к выводу, что перед поздней группой следует поместить 2–10 книги «Государства», «Федр», «Теэтет» и «Парменид».

К. Барон в том же году исследовал частотность анастрофы  $\lambda\epsilon\rho\acute{\iota}$  и отметил ее большую частотность в т. н. поздних диалогах<sup>24</sup>.

В результате в XIX в. диалоги были разделены на три группы, однако порядок внутри трех групп установить так и не удалось.

В 1901 г. Г. Йанелль<sup>25</sup> исследовал частоту хиазма в диалогах. В результате он пришел к выводу о наличии двух периодов в творчестве Платона: в первом, в который входят все ранние и средние диалоги вплоть до «Федра», Платон не обращал внимания на хиазм, тогда как во втором, т. е. в «Законах», «Филебе», «Послезакониях», «Тимее», «Критии», «Софисте» и «Политике», намеренно избегал его. Впрочем, выводов о хронологии Йанелль не делал.

Новым словом стало исследование В. Калуши<sup>26</sup>, который в 1904 г. исследовал ритм клаузул (пять последних слогов). Рассмотрев ритм в «Законах» и выделив в результате пять наиболее частых и четыре наиболее редкие клаузулы, он сравнил его как с предположительно поздними «Софистом», «Политиком», «Филебом», «Тимеем» и «Критием», так и с «Протагором», «Критином» и «Апологией», которые он считал ранними. Было установлено, что в ранних диалогах Платон не избегал тех

23 *Lutoslawski W.* The Origin and Growth of Plato's Logic. London, 1897. Критика метода Лютославского: *Brandwood L.* The Chronology of Plato's Dialogues. P. 130–135.

24 *Baron C.* Contributions à la chronologie des dialogues de Platon // *Revue des études grecques.* 1897. № 10. P. 264–278.

25 *Janell G.* Quaestiones Platonicae // *Jahrbücher für classische Philologie.* 1901. Suppl. 26. P. 263–336.

26 *Kaluscha W.* Zur Chronologie der platonischen Dialoge // *Weiner Studien.* 1904. № 26. S. 190–204.

клаузул, которых избегал в поздних, тогда как из пяти наиболее частых клаузул в «Законах», в ранней группе встречались лишь две, как, впрочем, и в средней группе. В поздних же диалогах ритм был идентичен с «Законами». Отсюда Калуша заключил, что эти диалоги принадлежат к поздней группе. Кроме того, в соответствии с процентом ритмической близости к «Законам» он предположил следующий порядок написания: «Тимей», «Критий», «Софист», «Политик», «Филеб», «Законы».

Ганс фон Арним<sup>27</sup> в 1912 г. вернулся к изучению ответных реплик и попытался представить цельную картину, затрагивающую все диалоги<sup>28</sup>. Поскольку было невозможно сравнить все диалоги друг с другом, учитывая при этом все выдвигавшиеся ранее критерии, фон Арним остановился на ответных репликах. В результате он пришел к следующему порядку диалогов, распределенному по группам:

- 1) «Ион», «Протагор»,
- 2) «Лахет», «Государство» I, «Лисид», «Хармид», «Евтифрон»,
- 3) «Евтидем», «Горгий», «Менон», «Гиппий Меньший», «Кратил»,
- 4) «Критон», «Гиппий Большой», «Пир», «Федон»,
- 5) «Государство» II–X, «Теэтет», «Парменид», «Федр»,
- 6) «Софист», «Политик», «Филеб», «Законы».

Не останавливаясь подробно на работе Риттера, попытавшегося разделить диалоги ранней группы, основываясь лишь на пяти критериях<sup>29</sup>, перейдем сразу к работе А. Диаз Техера<sup>30</sup>. Если прежде исследователи были заняты внутренними критериями диалогов, испанский исследователь решил рассмотреть наличие элементов κοινῆ в диалогах. Собрав словарь неологизмов, ионизмов и поэтизмов, нехарактерных для аттического диалекта, Техера проследил их частотность в диалогах. В результате наибольшая частотность обнаружилась в «Тимее»

27 *Arnim H., von.* Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge // Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien: Philosophisch-Historische Klasse 169.1. 1912. S. 1–210.

28 Предыдущие исследователи сравнивали «Софиста» и «Политика» с «Филебом», «Тимеем» и «Законами», совсем не останавливаясь на возможной близости указанных диалогов к тому же «Пиру», «Федону» и «Критию».

29 *Ritter C.* Unterabteilungen innerhalb der zeitlich ersten Gruppe platonischer Schriften // *Hermes*. 1935. Bd. 70. № 1. S. 1–30. Среди критериев: μήν, ὡς + adj. superl., ἕτερος pro ἄλλος, взаимозаменяемость ὡπτερ и οἶον. Результаты разделения основаны на низкой частотности, что придаёт результатам гипотетический характер.

30 *Díaz Tejera A.* Ensayo de un método lingüístico para cronología di Platón // *Emerita*. 1961. № 29. P. 241–286.



и «Критии», за которыми шли «Политик», «Софист» и «Филеб». В средней группе, для которой было характерно меньшее употребление, были «Теэтет», «Федр», «Парменид», перед которыми он поместил раннюю среднюю группу: «Государство» II–X, «Федон», «Пир» и «Кратил». Однако результаты исследования были подвергнуты серьезной критике<sup>31</sup>.

В 1970 г. Дэвид Уишарт и Стивен Лич осуществили многофакторный анализ ритма платоновских диалогов<sup>32</sup>. Если Калуша исследовал пятитопные клаузулы, то они исследовали все предложения налагая друг на друга группы слогов: 1–5, 2–6, 3–7 и т. д.<sup>33</sup> в 33-х примерах из десяти диалогов. Их задачей было вычислить для каждой пары выборок сумму квадратов разностей в соответствующих процентах 32-х пятисложных ритмов или квадрат расстояния между двумя элементами для пары образцов (евклидово расстояние). Затем эти расстояния «кластеризуются» путем последовательного добавления выборок группе, расстояние от средней группы которой минимально. Такой кластерный анализ предполагает сходство, а не хронологию, поэтому Уишарт и Лич обратились к двум другим методам многомерного анализа: «основным компонентам» и «многомерному масштабированию». В результате исследователи пришли к следующей хронологии: «Федр», «Пир», «Государство», «Тимей», «Софист», «Критий», «VII Письмо», «Политик», «Филеб» и «Законы», что вполне согласовывалось с предшествующими данными.

Последним следует упомянуть Леджера<sup>34</sup>, который предпринял компьютерный анализ появления в словах определенных букв, в зависимости от места их появления: в любом месте слова, в конце или же на предпоследнем слоге. Выделив 37 переменных, Леджер применил кластерный и дискриминантный анализ для обнаружения однородности сочинений одного автора и значительных расхождений между произведениями разных авторов. Этот метод подтвердил аутентичность «Алкивиада I», «Феага», «VII письма», «Гиппия Большого», «Послезакония», с меньшей вероятностью — «Алкивиада II» и «Гиппия Меньшего». Далее Леджер применил канонический корреляционный анализ, что позволило ему выделить позднюю группу, состоящую

31 См.: *Brandwood L. The Chronology of Plato's Dialogues. P. 233–234.*

32 *Wishart D., Leach S. A Multivariate Analysis of Platonic Prose Rhythm // Computer Studies in the Humanities and Verbal Behaviour. 1970. № 3. P. 90–99.*

33 *Ibid. P. 90.*

34 *Ledger G. Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style. Oxford, 1989.* Хороший разбор метода, применяемого Леджером, см. в книге: *Nails D. Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy. Dordrecht, 1995. P. 97–114.*

из «Филеба», «Клитофона», «Писем» III, VII и VIII, «Софиста», «Политика», «Законов», «Послезакония», «Тимея» и «Крития», написанных в промежутке 355–347 гг. до Р. Х. Затем шли «Федр» и «Менексен». В среднюю группу, написанную между 380–366 гг., включались «Евтидем», «Пир», «Кратил», «Государство», «Парменид», «Теэтет», «Письмо XIII». В промежутке 387–380 гг. были написаны «Горгий», «Менексен», «Менон», «Хармид», «Апология», «Федон», «Лахет», «Протагор», а самыми ранними были «Лисид», «Евтифрон», «Минос», «Ион», «Гиппий Большой», «Алкивиад I», «Феаг» и «Критон», причем «Лисид» они относили к 400 г. до Р. Х., основываясь на анекдоте Диогена Лаэртского (II.35).

Как видим, стилметрия не даёт никаких определенных данных для хронологии т. н. ранних диалогов, в число которых большинство исследователей включают «Евтифрона». В каноне, установленном Трасиллом, «Евтифрон» помещен первым исключительно из сюжетных соображений.

### Датировка диалога Евтифрон

Одним из оснований относить «Евтифрон» к числу ранних диалогов является представление о периоде в творчестве Платона, который принято называть сократическим, а диалоги, предположительно написанные в ранний период, — сократическими. Это допущение, в свою очередь, основано на двух наблюдениях и свидетельстве Аристотеля:

- 1) Некоторые диалоги содержат представления и идеи, которые не могут принадлежать историческому Сократу, а должны быть разработаны позднее Платоном.
- 2) Роль Сократа заметно уменьшается в т. н. поздних диалогах, написанных после «Государства».
- 3) Свидетельство Аристотеля в «Метафизике», что философия Платона основана на смешении пифагореизма, учения Гераклита и Сократа<sup>35</sup>, что, впрочем, мало что может дать для хронологии диалогов.

В XIX в. было распространено представление, что т. н. ранние диалоги Платона дают нам правдивое с точки зрения истории изображение Сократа<sup>36</sup>. Однако тематическая близость к «Апологии», не может быть

35 *Aristoteles. Metaphysica A. 987a29* и далее.

36 Подборку мнений ученых позапрошлого века см. в: *Raeder H. Platons philosophische Entwicklung. S. 88–92.*

непреложным свидетельством раннего написания. В противном случае следовало бы признать ранний характер «Федона», «Пира» и «Гиппия Большого», сообщающих множество деталей о Сократе. Особенно мнение об отдельном этапе «юношеских» сократических диалогов было поколеблено, когда стали находить мысли, характерные для «взрослого» Платона в диалогах, считавшихся ранними<sup>37</sup>.

Данные стилометрии, как мы видели, имеют малую актуальность для т. н. ранних диалогов, в том числе для «Евтифрона». Внутренние характеристики диалога, сочетающие как ранние, так и поздние свойства, в числе которых разработанная терминология<sup>38</sup> и методология, привели некоторых исследователей к различным предположениям: позднее написание диалога<sup>39</sup>, наличие интерполяций<sup>40</sup>, ревизия<sup>41</sup>, подложность диалога<sup>42</sup>.

Х. Теслефф выдвинул предположение, что этот диалог написан не самим Платоном, а его учеником в манере Платона<sup>43</sup>, что выдаёт некоторая искусственность композиции и множество аллюзий на самого Платона<sup>44</sup>. Ю. А. Шичалин утверждает, что Евтифрон отражает поздний этап развития Академии с ее дискуссиями, правила которой сформулировал Аристотель в «Топике» и «Софистических опровержениях»<sup>45</sup>. Кроме того, этот диалог связан с работой над «Законами», когда Платон уже отказался от написания рамочных диалогов. К этому периоду принадлежат также «Алкивиад I», «Критон» и «Минос»<sup>46</sup>.

- 37 Ср. мнение Кана, по которому нельзя выделять отдельные сократические диалоги за исключением «Апологии», а также «Иона» и «Гиппия меньшего», которые нельзя считать ранними (*Kahn Ch. Plato and the Unity of the Virtues // Phronesis. 1976. Suppl. Vol. 2. P. 21*).
- 38 Термины, встречающиеся в диалоге: ἰδέα, εἶδος, αὐτό, παράδειγμα, οὐσία, πάθος, ὑπόθεσις. Математическая терминология в 12d: ἀριθμός, σκαληνός, ἰσοσκελής.
- 39 *Stark R. Platons Dialog Euthyphron // Annales Universitatis Saraviensis. 1952. Philosophie-Lettres I. S. 144–159; Krämer H. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959. S. 519; Kapp E. The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues // Ausgewählte Schriften / ed. by H. Diller et al. Berlin, 1968. S. 107.*
- 40 *Leisegang H. Platon (1) Der Philosoph // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. 1950. Bd. 20. Col. 2407.*
- 41 *Gigon O. Platons Euthyphron // Studien zur antiken Philosophie / hrsg. von A. Graeser. Berlin, 1972. S. 188–225.*
- 42 В XIX в. подложность утверждал Шлейермахер и Иберверг. В начале XX в. – Наторп (*Natorp P. Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903. S. 38, n. 1*).
- 43 *Thesleff H. Studies in styles of Plato. Helsinki, 1967. P. 124.*
- 44 *Thesleff H. Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982. P. 224.*
- 45 *Шичалин Ю. А. Платон: от Сократа к досократикам? // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 2 (58). С. 32.*
- 46 *Шичалин Ю. А. Платон и Corpus Platonicum: константы новой парадигмы // Вопросы философии. 2015. Vol. 8. С. 123.*

Заинтересованного читателя мы отсылаем к нашим предыдущим статьям<sup>47</sup>, где мы поставили под сомнение общепринятую датировку диалога «Евтифрон» и его атрибуцию Платону. Благодаря терминологическому, жанровому и содержательному анализу текста мы установили зависимость «Евтифрона» от других платоновских диалогов и его поздний характер.

### Источники

- Albinus*. *Introductio in Platonem* // *Hermann K. F. Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*. Leipzig: Teubner, 1853. Vol. 6. P. 147–151.
- Aristoteles*. *Metaphysica* // *Aristotle's Metaphysics: in 2 vols.* / ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924 (1970 [of 1953 corr. edn.]). Vol. 1. P. 1–114.
- Aristoteles*. *Politica* // *Aristotelis Politica* / ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964. P. 1–269.
- Diogenes Laertius*. *Vitae philosophorum* // *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers* / ed. with introd. by T. Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 149–241.
- Platonis Opera*. In 5 vols. Vol. 1–5 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.

### Литература

- Шичалин Ю. А. Платон: от Сократа к досократикам? // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 2 (58). С. 27–42.
- Шичалин Ю. А. Платон и *Corpus platonicum*: константы новой парадигмы // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 112–123.
- Adam J. and A. M. Platonis Protagoras with Introduction, Text, Notes and Appendices*. Cambridge: University Press, 1893.
- Arnim H., von*. *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge* // *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien: Philosophisch-Historische Klasse*. 1912. Bd. 169.1. S. 1–210.
- Baron C.* *Contributions à la chronologie des dialogues de Platon* // *Revue des études grecques*. 1897. № 10. P. 264–278.
- Brandwood L.* *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- 47 Соловьёв Р. С. Об относительной хронологии диалогов «Евтифрон» и «Протагор» // БВ. 2019. № 2 (33). С. 152–164; Соловьёв Р. С. «Евтифрон» в системе диалогов определения Платона // БВ. 2020. № 1 (36). С. 298–321; Соловьёв Р. С. «Законы» Платона как релевантный контекст школьного диалога «Евтифрон» // БВ. 2020. № 4 (38). С. 341–351; Соловьёв Р. С. Ранние сочинения Аристотеля как ключ к пониманию Евтифрона // *Platonica II: сборник статей*. М., 2021 (в печати).

- Campbell L.* The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford: Clarendon Press, 1867.
- Díaz Tejera A.* Ensayo de un método lingüístico para cronología di Platón // Emerita. 1961. № 29. P. 241–286.
- Dittenberger W.* Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge // Hermes. 1881. № 16. S. 321–345.
- Field G.* Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought. London: Methuen and Co. LTD, 1930.
- Gigon O.* Platons Euthyphron // Studien zur antiken Philosophie / hrsg. von A. Graeser. Berlin: Walter de Gruyter, 1972.
- Grote G.* Plato and the Other Companions of Socrates: in 3 vol. Vol. I. London: Murray, 1867.
- Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. IV Plato. The Man and his Dialogues: Early Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Janell G.* Quaestiones Platonicae // Jahrbücher für classische Philologie. 1901. Suppl. Bd. 26. S. 263–336.
- Kahn H. Ch.* Plato and the Unity of the Virtues // Phronesis. 1976. Suppl. Vol. 2. P. 21–39.
- Kaluscha W.* Zur Chronologie der platonischen Dialoge // Weiner Studien. 1904. № 26. S. 190–204.
- Kapp E.* The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues // Ausgewählte Schriften / ed. by H. Diller et al. Berlin: De Gruyter, 1968.
- Krämer H.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1959.
- Ledger G.* Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Leisegang H.* Platon (1) Der Philosoph // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa. 1950. Bd. 20. Col. 2342–2537.
- Lutoslawski W.* The Origin and Growth of Plato's Logic. London: Longmans; Green and Co, 1897.
- Nails D.* Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy. Dordrecht: Springer Science+Business Media B. V., 1995.
- Natorp P.* Platons Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903.
- Raeder H.* Platons philosophische Entwicklung. Leipzig: B. G. Teubner, 1905.
- Ritter C.* Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. In 2 Bd. Bd. I. München: C. H. Beck, 1910.
- Ritter C.* Unterabteilungen innerhalb der zeitlich ersten Gruppe platonischer Schriften // Hermes. 1935. Vol. 70. № 1. S. 1–30.
- Ritter C.* Untersuchungen über Platon: Die Echtheit und Chronologie der Platonischen Schriften. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1888.
- Shanz M.* Zur Entwicklung des platonischen Stils // Hermes. 1886. № 26. S. 439–459.
- Stark R.* Platons Dialog Euthyphron // Annales Universitatis Saraviensis. 1952. Philosophie-Letres. Vol. I. S. 144–159.
- Taylor A.* Plato, the Man and his Work. London: Methuen and Co, 1926.
- Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Thesleff H.* Studies in Styles of Plato. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 1967. (Acta Philos. Fennica; vol. 20).

Wishart D., Leach S. A Multivariate Analysis of Platonic Prose Rhythm // *Computer Studies in the Humanities and Verbal Behaviour*. 1970. № 3. P. 90–99.

Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung / dargestellt von Dr. E. Zeller*. 4. Aufl. T. 2, Abt. 1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. Leipzig: Fues's (R. Reisland), 1889.

## Methods for Establishing a Chronology of Dialogues in Corpus Platonicum

**Roman S. Soloviev**

MA in Philology, MA in Theology

Lecturer at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

solorom@gmail.com

**For citation:** Soloviev, Roman S. "Methods for Establishing a Chronology of Dialogues in Corpus Platonicum". *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 279–295 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.016

**Abstract.** In the article, the author critically examines methods of establishing a chronology of dialogues in Corpus Platonicum. After the description of ancient methods of the organization of the Corpus Platonicum (Platonic Canon of Aristophanes of Byzantium and Thrasyllus), the author has shown that the principle of the organization of dialogues is thematic but not chronological. The principal methods of determining chronology, namely the analysis of the literary form, the analysis of philosophical content, external and internal evidence and the stylometric analysis, are then discussed. Pointing out the subjectivity of assessments of the literary properties of the dialogues, the viciousness of the approach based on the a priori idea of Plato's gradual philosophical development, and the insufficiency of external and internal evidence, the author specifically stops at the stylometric method based on the assumption that Plato's language and style have changed consciously and unconsciously throughout his life, which can be traced back to the language and style of the dialogues. Having traced the development of the method and described its results, the author concludes that stylometry does not provide any specific data for the chronology of the so-called early dialogues. Finally, the author analyses the reasons put forward by researchers for including Euthyphro in the early dialogues and concludes that this assessment is not grounded. The results of a detailed study of Euthyphro's place in Corpus Platonicum have been published in previous issues of the *Theological Herald*.

**Keywords:** ancient Greek philosophy, Plato, chronology of Plato's dialogues, dialogue «Euthyphro», stilometric analysis.

## References

- Aristoteles, Ross W. D. (ed.) (1924) *Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles, Ross W. D. (ed.) (1964) *Politica*. Oxford: Clarendon Press.
- Brandwood L. (1990) *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Díaz Tejera A. (1961) "Ensayo de un método lingüístico para cronología di Platón" ["Test of a Linguistic Method for Plato's Chronology"]. *Emerita*, 1961, no. 29, pp. 241–286 (in Spanish).
- Dorandi T. (ed.) (2013) *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Field G. (1930) *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought*. London: Methuen.
- Gigon O., Graeser A. (ed.) (1972) "Platons Euthyphron". *Studien zur antiken Philosophie [Studies of Ancient Philosophy]*. Berlin: Walter de Gruyter (in German).
- Guthrie W. K. C. (1975) *A History of Greek Philosophy. Vol. IV Plato. The Man and his Dialogues: Early Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn H. Ch. (1976) "Plato and the Unity of the Virtues". *Phronesis*, 1976, suppl. vol. 2, pp. 21–39.
- Kapp E. (1968) "The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues", in H. Diller et al. (eds.) *Ausgewählte Schriften [Selected Writings]*. Berlin: De Gruyter.
- Krämer H. (1959) *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag.
- Ledger G. (1989) *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Clarendon Press.
- Leisegang H. (1950) "Platon (1) Der Philosoph", in G. Wissowa (ed.) *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1950, Bd. 20, coll. 2342–2537.
- Nails D. (1995) *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht: Springer Science+Business Media B. V.
- Ritter C. (1935) "Unterabteilungen innerhalb der zeitlich ersten Gruppe platonischer Schriften" ["Divisions Within the First Group of Platonic Writings"]. *Hermes*, 1935, vol. 70, no. 1, pp. 1–30 (in German).
- Shichalin Yu. (2015) "Platon: ot Sokrata k dosokratikam?" ["Plato: from Socrates to Pre-Socratics"]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya [St. Tikhons' University Review]*, 2015, vol. 58. pp. 27–42. doi: 10.15382/sturI201558.27-42 (in Russian).
- Shichalin Yu. (2015) "Platon i Corpus Platonicum: konstanty novoi paradigmy" ["Plato and Corpus Platonicum: Constants of a New Paradigm"]. *Voprosy filosofii [Issues of Philosophy]*, 2015, no. 8, pp. 112–123 (in Russian).
- Stark R. (1952) "Platons Dialog Euthyphron" ["Platon's Dialogue Euthyphro"]. *Annales Universitatis Saraviensis*, 1952, *Philosophie-Lettres I*, pp. 144–159 (In German).
- Taylor A. (1926) *Plato, the Man and his Work*. London: Methuen and Co.
- Thesleff H. (1982) *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Thesleff H. (1967) *Studies in Styles of Plato*. Helsinki: Societas philosophica Fennica.
- Wishart D., Leach S. (1970) "A Multivariate Analysis of Platonic Prose Rhythm". *Computer Studies in the Humanities and Verbal Behaviour*, 1970, no. 3, pp. 90–99.





## РЕЦЕНЗИИ



**Выдрин А., иерей**

### ВОЗНИКНОВЕНИЕ МОНАРХИИ В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ. КОММЕНТАРИЙ НА ПЕРВУЮ КНИГУ ЦАРСТВ

Сергиев Посад: Изд. Московской духовной академии,  
2020. 464 с.: илл. ISBN 978-5-6044668-0-3

DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.017  
УДК 82-95 (27-188.6)

В 2020 г. издательство Московской духовной академии выпустило монографию кандидата богословия иерея Андрея Выдрина, в которой представлен комментарий на 1 книгу Царств. Священник А. Выдрин — известный русский православный библиист, преподаватель кафедры библистики Московской духовной академии (с 2012). До 2016 г. он был известен главным образом статьями о книге Паралипоменон, которые фактически представляли собой выдержки или вариации на тему его диссертации на соискание степени кандидата богословия — «Историко-филологический анализ повествования о царе Езекии во 2 Пар. 29–32», защищенной в 2012 г. Однако примерно с 2016 г. он, оставаясь в поле той же области исследования (исторические книги Ветхого Завета), переключился на другой объект исследования и занялся вопросами, связанными с толкованием 1 книги Царств. Вышедшая в 2020 г. монография является итогом почти пятилетней работы.

Конечно, монография такого объема и весьма насыщенная по содержанию не могла появиться в одночасье: части рецензируемой монографии были опубликованы в журнале «Богословский вестник» отдельными статьями с 2016 по 2019 г. Всего в рассматриваемую книгу вошли семь статей автора<sup>1</sup>, которые в итоге составили более одной трети объ-

1 *Выдрин А. А., свящ.* Установление монархии в Древнем Израиле: историко-богословское исследование 1 Цар. 11–12. Часть I // БВ. 2016. Т. 20–21. № 1–2. С. 17–59 (сравни с. 97–132 книги); *Он же.* Установление монархии в Древнем Израиле: историко-богословское исследование 1 Цар. 11–12. Часть II // БВ. 2016. Т. 22–23. № 3–4. С. 17–41 (ср. с. 132–155); *Он же.* Повествование о Ковчеге Завета: историко-богословский анализ

ема текущей книги; соответственно, остальные две трети — оригинальные фрагменты, которые впервые публикуются именно в составе единого комментария на 1 книгу Царств.

Вряд ли будет сильным преувеличением громкое заявление, что выход комментария иерея А. Выдрина на 1 книгу Царств — эпохальное событие для русской библеистики! Так сложилось, что исторические книги Ветхого Завета в русской библеистике находятся как бы на периферии исследований и «традиционно» им не уделяется должного внимания; в сравнении с другими отделами Ветхого Завета (не говоря уже о книгах Нового Завета) историческим книгам посвящено наименьшее количество научных публикаций. И это притом, что в количественном отношении исторические книги составляют более трети Ветхого Завета!<sup>2</sup> До 2020 г. можно было говорить о наличии хотя бы одной серьезной монографии или обширного комментария на русском языке только в отношении трети (6 из 18) исторических книг Ветхого Завета. Это книги Руфь<sup>3</sup>, 2 Ездры<sup>4</sup>, Товита<sup>5</sup> и 1, 2, 3 Маккавейские<sup>6</sup>. Также с некоторой долей условности к этому списку можно причислить кандидатскую диссертацию игумена Арсения (Соколова) по Книге Иисуса Навина<sup>7</sup>. И всё.

1 Цар. 4–6 // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2017. № 4. С. 101–121 (ср. с. 80–90); *Он же*. Поединок Давида и Голиафа: историко-критический анализ 17 главы Первой книги Царств. Часть I // БВ. 2018. Т. 28. № 1. С. 17–42 (ср. с. 37–43, 211–223); *Он же*. Поединок Давида и Голиафа: историко-критический анализ 17 главы Первой книги Царств. Часть II // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 15–47 (ср. с. 223–228, 231–248, 263–276); Урим и туммим в Древнем Израиле: критический анализ источников и гипотез // БВ. 2019. Т. 34. № 3. С. 17–38 (ср. с. 166–186); *Он же*. Историописание в Древнем Израиле и писцы царя Езекии // БХД. 2019. № 1 (1). С. 138–162 (ср. с. 29–37).

2 Если считать только канонические книги Ветхого Завета, то удельный вес исторических книг будет чуть меньше 1/3 (12 из 39), однако если учитывать и книги неканонические, то доля исторических книг заметно возрастает и уже превышает 1/3 (18 из 50).

3 Книга Руфь является счастливым исключением, ей посвящены три современных исследования: *Шмайна-Великанова А.* Книга Руфи как символическая повесть. М., 2010; *Она же*. Книга Руфи. Перевод. Введение в изучение Книги Руфи. Комментарий. М., 2011; *Прокопенко А.* Под сенью крыл. Комментарий на книгу Руфь. Тверь, 2014.

4 *Серафим (Шарапов), еп.* Вторая Книга Ездры. Историко-критическое введение в книгу. Сергиев Посад, 1910.

5 *Дроздов Н.* О происхождении книги Товита. Киев, 1901.

6 Книги Маккавеев (τῶν Μακκαβαϊκῶν βιβλῶν δ΄) / пер. с др.-греч., введение и комментарии Н. В. Брагинской, А. Н. Ковалева, А. И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н. В. Брагинской; научный редактор М. Туваль. М., 2014.

7 *Арсений (Соколов), игум.* Книга Иисуса Навина. М., 2017.

Несмотря на то, что рецензент с большим уважением относится к игумену Арсению (Соколову), следует признать, что его более ранний комментарий на Книгу Иисуса Навина

Для других исторических книг приходилось довольствоваться только «Толковой Библией» и отдельными статьями в научных журналах. Особенно печально, что такая картина наблюдалась в отношении книг Царств, которые являются сердцевиной корпуса исторических книг. Теперь, после выхода книги священника А. Выдрина можно говорить о реальном прорыве для отечественной науки, которая обогатилась столь замечательным комментарием на самую большую (с точки зрения объема) из книг корпуса девтеронимической истории (Нав — 4 Цар).

Книга священника А. Выдрина состоит из четырех частей, которые можно назвать «главами» (хотя в самой книге подобная терминология не используется). Первая глава посвящена вопросам исагогики, и в ней рассматриваются следующие вопросы: принципы написания исторических сочинений в Древнем Израиле, 1 и 2 книги Царств в контексте девтеронимической истории, исторический контекст возникновения историй, вошедших в Книгу Самуила. Следующие три главы основной части содержат комментарии к трем частям 1 Царств, на которые библейская книга логически делится с точки зрения содержания: 1 Цар. 1–7, 1 Цар. 8–15 и 1 Цар. 16–31.

Книга иерея А. Выдрина написана хорошим понятным языком, читается «на одном дыхании». В качестве основного библейского текста используется Синодальный перевод, хотя нередко автор предлагает собственные переводы избранных фрагментов. Достаточно часто приводятся отдельные слова и выражения из еврейской Библии, значительно реже — цитаты из Септуагинты. Что касается современных переводов, то хотя автор во введении и говорит, что ему «приходилось обращаться ко множеству современных переводов Священного Писания на европейские языки» (с. 10), но ссылок на современные английские переводы и на перевод Российского библейского общества достаточно мало<sup>8</sup>.

В первой главе вопросы частной исагогики 1 книги Царств рассматриваются кратко. По большому счету, основная тема исагогической части — проблема исторической достоверности событий, описанных в 1 Царств. По этому вопросу автор выделяет и освещает три различные

является в некотором смысле «пробой пера» и значительно уступает более поздним комментариям того же автора на Книги пророков Амоса и Осии, которые, в свою очередь, можно отнести к числу выдающихся достижений русской библеистики.

8 В этом смысле подход нашего автора отличается от метода экзегезы другого современного библеиста — архимандрита Сергия (Акимова), который в своих статьях, посвященных толкованию Книги Екклесиаст, широко использует варианты различных современных переводов.

точки зрения: умеренно-консервативную (повествование считается историчным), центристскую (признается частичная историчность, сдвигается хронология событий относительно традиционных представлений) и минималистическую (отрицается достоверность библейского рассказа, содержание 1 Царств воспринимается как легенда). Священник А. Выдрин приводит критику концепции минимализма, однако между двумя другими позициями однозначного выбора не делает. Вообще, для исагогической главы данной книги характерен «нейтральный» подход автора: гипотезы библеистов, в том числе критического направления, описываются, но подробная оценка даётся не всегда; при этом достаточно часто автор воздерживается от однозначного обозначения своей позиции по тем или иным вопросам. Вряд ли такой способ подачи материала можно рассматривать как недостаток, это скорее авторская особенность (хотя по субъективному мнению рецензента, если бы автор по каждому из таких мнений приводил какое-то оценочное суждение, было бы удобнее пользоваться книгой в учебном процессе). К сожалению, другие вопросы частной исагогики 1 Царств или не затрагиваются (язык, текст, обзор основных рукописей и древних переводов Книги Самуила), или освещаются обзорно и с привлечением минимального количества пособий<sup>9</sup>. Иногда не хватает конкретики по ключевым вопросам. Например, автор четко не формулирует вывод относительно времени написания и предполагаемого последнего редактора Книги Самуила. На основании различных исагогических глав можно сделать такое резюме: отдельные рассказы об эпохе Давида были написаны при царе Езекии (конец VIII в. до н. э.), затем при Иосии (после 622) на основании этих материалов была составлена ранняя версия девтерономической истории, наконец, в середине VI в. корпус Ранних Пророков был отредактирован вторично и приобрел окончательный вид.

Теперь перечислим избранные фрагменты экзегетической части, которые, на взгляд рецензента, получились особенно удачными.

- Достаточно подробный комментарий песни Анны (1 Цар. 2, 1–10), особенно важный ввиду того, что песнь — единственный богослужебный текст из 1 Царств.
- Очень интересны и ценны экскурсы, которые встречаются в разных местах книги и в которых предлагается исторический

9 Например, в § 1 «Основные сведения и композиция Первой и Второй книг Царств» автор ссылается в основном только на книгу: *Miller J. M., Hayes J. H. A History of Ancient Israel and Judah. London, 1999.*

или библейско-богословский анализ некоторых ключевых для всего Ветхого Завета понятий и предметов. Всего таких экскурсов четыре: «Господь Воинств» (с. 66–69), «Урим и туммим в Древнем Израиле» (с. 166–186), «Царь Гата Анхус» (с. 306–308), «Вызывательница духов мертвых» (с. 398–401). Также в книге есть фрагменты, которые как «экскурсы» не обозначены, но по существу являются таковыми (например, анализ понятия «высота» на с. 111–113). Из перечисленных особенно хочется отметить подробный разбор загадочных понятий «урим» и «туммим»: хотя эти термины встречаются впервые в Исх. 28, 30 и в 1 Царств употребляется только слово «урим» и только один раз (28, 6), анализ этой древней израильской практики уместен именно в 1 Царств, так как в содержании этой книги достаточно большое количество ссылок на практику вопрошания Господа, которое совершалось при помощи урима.

- Хорошее толкование ритуала пролития воды пред Господом (с. 91–92); автор уделяет этому обряду особое внимание, справедливо считая стих 1 Цар. 7, 6 заслуживающим подробного разъяснения.
- Замечательно представлены два варианта интерпретации фразы: «Неужели и Саул во пророках?» (с. 127–128).
- Замечательный и очень подробный анализ 1 Цар. 17; бою Давида с Голиафом посвящается около одной шестой объема всей книги (с. 211–282)<sup>10</sup>. Отметим, в частности, детальное рассмотрение следующих аспектов: истоки образа Голиафа, версии об историчности его боя с Давидом, текстологические свидетельства о росте Голиафа (по Масоретскому тексту — шесть локтей, по LXX — четыре локтя).
- Хорошо подмечена и проанализирована идея монолатрии в речи Давида в 26, 19 (слова: «Они изгнали меня ныне, чтобы не принадлежать мне к наследию Господа, говоря: “ступай, служи богам чужим”») (с. 351–353).

10 В свете ранее отмеченного ясно, что фрагмент книги, посвященный бою Давида с Голиафом, полностью перенесен из статей автора, ранее опубликованных в «Богословском вестнике», то есть это не новый материал, написанный специально для книги и публикуемый впервые. Однако от этого ценность его существенно не уменьшается. В конце концов, публикация этого материала в составе комментария делает его более доступным для широкого круга, тогда как статьи в богословских журналах читают единицы (к сожалению).

- Замечательное и достаточно подробное толкование 29-й главы 1 Царств, особенно отметим анализ проблемного вопроса о том, что делал бы Давид, если бы царь Анхус под давлением военачальников не удалил его из филистимской армии накануне битвы при Гелвуе (с. 406–412).

Несмотря на все достоинства рецензируемой книги, в ней (что, наверное, естественно и неизбежно) обнаруживаются некоторые недостатки и отдельные аспекты, которые вызывают вопросы. По большому счету, все указанные далее недостатки можно воспринимать как несущественные недочеты или, если угодно, как «сожаления» об отсутствии некоторых нюансов в содержании и методологии автора, наличие которых сделало бы данный комментарий более глубоким и разноплановым. Все наши замечания целесообразно разделить на три группы: вопросы по содержанию, замечания по оформлению и недочеты, связанные с отсутствием в книге некоторых моментов, которые хотелось бы видеть в современном комментарии.

**Вопросы по содержанию.** К этой группе можно отнести как замечания по содержанию отдельных параграфов, так и недоумения, связанные с конкретными высказываниями автора.

- Неожиданно краткий комментарий даётся для фрагмента 1 Цар. 2, 12 — 4, 1. Столь обширному отрывку посвящены всего две страницы книги (с. 77–79); представленный здесь материал является даже не толкованием библейского текста, а просто неким обзором. Такое содержание характерно для однотомных комментариев на всю Библию, менее всего подобной предельной лаконичности можно ожидать от подробного комментария к конкретной книге. И ведь нельзя сказать, будто в указанном отрывке «нечего толковать»: здесь нуждаются в разъяснении и нечестивое поведение сыновей Илия (2, 12–17), и замечание, что *они спят с женщинами, собиравшимися у входа в скинию собрания* (2, 22б)<sup>11</sup>, и пророчество анонимного человека Божия о судьбе дома Илия (2, 27–36), и, наконец, само призвание Самуила к пророческому служению (гл. 3)!

11 Здесь сразу два интересных вопроса: во-первых, данный фрагмент отсутствует в Септуагинте (что сразу порождает вопрос о его оригинальности), во-вторых, Масоретский текст говорит буквально о женщинах, «служивших у входа в скинию собрания» (לְנָשִׁים לְבָרְכָה לְפֶתַח מִזְבֵּיחַ הַקֹּדֶשׁ), что, в свою очередь, порождает тему возможного женского служения при святилище в древнем Израиле.

- Аналогично отсутствует подробный комментарий к истории Ковчега Завета (гл. 4–6). Здесь автор фактически ограничился тем, что просто вставил в книгу свою более раннюю публикацию на данную тему<sup>12</sup>, не обратив внимания, что в статье само толкование библейского текста не даётся, а анализируются только вопросы жанра и богословия 1 Цар. 4–6 (то есть статья более исагогического, нежели экзегетического характера).
- Есть неточность в самом первом предложении книги: «Первая и Вторая книги Царств являются продолжением Книги Судей, поскольку Книга Руфи, по-видимому, была впервые вставлена между ними лишь переводчиками Библии на греческий язык» (с. 15). Здесь можно поправить автора: Книга Руфи в связке с Книгой Судей упоминается только в христианских источниках не ранее IV в. (Синайский и Ватиканский кодексы, 39-е послание свт. Афанасия Великого, 85-е Апостольское правило и др.), потому правильнее сказать, что Книгу Руфь между Книгами Судей и Царств поместили составители христианского канона Ветхого Завета, а не сами греческие переводчики, которые, скорее всего, имели дело с отдельными рукописями для каждой книги.
- Не полностью оптимальным выглядит толкование 1 Цар. 28, хотя сам автор говорит, что эта глава «производит таинственное и поразительное впечатление», и приводит высказывание Дж. Г. Байрона, высоко оценивавшего данную главу с точки зрения ее литературных характеристик (с. 377). В целом комментарий эпизода с аэндорской волшебницей подробный, однако не в такой степени, как хотелось бы. В частности, не описывается заслуживающее внимание мнение Давида Кимхи, который считал, что в указанном эпизоде никакого явления на самом деле не было, а все происходившее — искусная имитация, обман волшебницы<sup>13</sup>. Автор просто упоминает это мнение, причем как взгляд одного из библеистов XIX в., и его

12 Выдрин А. А., *свящ.* Повествование о Ковчеге Завета: историко-богословский анализ 1 Цар. 4–6 // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2017. № 4. С. 101–121.

13 Книга Шемуэля с толкованием раби Давида Кимхи. Иерусалим; Запорожье: «Еврейская книга», 2008. С. 324–326. См. также описание этого мнения в нашей статье: *Кашкин А. С.* Царь Саул и Аэндорская волшебница: анализ экзегетических концепций // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал. № 2. Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года. СПб., 2019. С. 182–184.

описание берет из книги Юнгера (с. 387)<sup>14</sup>. Сама же позиция Кимхи, как, впрочем, и четыре варианта интерпретации данного события у писателей святоотеческого периода<sup>15</sup>, не анализируется. Наконец, есть и явная неточность: мнение Оригена представлено следующим образом: «Самуил действительно явился Саулу, но не благодаря власти волшебницы, а по воле Божией» (с. 386). На самом деле позиция Оригена близка мнению мученика Иустина Философа; оба древних толкователя слишком буквально понимали библейский текст и считали, что если говорится о том, что волшебница вызвала Самуила, то так оно и было («чрево вещательница возвела не случайного из верующих, но Самуила, пророка», «Итак, если столь великий пребывал под землей и чрево вещательница возвела его, неужели демон имеет власть над душой пророка? Что мне сказать? Так написано»<sup>16</sup>). Почему же такое стало возможным? На это Ориген отвечает: душа Самуила после смерти находилась во власти демона («Мы стремимся доказать, что если все пророки сходили во ад прежде Христа как предтечи Христа, то по этой же причине и Самуил сошел туда»<sup>17</sup>), и потому колдунья, пользуясь «силою князя бесовского» (ср. Мф. 9, 34), вызывает душу Самуила из ада. При этом святые люди, находясь в аду, не теряли святости: их пребывание там было подобно пребыванию врачей вместе с больными, потому Самуил смог произнести истинное пророчество<sup>18</sup>. Таким образом, по классификации, предложенной священником А. Выдриным, имя Оригена следовало упомянуть при представлении первого варианта интерпретации события: «...чрево вещательница действительно смогла вызвать Самуила из преисподней» (с. 384)<sup>19</sup>.

- 14 И здесь есть изъян: свящ. А. Выдрин цитирует фрагмент из книги П. А. Юнгера, но почему-то не закавычивает цитату. Ср.: *Юнгер П. А. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань: Университетская тип., 1882. С. 33–34.*
- 15 Вот эти четыре мнения, которые свящ. А. Выдрин просто перечисляет: 1) Самуил был вызван действиями волшебницы; 2) явился злой дух под видом Самуила; 3) явился Ангел в образе Самуила; 4) явился сам Самуил, но не под влиянием «искусства» волшебницы, а по воле Господа.
- 16 *Ориген. Гомилия на Первую книгу Царств 28, 3–25 // ЦВ. 2009. № 2 (47). С. 89–90.*
- 17 Там же. С. 98.
- 18 См.: Там же. С. 90–101.
- 19 В защиту свящ. А. Выдрина можно отметить, что в данном случае существенную ошибку допустил не он, а свящ. К. Михайлов, который в своей публикации (см.: *Михайлов К., свящ.*



Мнение, что душу Самуила воздвиг Господь для произнесения последнего пророчества Саулу, есть в экзегезе Древней Церкви, однако его предложил Диодор Тарский, и сейчас оно поддерживается большинством толкователей<sup>20</sup>.

- Автор утверждает: «Согласно распространенному в современной библеистике мнению, священнический дом Илия (и следовательно, все старое священство Силома) вел происхождение от Моисея, а не от Аарона» — и в подтверждение этой мысли ссылается в подстрочнике на две англоязычные публикации (с. 60). Думается, подобное утверждение нуждается в аргументации (на чем основано это мнение «современных библеистов»?); Однако автор не углубляется в исследование этого вопроса. Также неясно, почему не упомянуты альтернативные и основанные на самой Библии версии, согласно которым Илий считается потомком Аарона или по линии младшего сына Ифамара<sup>21</sup>, или по линии Елеазара (3 Езд. 1, 2).

И в завершение этого блока отметим еще несколько мелких недочетов в содержании книги.

Опыт исторического анализа толкований на 28-ю главу Первой книги Царств // ЦВ. 2009. № 2 (47). С. 80–88) как раз представил мнение Оригена в том виде, в каком мы находим его в книге свящ. А. Выдрин. Оплотность автора рецензируемой нами книги в том, что он слишком доверился информации, представленной в статье свящ. К. Михайлова, и не прочитал сам внимательно гомилию Оригена. Также подобной ошибки можно было бы избежать, если бы автор использовал трактат свт. Евстафия Антиохийского, посвященный тому же библейскому эпизоду и напечатанный в другом номере журнала «Церковь и время» (*Евстафий Антиохийский, свт. Рассуждение против Оригена на умозрение о чревоушительнице* // ЦВ. 2012. № 4 (61). С. 119–170), поскольку в трактате свт. Евстафия позиция Оригена представлена весьма точно и подробно. Однако свящ. А. Выдрин почему-то упустил этот трактат из внимания.

- 20 См. подробнее: *Кашкин А. С. Царь Саул и Аэндорская волшебница: анализ экзегетических концепций* // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года. СПб., 2019. С. 189–191.
- 21 Эта точка зрения базируется на сопоставлении нескольких библейских фрагментов: в 3 Цар. 2, 27 сказано, что отправленный Соломоном в ссылку священник Авиафар — потомок Илия; в 2 Цар. 8, 17 отмечено, что священник Ахимелех — сын Авиафара; наконец, в 1 Пар. 24, 3, 6 говорится о том, что Ахимелех был потомком Ифамара, наряду с Садоком, который, в свою очередь, был потомком Елеазара. Следовательно, Илий — потомок Ифамара, младшего сына Аарона. Эту же версию приводит Иосиф Флавий («Древности», кн. V, 11.5). См.: *Иосиф Флавий. Иудейские древности*. В 2 т. Т. 1. М., 2002. С. 292.

- В сноске 213 (с. 65) сказано об известном разночтении в 1 Цар. 1, 24: Масоретский текст говорит, что Анна привела с собой трех быков для жертвоприношения, тогда как Септуагинта — об одном трехлетнем быке. Однако автор, к сожалению, не уточняет, что это разночтение связано с различным разделением еврейского текста на слова: в Масоретском тексте имеем בָּפָרִים שְׁלֹשָׁה, тогда как греческие переводчики читали בַּפְרֵי מִשְׁלֹשָׁה.<sup>22</sup>
- Автор, цитируя книгу Х. Херцберга (Hertzberg Н.), пишет: «Провидению было угодно, чтобы обстоятельства сложились таким образом, что пастух Давид стал великим человеком» (с. 215). Смущает слово «провидение»: во-первых, в первоисточнике, откуда взята мысль (т. е. в книге Х. Херцберга), говорится о Боге (используется слово «God»), во-вторых, термин «провидение» более характерен для протестантской и католической литературы, тогда как в православной традиции используется его аналог «промысл».

Говоря о «пророчестве» Саула (с. 123–124), автор не уточняет, что в еврейской Библии, когда речь идет о том, что в своем поведении некий человек уподобляется пророкам (имеются в виду экстатические танцы и прочие телодвижения), используется порода хитпаэль (חִתְּפָאֵל), которая в данном случае имеет оттенок значения «вести себя как...» (это притом, что обычно автор в подобных случаях приводит еврейские термины).

- Автор пишет: «Самуил готов был избрать другого по тому же критерию, по которому некогда избрали его самого — по выдающемуся внешнему виду» (с. 197). Фраза непонятна: разве Самуил был избран судьей в силу своих внешних данных? Если же автор имеет в виду избрание Саула, формулировка высказывания должна быть другой.

В комментарии на 1 Цар. 18 (с. 285–287) не указывается, что фрагменты, в которых говорится о попытке Саула убить Давида (ст. 10–11) и о предложении руки Меровы (ст. 17–19), отсутствуют в Септуагинте. Данный факт позволяет говорить об этих фрагментах как о вторичных вставках, потому и объяснение их должно учитывать этот нюанс.

22 См.: Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 243.

- Есть и другие недостатки в толковании главы 18, анализ которой в целом представлен весьма кратко: автор замечает, что сообщение о любви Мелхолы к Давиду — единственный случай, когда в Ветхом Завете говорится о том, что женщина полюбила мужчину (с. 287), однако это обстоятельство не комментируется<sup>23</sup>. Также автор почему-то оставляет без объяснения любопытный нюанс — причину, по которой царь Саул требует в качестве выкупа именно краеобрезания филистимлян, а не другие части тела<sup>24</sup>.

Подводя итог анализу книги священника А. Выдрина с точки зрения содержания, еще раз отметим заметное различие глубины его комментариев для разных фрагментов книги: для большинства фрагментов дается добротный и подробный комментарий, однако некоторые части 1 Царств (гл. 2–6, 18) представлены поверхностно и обзорно.

**Замечания по оформлению.** В приведенном далее перечне мы собрали все ремарки, связанные с отсутствием единых четко прописанных норм и принципов, которые выдерживались бы на протяжении всей книги. Хотя недочеты такого типа не мешают работе с книгой и не отражаются на восприятии и понимании читателем авторского текста,

- 23 Эту особенность библейского текста хорошо объясняет игумен Арсений (Соколов): «В традиционном патриархальном обществе право выбора — всегда на стороне жениха. Выбрать, «возлюбить» может только он. За невестой остается право принять или отвергнуть его выбор, ответить ему взаимностью или не отвечать. Кто-нибудь возразит: но ведь Мелхола *полюбила* (אָהַב) Давида (1 Цар. 18, 20), а не Давид Мелхолу. Но этот исключительный пример лишь подтверждает, а не опровергает данного правила: кем был Давид, бедный деревенский пастушок, по сравнению с ней, царской дочерью? Он не мог ее выбрать, а она, представительница власти, могла. Инициатива в отношениях всегда принадлежит сильной стороне. В случае с Давидом сильная сторона — это Мелхола, потому за ней и выбор. На ее стороне — сила и власть ее отца, которые и дают ей это право — право предпочесть, “полюбить”» (Арсений (Соколов), игум. Супружеская метафора в пророческой литературе // Буква и дух. Сборник статей и докладов по библеистике. Бейрут, 2016. С. 104).
- 24 На этот вопрос существует, например, следующий ответ: в древности подсчет убитых производили по отрезанным / отрубленным частям тела. Поскольку многие народы, окружающие Израиль, практиковали обрезание, то предоставление Давидом краеобрезаний свидетельствовало, во-первых, о том, что убитые им люди — мужчины, во-вторых, что это — филистимляне (кстати, в исторических книгах термин «необрезанный» (עָרֵל) применяется исключительно к филистимлянам, другие враги Израиля и окружающие его народы так не называются). См.: Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб., 2003. С. 344.

все же они частично могут сказываться на впечатлении, которое книга производит на читателя, особенно если на них обратить внимание. Большая часть приведенных далее недочетов связана с тем, что некоторые фрагменты книги были опубликованы ранее в виде статей и вошли в книгу без существенных изменений, вследствие чего не была произведена унификация всех частей книги с точки зрения внешней формы.

- Не ясны принципы цитирования Священного Писания. Досаточно часто автор просто цитирует текст Библии по Синодальному переводу (с. 74, 103, 107, 109, 325 и др.), но нередко приводит и собственный перевод, причем внешне (с точки зрения оформления) цитаты в авторском переводе никак не отличаются от цитат синодального варианта. Скорее всего, автор прибегает к собственному переводу в тех случаях, когда текст Синодального перевода нуждается в корректировке. Однако, во-первых, следовало бы четко сказать о принципах выбора стихов и фрагментов для авторского перевода, во-вторых, переведённые самим автором фрагменты лучше для наглядности оформлять по-иному, нежели прямые цитаты из Синодального. Также неясно, почему автор в начальных параграфах открывает обзор конкретного фрагмента цитатой из библейского текста в собственном переводе (с. 56, 61), а потом в большей части параграфов отходит от такой практики. Наконец, непонятно, почему автор иногда приводит библейские цитаты, не сопровождая подробным комментарием (с. 360, 430), а в тех случаях, где даёт подробное толкование текста, нередко цитат из Библии почти не приводит (например, при толковании песни Анны (с. 69–77) и эпизода с аэндорской волшебницей (с. 377–398)); проще говоря, есть некоторые цитаты, без которых можно было бы обойтись, и нередко отсутствуют цитаты в тех местах, где они действительно нужны.
- Необычным и странным выглядит решение автора приводить библейские ссылки в подстрочнике. Возможно, это сделано с целью максимально «разгрузить» основной текст, однако все равно такая практика для публикаций по библеистике нетипична.
- Отсутствует единый стандарт в передаче библейских имен: чаще имена собственные приводятся в привычной для нас славяно-русской традиции, зафиксированной в Синодальном

переводе, однако некоторые имена приводятся в еврейской транскрипции (например, Элкана, Пенинна, Перец), причем такой выбор ничем не объясняется. В принципе, такая неоднозначность в передаче библейских имен (которую И. С. Вевюрко назвал «неряшливостью») свойственна многим современным русскоязычным книгам<sup>25</sup>. В частности, не очень понятно, почему старший сын Иуды назван Перец, а не Фарес (с. 197). Можно предположить, что автор выбирает еврейское произношение для более редких имен, которые не на слуху у большинства читателей. Однако, во-первых, следовало бы сказать об этом, во-вторых, по факту эта мысль, которая может возникнуть у читателя, не находит подтверждения. В частности, имя Фарес в еврейской Библии встречается пятнадцать раз, тогда как, например, название горы, на которой произошло последнее сражение Саула — Гелвуй (евр. Гилбоа) — употребляется всего восемь раз. Но для горы выбран вариант Синодального перевода, тогда как в отношении сына Иуды — произношение еврейской Библии.

- Подстрочные примечания, в которых даётся краткая информация об ученых, мнения которых упоминаются в основном тексте, содержатся преимущественно в параграфе «Поединок Давида и Голиафа (17, 1–58)», тогда как в других фрагментах подобные сноски практически отсутствуют. Это связано с тем, что части указанного параграфа были опубликованы в виде статей в «Богословском вестнике» в 2018 г.: в исходной статье подобные примечания были, и оттуда они «перекочевали» в книгу, а на другие разделы книги подобная практика представления ведущих современных библеистов не распространилась. Особенно характерна в этом отношении сноска 896,

25 См.: Вевюрко И. С. Рецензия на: *Тантлевский И. Р.* Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд. РХГА, 2016. 268 с. ISBN 978–5–88812–802–2 // БХД. 2019. № 4 (4). С. 245. См. подобные замечания в других наших рецензиях: *Кашкин А. С.* Рецензия на: *Бессонов И. А.* Пророчества Книги Даниила: происхождение, история экзегетики, толкование. Царство святых Всевышнего и мировая история СПб.: Алетей, 2019. 552 с. ISBN 978–5–907189–66–9 // БХД. 2020. № 1 (5). С. 244; *Кашкин А. С.* Рецензия на: *Эйгус Дж.* Эволюция еврейской религиозно-философской мысли: от библейских времён до середины XX века / пер. с англ. В. Гопмана, под ред. Н. Итенберга. Кн. 1. От возникновения монотеизма до начала Нового времени. Кн. 2. Обзор новейших течений в еврейской религиозной философии. М.; Иерусалим: Новый хронограф; Даат/Знание, 2019. 708 с. ISBN 978–5–94881–445–2 // БХД. 2020. № 3 (7). С. 331–332.

в которой говорится об И. Финкельштейне (с. 217). Получается, что автор представляет этого израильского археолога впервые лишь в середине книги, хотя его фамилия неоднократно фигурирует в предшествующих главах (с. 26–27, 42 и др.). Естественно, логичнее было бы ограничиться подобной сноской только на странице 26, где И. Финкельштейн упоминается впервые.

**Недочеты, связанные с отсутствием в книге некоторых желаемых деталей.** К этой группе можно отнести все те нюансы, которые хотелось бы видеть в современном комментарии на любую библейскую книгу и которые полностью или частично отсутствуют в книге священника А. Выдрина.

- В 1 Царств достаточно много фрагментов/стихов, где текст Синодального перевода или неудовлетворителен, или вызывает вопросы<sup>26</sup>. Автор кое-где исправляет Синодальный перевод, но систематически этого не делает. Понятно, что цель у автора была другая (комментарий библейского текста, а не рецензия Синодального перевода 1 Царств), однако если бы в книге был представлен краткий, но систематический анализ того библейского текста, который является основным для потенциальной читательской аудитории, сама книга от этого только выиграла бы.
- Автор достаточно редко использует святоотеческие комментарии: по большому счету, более-менее регулярно автор привлекает только толкования блаженного Феодорита и фрагменты из издания «Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков». Понятно, что в книге священника А. Выдрина приоритет отдаётся научному толкованию, и потому за основу взяты комментарии современных библеистов. Однако цитаты из святоотеческих творений являются украшениями любого труда по библеистике, тем более их использование желательно в комментарии, который написан православным автором и адресован христианской читательской аудитории. Например, как было бы хорошо, если бы автор при обзоре 1 Цар. 4–6 процитировал комментарий святителя Иоанна Златоуста, хорошо разъясняющего, почему

26 Часть таких фрагментов упомянута в статье: *Десницкий А. С.* Текстологическая основа Синодального перевода (Ветхий Завет) // Страницы. 1998. № 3 (3). С. 329–337.

филистимские мудрецы для уверения в том, что ковчег является виновником их бед, решились на эксперимент с коровами<sup>27</sup>!

- В книге священника А Выдрина почти полностью игнорируется иудейская экзегетическая традиция. При этом не приводятся не только иудейские легенды (которые и на самом деле весьма сомнительны с точки зрения их историчности), но и не используются труды серьезных средневековых комментаторов, в частности Давида Кимхи (это притом, что комментарий этого толкователя на Книгу Самуила доступен в русском переводе<sup>28</sup>). Конечно, вопросы, во-первых, о целесообразности применения иудейской экзегетической традиции в современном научном комментарии и, во-вторых, о ее актуальности для православного исследователя могут быть предметом дискуссии. Однако рецензент убежден, что весьма успешные опыты использования иудейских комментариев в замечательных толкованиях, составленных нашими соотечественниками и современниками протоиереем Г. Фастом (толкования на Книги Екклесиаста и пророка Аввакума) и игуменом Арсением (Соколовым) (комментарии на Книги пророков Амоса и Осии) не только свидетельствуют о ценности иудейской экзегетической традиции, но и могут рассматриваться как аргументы в пользу необходимости ее использования другими авторами. Кроме того, даже иудейским легендам, при всей фантастичности содержания большинства из них, можно найти удачное применение в комментарии

- 27 «Когда пять филистимских городов, по прибытии к ним ковчега, поражены были смертною язвою и не находили никаких средств к избавлению от постигшего их бедствия, тогда, созвавши волхвов, в общем собрании советовались, как освободиться от этой язвы, ниспосылаемой от Бога; волхвы присоветовали взять коров, которые не были еще под ярмом и принесли первых телят, запрячь под кивот и пустить одних идти, куда хотят, чтобы чрез то увидеть, от Бога ли это ниспосланная язва, или какая случайная болезнь. Если коровы, говорили они, как не привыкшие к ярму, разобьют его или воротятся к телятам, то будет значить, что язва произошла по случаю; если же пойдут прямо, мычание телят не произведет на них никакого действия и они не сойдут с дороги, им незнакомой, то будет явно, что рука Божия коснулась этих городов. Жители послушались волхвов, и поступили по их совету; и Бог, по Своему снисхождению, не почел для Себя недостойным, применяясь к мнению волхвов, привести в действие предсказанное ими и оправдать слова их событием» (*Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея евангелиста // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в русском переводе. Т. VII. Кн. 1. СПб., 1901. С. 64).
- 28 Книга Шемуэля с толкованием раби Давида Кимхи. Иерусалим; Запорожье: «Еврейская книга», 2008.

на библейскую книгу, использовать их для повышения читательского интереса и сделать их некоей «вишенкой на торте». В частности, при толковании 1 Цар. 16 можно было бы в подстрочнике привести легенду о происхождении Давида, которая замечательно объясняет тот факт, почему он в своей семье имеет статус условной золушки (все члены семьи пируют с пророком Самуилом, тогда как Давид в это время занимается черной работой — пасет овец)<sup>29</sup>. Скорее всего, священник А. Выдрин имеет противоположный взгляд на иудейскую традиционную экзегезу, потому и игнорирует ее в своей книге.

- Совершенно нет ссылок на церковную богослужебную традицию, что также нехарактерно для православных комментариев. Думается, украшением книги могли бы стать цитаты из церковной гимнографии (например, блаженны и тропари Великого канона прп. Андрея Критского, в которых есть аллюзии на содержание 1 Царств). Также было бы хорошо, если бы при анализе 1 Цар. 16 автор упомянул, что фрагмент о помазании Давида читался в качестве паремии в древней иерусалимской литургии мира (то есть литургии, во время которой совершали освящение мира)<sup>30</sup>. Наконец, серьезным упущением выглядит тот факт, что при подробном толковании песни Анны (1 Цар. 2, 1–10) автор ни разу не говорит, что это единственный фрагмент, который используется в современном богослужении! Кроме того, для богослужебного текста имело бы смысл привести и прокомментировать греко-славянский вариант, который нередко существенно отличается от Масоретского текста<sup>31</sup>, но который нам в большей

29 Суть легенды такова: отец Давида Иессей под влиянием предрассудков (считая, что он как потомок моавитянки Руфи не имеет права жить с еврейкой) перестал общаться со своей женой и через три года возымел страсть к своей служанке. Он назначил рабыне свидание ночью в обмен на вольную, но рабыня смогла вовремя поменяться со своей госпожой, так что в итоге Иессей переспал с собственной женой. Та забеременела и родила Давида. Сам Иессей не знал о подмене, так что он и его сыновья считали Давида плодом супружеской измены и хотели его убить вместе с матерью, но отец сказал: «Оставьте его, пусть будет нашим слугой и пастухом» (Свиток Рут с комментариями / под общ. ред. М. Гринберга. М.; Иерусалим, 2010. С. 32–33).

30 Никифорова А. Ю. Литургия мира: Константинополь vs Ближний Восток // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4. № 3. С. 59.

31 Например, существенно различается стих 1 Цар. 2, 9а. По переводу Российского библейского общества, он читается так: «Хранит Он пути верных Ему, а злодеи сгинут во тьме»



степени знаком, поскольку мы с ним имеем дело в богослужебной практике.

В заключение рецензии уместно рассмотреть вопрос о потенциальной читательской аудитории книги священника А. Выдрина. Сам автор пишет: «В первую очередь мне хотелось адресовать свою работу тем читателям Библии, которые, не имея специальной исторической, филологической и богословской подготовки, желали бы получить необходимую информацию о культурно-историческом контексте библейских сказаний и познакомиться с особенностями древнеизраильских традиций историописания» (с. 10). Видимо, автор рассчитывает на то, что его книга будет востребована широким кругом русскоязычных читателей, читающих Священное Писание и интересующихся его толкованием. Нам же кажется, что книга будет интересна прежде всего все-таки людям с богословским образованием: преподавателям и студентам духовных учебных заведений, слушателям курсов подготовки катехизаторов и миссионеров. Особенно рекомендовать книгу можно для использования в учебном процессе в духовных семинариях и других богословских учебных заведениях Русской Православной Церкви. И хотя 1 книге Царств в учебном плане бакалавриата посвящено не так много времени, она может стать ценным пособием при подготовке к лекциям и семинарам. Кроме того, простота языка и доступность содержания книги, замечательное освещение многих сложных вопросов могут способствовать пробуждению у студентов интереса к библеистике как науке. Также, безусловно, книга может стать пособием для библеистов (как начинающих, так и «маститых») при подготовке научных работ, статей и докладов. Что же касается широкого читательского круга (так называемых «простых верующих»), то в этом отношении перспективы популярности книги оценивать сложно. С одной стороны, в книге иерея А. Выдрина достаточно много филологических изысканий, а также информации научного характера (в первую очередь, вопросы об источниках 1 Царств и исторической достоверности событий). Априори такая информация сложна для неподготовленного читателя и может оттолкнуть последнего от работы с книгой в целом. С другой стороны, книга написана простым и понятным языком, автор умело избегает лишней терминологии и вычурных выражений, понятных только узкому

(Синодальный перевод: «Стопы святых Своих Он блюдет, а беззаконные во тьме исчезают»), славянский же текст (и соответствующий ему греческий) имеет чтение: «Даяй молитву молящемуся и благослови лета праведнаго».

академическому кругу. В целом же в оценке этой перспективы нам лучше воздержаться от однозначных прогнозов и согласиться с Робертом Дж. Боулингом (Robert G. Boling), составителем комментария на Книгу Судей<sup>32</sup>, который в ответ на упрек рецензента П. К. Крейги (P. C. Craigie) в излишней сложности его комментария для рядового читателя справедливо заметил, что оценивать потенциальное отношение простых читателей к библейскому комментарию должен человек, непосредственно принадлежащий к категории тех самых простых читателей<sup>33</sup>, а не профессиональный библеист.

Итак, книгу иерея А. Выдрина можно считать несомненным прорывом в отечественной библеистике, ибо это первый русскоязычный православный комментарий на Книги Царств. Хочется верить, что монография не только будет иметь популярность среди богословов и читателей, но вдохновит и самого священника А. Выдрина, и других библеистов на составление подробных и качественных толкований на другие книги Священного Писания Ветхого Завета. Если же говорить конкретно о 1 книге Царств, то можно думать, что для данной библейской книги труд отца Андрея на долгие годы станет основным пособием для русскоязычного читателя. В то же время недостаточная разработанность отдельных аспектов и другие недостатки не позволяют относить данный комментарий к категории книг, содержащих ответы на все возможные вопросы, и считать, что дальнейшая работа над анализом текста 1 Царств неактуальна. Возможно, или сам иерей А. Выдрин в последующих изданиях своего труда расширит и углубит его с точки зрения содержания, или же появятся толкования других исследователей на 1 Царств (в конце концов, на Западе на каждую книгу Библии параллельно циркулируют около десятка комментариев).

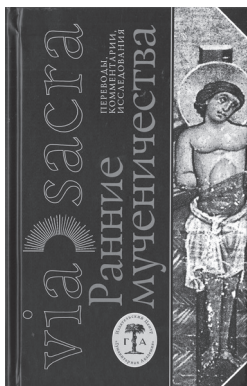
*Алексей Сергеевич Кашкин*

32 *Boling, R. G. Judges. A New Translation with Introduction and Commentary // Anchor Bible. Vol. 6A. Garden City; New York: Doubleday, 1975.*

33 *Boling R. G. Response // Journal for the Study of the Old Testament. 1976. Iss. 1. P. 52.*

## Библиография

- Арсений (Соколов), игум.* Супружеская метафора в пророческой литературе // Буква и дух. Сборник статей и докладов по библеистике. Бейрут: Meouchy & Zakaria, 2016. С. 103–114.
- Вевюрко И. С.* Рецензия на: *Тантлевский И. Р.* Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд. РХГА, 2016. 268 с. ISBN 978-5-88812-802-2 // БХД. 2019. № 4 (4). С. 239–245.
- Десницкий А. С.* Текстологическая основа Синодального перевода (Ветхий Завет) // Страницы. 1998. № 3 (3). С. 329–337.
- Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на святого Матфея евангелиста // *Иоанн Златоуст, свят.* Творения в русском переводе. Т. VII. Кн. 1. СПб.: Изд. СПбДА, 1901.
- Иосиф Флавий.* Иудейские древности. В 2 т. Т. 1. Кн. 1–12. М.: Изд. АСТ; Ладомир, 2002.
- Кашкин А. С.* Рецензия на: *Бессонов И. А.* Пророчества книги Даниила: происхождение, история экзегетики, толкование. Царство святых Всевышнего и мировая история. СПб.: Алетейя, 2019. 552 с. ISBN 978-5-907189-66-9 // БХД. 2020. № 1 (5). С. 231–246.
- Кашкин А. С.* Рецензия на: *Эйгус Дж.* Эволюция еврейской религиозно-философской мысли: от библейских времён до середины XX века / пер. с англ. В. Гопмана, под ред. Н. Итенберга. Кн. 1. От возникновения монотеизма до начала Нового времени. Кн. 2. Обзор новейших течений в еврейской религиозной философии. М.: Новый хронограф; Иерусалим: Даат/Знание, 2019. 708 с. ISBN 978-5-94881-445-2 // БХД. 2020. № 3 (7). С. 314–336.
- Кашкин А. С.* Царь Саул и Аэндорская волшебница: анализ экзегетических концепций // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал. № 2, 2019. Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года. СПб.: Изд. СПбДА, 2019. С. 181–192.
- Книга Шемуэля с толкованием раби Давида Кимхи. Иерусалим; Запорожье: «Еврейская книга», 2008.
- Михайлов К., свящ.* Опыт исторического анализа толкований на 28-ю главу Первой книги Царств // ЦВ. 2009. № 2 (47). С. 80–88.
- Никифорова А. Ю.* Литургия мира: Константинополь vs Ближний Восток // *Studia Litterarum.* 2019. Т. 4. № 3. С. 50–71.
- Ориген.* Гомилия на Первую книгу Царств. гл. 28:3–25 // ЦВ. 2009, № 2 (47). С. 88–101.
- Свиток Рут с комментариями / под общ. ред. М. Гринберга. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2010.
- Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001.
- Уолтон Д. Х., Мэттьюс В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003
- Юнгеров П. А.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань: Университетская тип., 1882.
- Boling R. G.* Response // *Journal for the Study of the Old Testament.* 1976. Iss. 1. P. 47–52.



**Пантелеев А. Д.**

## РАННИЕ МУЧЕНИЧЕСТВА. ПЕРЕВОДЫ, КОММЕНТАРИИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017. — 384 с. —  
(Via Sacra. III). ISBN 978-5-93762-116-0

DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.018  
УДК 82-95 (27-29)

История раннего христианства сопряжена с различными гонениями со стороны Римской власти. Агиографические памятники, описывающие подвиги христианских мучеников, играют важную роль в понимании обстоятельств жизни Церкви того времени и являются сочинениями с непреходящим нравственным значением для христиан.

Издание текстов ранних мученичеств, выполненное под редакцией доцента СПбГУ, кандидата исторических наук Алексея Дмитриевича Пантелеева (род. 1979), определённо вносит большой вклад в изучение жизни древней Церкви. Выбор текстов и комментарии этого издания находятся в большой зависимости от труда Г. Музурилло «The Acts of the Christian Martyrs»<sup>1</sup>. Причём издание Музурилло охватывает источники до начала IV в., но настоящее издание ограничивается только периодом с середины II века и до первой половины III в.<sup>2</sup>

Издание предваряется большой вводной статьёй А. Д. Пантелеева (с. 5–30), посвящённой истории христианского мученичества и рассмотрению агиографического жанра. В ней достаточно хорошо изложены наиболее важные исторические события, связанные с гонениями на христиан, рассмотрено значение мученичества в древней Церкви, а также описаны разные формы и особенности жанра раннехристианской агиографической литературы.

Пантелеев А. Д. помещает в своё издание только десять мученичеств, полностью повторяя последовательность Г. Музурилло. Но серьёзным преимуществом являются подробные комментарии к переводам

1 The Acts of the Christian Martyrs / ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

2 Хотя в аннотации к изданию указан период до начала IV в. Возможно, это просто опечатка или указание на нереализованный план.

текстов и добротные исторические очерки, раскрывающие особенности каждого агиографического памятника. Также в рассматриваемом труде широко используются многочисленные иностранные сочинения авторитетных специалистов по истории ранней Церкви.

Некоторые агиографические памятники, такие как мученичество Поликарпа, мученичество Иустина Философа и мученичество Аполлония, были уже известны в русских переводах, например, можно указать хорошие издания под редакцией А. Г. Дунаева<sup>3</sup>. Отдельные тексты мученичеств находились в составе других произведений древней христианской литературы. Так, сведения о мученичестве Птолемея и Луция содержатся во 2-й главе II апологии Иустина Философа, мученичество Потамиены и Василида в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (5 гл. VI кн.) и там же «Послание о лионских и виеннских мучениках» (1 гл. IV кн.). Несмотря на то, что вышеназванные агиографические памятники уже были переведены на русский язык и даже в какой-то степени исследованы, издание А. Д. Пантелеева имеет явное преимущество благодаря подробным историческим комментариям с указанием разных дискуссионных вопросов и с опорой на современную научную литературу.

Относительно других мученичеств можно определенно сказать, что издание комментированных переводов этих агиографических памятников внесёт немалый вклад в изучение истории раннехристианской Церкви. Это мученичества Карпа, Папила и Агатоники, страсти святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты, мученичество Пиония и акты скилитанских мучеников. Все эти тексты мученичеств, кроме актов скилитанских мучеников, были переведены А. Д. Пантелеевым. Перевод и комментарии к актам североафриканских мучеников, пострадавших в Скилии, подготовил для этого издания А. В. Каргальцев несмотря на то, что уже в 2011 г. хороший перевод сделала А. Н. Крюкова<sup>4</sup>.

В приложении помещены две ранее изданные статьи А. Д. Пантелеева: «Мученик в тюрьме» (с. 317–332) и «Христианское мученичество в контексте римских зрелищ» (с. 333–351), которые призваны прояснить

3 Писания мужей апостольских: Сборник / предисл., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. П. Преображенского; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева. М.: Рус. правосл. церковь, 2003.

Сочинения древних христианских апологетов / введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч. П. Преображенского; сост., общ. ред., пер. с древнегреч., введ., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева. СПб.: Благовест; Алетейя, 1999.

4 Крюкова А. Н. Акты Скилитанских мучеников // Вестник древней истории. 2011. № 3. С. 246–251.

исторический контекст христианских мученичеств<sup>5</sup>. Но вызывает некое сомнение актуальность и необходимость размещения данных статей в этом издании.

Среди недостатков издания нужно отметить отсутствие именного и тематического указателей, а также встречающиеся разночтения в написании имён собственных<sup>6</sup>. Несмотря на эти незначительные изъяны технического характера, научное издание ранних христианских мученичеств в одном сборнике будет однозначно полезно для всех интересующихся историей древней Церкви. И стоит надеяться на продолжение этого труда, в котором будут рассмотрены мученичества и после середины III века.

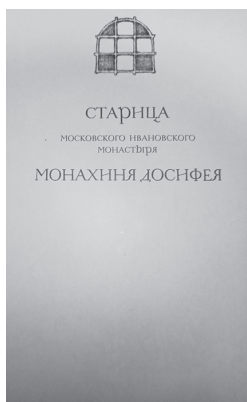
*Иерей Иоанн Кечкин*

### Библиография

- Крюкова А. Н.* Акты Скилитанских мучеников // Вестник древней истории. 2011. № 3. С. 246–251.
- Пантелеев А. Д.* Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017.
- The Acts of the Christian Martyrs / ed. H. Musurillo. Oxford: Clarendon Press, 1972.

5 *Пантелеев А. Д.* Мученик и стража в раннехристианской агиографии // Вестник СПбГУ. Серия 2: история, 2013. Вып. 3. С. 53–63. *Пантелеев А. Д.* Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. Вып. 2 (44). С. 75–89.

6 Например, У. Френд и В. Френд, Т. Барнс и Т. Барнес.



«СТАРИЦА МОСКОВСКОГО  
ИВАНОВСКОГО МОНАСТЫРЯ  
МОНАХИНЯ ДОСИФЕЯ:  
К 210-ЛЕТИЮ СО ДНЯ  
ПРЕСТАВЛЕНИЯ». МАТЕРИАЛЫ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ  
КОНФЕРЕНЦИИ.  
4 ФЕВРАЛЯ 2020 г.

отв. ред. В. В. Каширина; науч. ред.  
Д. Г. Давиденко. М.: Изд. Иоанно-Предтеченского  
ставропигиального женского монастыря. 2020. 216 с.  
ISBN 978-5-9909348-3-2

DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.019  
УДК 82-95 (27-36)

---

В 2020 г. отмечается 210-летие со дня преставления подвижницы Московского Ивановского монастыря старицы-монахини Досифеи, которая находилась в духовном общении с известными старцами-духовниками Новоспасского монастыря Филаретом (Пуляшкиным) и Александром (Подгорченковым). Как свою духовную наставницу, ивановскую старицу почитали прп. Моисей Оптинский, настоятель Оптиной пустыни, и его брат игумен Исаия (Путилов), настоятель Саровской пустыни. Прп. Моисей Оптинский писал: «Духовно-мудрая старица блаженной памяти Досифея послужила мне указанием на избрание пути в жизни монашеского звания»<sup>1</sup>. К юбилею подвижницы в Ивановском монастыре прошла научно-практическая конференция, материалы которой составили сборник «Старица Московского Ивановского монастыря монахиня Досифея: к 210-летию со дня преставления».

Данный сборник является первым современным церковно-историческим исследованием, посвящённым ивановской старице и выполненным на высоком научном уровне. Материалы сборника, основанные на многих известных и вновь выявленных источниках, свидетельствуют об историчности личности монахини Досифеи, об её высокой

1 ОР РГБ. Ф. 213. К. 88. Ед. хр. 8. Л. 241.

подвижнической жизни, близости к духовной традиции прп. Паисия (Величковского) и действенной молитвенной помощи и предстательстве.

В статье руководителя рабочей группы по подготовке материалов к канонизации монахини Досифеи, насельницы Иоанно-Предтеченского монастыря монахини Тавифы (Исаевой) рассказывается о деятельности рабочей группы, которая была создана в монастыре в 2018 г. по благословению кандидата исторических наук монахини Анувии (Виноградовой), казначеи Иоанно-Предтеченского монастыря, секретаря Межведомственной комиссии по вопросам образования монашествующих.

Перечислим основные задачи рабочей группы.

- 1) Изучение современного почитания старицы. Поиск случаев благодатной помощи:
  - дежурство у гробницы (прежде такая работа велась сестрами монастыря с участием членов фонда исторического наследия «Православная Таганка», однако она была эпизодической, а не систематической);
  - обработка записей в тетрадях.
- 2) Исследовательская работа. Поиск архивных документов и эпистолярного наследия с упоминанием о монахине Досифее и лиц из её окружения.
- 3) Участие в научных конференциях, подготовка докладов и статей для научных сборников.
- 4) Подготовка материалов в Комиссию по канонизации.

Всего в процессе исследования найдено 11 достоверных упоминаний о старице Досифее, из них 10 писем и одна архивная запись:

- 1) Письмо монахини Досифеи Тимофею (будущему архимандриту Моисею) и Ионе (будущему игумену Исаею) Путиловым. 29 октября 1805 г. (ОР РГБ. Ф. 213. К. 91. Ед. хр. 55. Л. 1–2 об.).
- 2) Письмо Тимофея и Ионы Путиловых «матери и благотворительнице Досифее Матвеевне». 20 августа 1807 г. (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 367. Л. 1–1 об.<sup>2</sup> Ранее письмо не публиковалось).
- 2) 3–4) Два письма старца Александра (Подгорченкова) Тимофею и Ионе Путиловым от 18 сентября и 29 ноября 1805 г., в которых упомянута старица Досифея (ОР РГБ. Ф. 213. К. 89).

2 Упом.: Мавлиханова Е. А., Кочетов Д. Б. Исайя (Путилов), игум. // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 147; Каширина В. В. Моисей // ПЭ. 2017. Т. 46. С. 314.



- Ед. хр. 6. Л. 40–41 об., 16–16 об. Ранее письма в литературе не упоминались).
- 5) Письмо Тимофея Путилова брату Ионе. 19 мая 1809 г. Упомянута старица Досифея (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 367 Л. 36–36 об. Ранее письмо в литературе не упоминалось).
  - 6) Ответное письмо Ионы Путилова брату Тимофею. 24 мая 1809 г. Упомянута старица Досифея (ОР РГБ. Ф. 213. К. 92. Ед. хр. 37. Л. 25–26. Ранее письмо в литературе не упоминалось).
  - 7) Письмо Макария (возможно, игумена Курской Коренной Рождественской пустыни) Тимофею Путилову. 21 декабря [1809 г.]. Упомянута старица Досифея и констатируется ухудшение её здоровья (ОР РГБ. Ф. 213. К. 93. Ед. хр. 12. Л. 1–2. Ранее письмо в литературе не упоминалось).
  - 8) Письмо Макария (возможно, игумена Курской Коренной пустыни) Тимофею Путилову. 5 февраля 1810 г. Извещение о смерти старицы Досифеи и об её предстоящих похоронах (ОР РГБ. Ф. 213. Ед. хр. 12. Л. 3–4. Ранее письмо в литературе не упоминалось).
  - 9) Письмо некоего Арсения Тимофею Путилову. 1810 г. Констатируется факт смерти старицы Досифеи и почтительное отношение к усопшей (ОР РГБ. Ф. 213. К. 95. Ед. хр. 42. Л. 77–78 об. Ранее письмо в литературе не упоминалось).
  - 10) Письмо архимандрита Моисея (Путилова) (прп. Моисея Оптинского) возобновительнице Ивановского монастыря М. А. Мазуриной. 21 марта 1859 г. (ОР РГБ. Ф. 213. К. 88. Ед. хр. 8. Л. 241). О письме впервые было упомянуто в жизнеописании старицы Досифеи, составленном священником Василием Рудневым в 1876 г.<sup>3</sup>

В статье монахини Феониллы (Харченко) были обобщены исследования о старице Досифее, которая, по устойчивому церковному преданию и по мнению многих исследователей старины, является княжной Таракановой, дочерью императрицы Елизаветы Федоровны и графа Алексея Разумовского. Очень часто княжну Тараканову ошибочно отождествляют с самозванкой, которая скончалась от скоротечной чахотки в Петропавловской крепости Санкт-Петербурга в 1775 г., и которая вдохновила художника К. Д. Флавицкого на создание живописного полотна «Княжна Тараканова» (1864), хранящегося в Третьяковской галерее.

3 Руднев В., *свящ.* Инокания Досифея (княжна Тараканова). М., 1876. С. 14–16.

В житии старицы мы встречаемся с удивительным и таинственным примером внутреннего преобразования души. Как отметила насельница Иоанно-Предтеченского монастыря монахиня Феонилла (Харченко), «началась её подвижническая жизнь с резкой перемены судьбы, можно сказать, с заключения, но проходила в глубоком смирении, молитве и преданности воле Божией, последние годы она никого не принимала и пребывала в полном добровольном уединении. Таким образом, её заключение стало затвором, а её смиреннейшая душа — преподобной»<sup>4</sup>.

Статья кандидата исторических наук, старшего научного сотрудника Института всеобщей истории РАН, старшего преподавателя кафедры систематического богословия и патрологии богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Олега Алексеевича Родионова «Монахиня Досифея, русское старчество и духовная традиция прп. Паисия (Величковского)» позволяет ввести ивановскую старицу в круг русского старчества рубежа XVIII–XIX вв., продолжающего духовные традиции прп. Паисия (Величковского). Исследование учёного подтверждает, что монахиня Досифея имела тесную духовную связь с новоспасскими старцами Александром (Погорченковым) и Филаретом (Пуляшкиным), которые черпали «ведение о духовных предметах» через «живое общение с наследниками “школы старца Паисия” и через книги, по преимуществу первоначально созданные и переписанные в недрах той же школы»<sup>5</sup>. По мнению исследователя, в монашестве старица получила имя в честь прп. Досифея, ученика прп. Дорофея Газского, известного по духовным поучениям аввы Дорофея. Небесный покровитель старицы был образцом нерассуждающего послушания. Согласно учению прп. Паисия, «истинным старцем-наставником монахов может стать лишь тот, кто от начала до конца прошел всё поприще беспрекословного послушания, сам научился терпеть немощи других в киновии, на опыте изучил подвижнические уставы, проникся духом “Писания” (что может указывать как на Священное Писание, так и на святоотеческие творения), живёт одной жизнью с братией; иные же окажутся инородным телом и разрушат с таким трудом созидавшееся

4 Феонилла (Харченко), мон. Жизнеописание старицы и затворницы Московского Ивановского монастыря монахини Досифеи по литературным источникам и публикациям XIX–XX вв. // Старица Московского Ивановского монастыря монахиня Досифея: к 210-летию со дня преставления. Материалы научно-практической конференции / под ред. В. В. Кашириной, Д. Г. Давиденко. М., 2020. С. 31.

5 Родионов О. А. Монахиня Досифея, русское старчество и духовная традиция преподобного Паисия (Величковского) // Там же. С. 52.

предшественниками»<sup>6</sup>. Образец подобного наставничества был воспринят и старицей Ивановского монастыря.

Статья кандидата филологических наук, старшего научного сотрудника Института мировой литературы РАН Марины Анатольевны Можаровой «Старец Московского Новоспасского монастыря Филарет (Пуляшкин) и супруги Киреевские» рассказывает о других известных духовных чадах новоспасского старца Филарета. Благодаря старцу Филарету, своей супруге Н. П. Киреевской, оптинскому старцу Макарию, И. В. Киреевский познакомился со святоотеческими творениями, в большинстве существовавшими в виде рукописей. Последнее десятилетие своей жизни И. В. Киреевский посвятил изучению этих сочинений и их изданию под руководством старца Макария. Участие в оптинском книгоиздании дало супругам Киреевским осознать значение своей миссии в деле прославления великих старцев прошлого, а Ивану Васильевичу в полной мере проявить его исключительные филологические и философские дарования. Статьи И. В. Киреевского 1850-х гг. показывают, что он предпринял попытку построения философии на христианских началах, полностью согласуя свои выводы с учением святых отцов Православной Церкви.

В статье доктора филологических наук Варвары Викторовны Кашариной «Архивные материалы из фондов Оптиной пустыни о старице Ивановского монастыря монахини Досифее» представлен источниковедческий обзор рукописей:

- списки письма старицы Досифеи;
- письма с упоминанием старицы Досифеи;
- синодики;
- материалы, связанные с возобновительницей Ивановского монастыря М. А. Мазуриной.

В архиве Оптиной пустыни выявлены списки письма монахини Досифеи к Тимофею и Ионе Путиловым от 29 октября 1805 г., которые представлены в полной и краткой редакциях, а также 6 писем с упоминанием старицы Досифеи. Среди синодиков Оптиной пустыни, в которых находятся упоминания старицы Досифеи и близких к ней лиц, выделены следующие группы:

6 Родионов О. А. Монахиня Досифея, русское старчество и духовная традиция преподобного Паисия (Величковского) // Старица Московского Ивановского монастыря монахиня Досифея: к 210-летию со дня преставления. Материалы научно-практической конференции. С. 59.

- 1) общебратственные помянники, в которых содержатся имена родных и близких оптинских насельников, начиная от настоятеля;
- 2) помянники жертвователей и благотворителей различных областей;
- 3) помянник единовременных жертвователей «на вечные времена»;
- 4) помянники, построенные по календарному принципу, с указанием числа и месяца для сугубого поминания. Выявленные рукописи, которые связаны с возобновительницей Ивановского монастыря М. А. Мазуриной, также сгруппированы. Это проекты письма архимандрита Моисея (Путилова) к М. А. Мазуриной, а также её письма к прп. Антонию (Путилову), младшему брату прп. Моисея и Исаии (Путиловых).

Среди выявленных документов значительный интерес представляют общебратственные синодики Оптиной пустыни, в которых каждый насельник обители мог записать имена близких родственников и духовных наставников для поминовения о здравии и упокоении. Обычно на полях скорописью писали имя монаха, а в основном поле уставом с киноварным инициалом — имена поминаемых лиц. Для поминания могли записать не так много имён, только самых близких. Среди имён духовных лиц, вписанных прп. Моисеем Оптинским в помянник о упокоении, — значится монахиня Досифея, а также архимандрит Александр (Подгорченков) — его первый духовный наставник, к которому его направила старица Досифея, и почивший брат игумен Саровской пустыни Исаия. Это свидетельствует о том, что великий оптинский старец всю жизнь хранил молитвенную память об ивановской подвижнице. В течение многих лет он ежедневно поминал её в келейных молитвах, а в алтаре Оптиной пустыни её имя общебратственно поминали у Престола Божия.

В статье Светланы Романовны Сергеевой представлен новонайденный документ «Дело об определении крестьянской девицы графини Разумовской В. П. — Дарьи Матвеевой в Ивановский монастырь» из фондов ЦГА Москвы и разбирается версия о возможном отождествлении девицы Дарьи Матвеевой с ивановской старицей Досифеей. Согласно одним легендам, принцесса Августа Тараканова, чудом спасённая от гибели, облеклась в крестьянскую одежду и в Москве приняла постриг в монастыре. Возможно, благодаря помощи набожной графини Варвары Петровны Разумовской принцесса приобрела документы и как крестьянка поступила в монастырь. Впрочем, это всего лишь версия, которая нуждается в дальнейшем изучении.

Благодаря исследованиям историка-архивиста Иоанно-Предтеченского ставропигиального женского монастыря кандидата исторических наук Дмитрия Григорьевича Давиденко были изучены и опубликованы многие архивные материалы по истории обители. В статье «Почитание старицы Досифеи в XIX — начале XX в. и церковно-археологические памятники Московского Новоспасского монастыря» описывается история погребения и портрета старицы, сохранившихся в Московском Новоспасском монастыре. В казённой документации Новоспасского монастыря сохранилась запись от 6 февраля 1810 г. о погребении монахини Досифеи: «Февраля 6-го дня в воскресенье погребено тело из Ивановского женского монастыря монахини Досифеи близ колокольни в простой могиле вкладу в монастырь 60 [рублей. В книгу записано]<sup>7</sup> 54 [руб.]<sup>8</sup>». И доныне в монастыре находится часовня над могилой старицы. В 1996 г. состоялось обретение останков монахини Досифеи, которые в настоящее время покоятся в Новоспасском монастыре в усыпальнице Романовых в подклете Спасо-Преображенского собора в храме прп. Романа Сладкопевца. По благословию первого наместника возрожденного Новоспасского монастыря архиепископа Костромского и Галичского Алексия (Фролова, 1947–2013), могила монахини Досифеи, как и могила Великого князя Сергея Александровича Романова, специально не была зацементирована на случай прославления.

Портрет старицы Досифеи, ныне утраченный, впервые упоминается в очерке об Ивановском монастыре (1850) известного московеда И. М. Снегирёва<sup>10</sup>, который в 1862 г. опубликовал портрет, указав, что «оригинал писан на полотне, выш. 10½ шир. 7½ вер. На задней его стороне читаем: Принцесса Августа Тараканова, во иноцех Досифея, постриженная в Московском Ивановском монастыре, где по многих летех праведной жизни своей, скончалась 1808 года и погребена в Новоспасском монастыре»<sup>11</sup>.

Д. Г. Давиденко приходит к выводу, что, «судя по портрету, старица имела внешнее сходство с императрицей Елизаветой Петровной. Антропологическая экспертиза останков старицы Досифеи подтвердила

- 7 Слова пропущены, восстанавливаются по смыслу и по аналогии с ранними записями.
- 8 Слово восстановлено по смыслу. Вероятно, приходная сумма за погребение, за вычетом денег, затраченных на приготовление могилы и возможное поминовение.
- 9 РГАДА. Ф. 1197. Оп. 1. Д. 1076а. Л. 6 об.
- 10 <Снегирёв И. М.> Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества / сост. А. Мартынов. М., 1850. С. 87.
- 11 <Снегирёв И. М.> Ивановский монастырь в Москве. С видом монастырской церкви и портретом монахини Досифеи. Сер.: Русские достопамятности. Вып. V. М., 1862. С. 16–17, вкл.

возраст смерти старицы, а также показала искривление позвоночника, зафиксированное на портрете. Последнее, в сочетании со сведениями, подтверждающими факт общения старицы с внешним миром в начале XIX в., позволило в большой степени вероятности предположить, что портрет писался с натуры; не исключена возможность рассматривать его в качестве источника для суждения о внешности изображённой»<sup>12</sup>.

Историк, экскурсовод Иоанно-Предтеченского ставропигиального женского монастыря Ольга Викторовна Корнилова в статье «Современное почитание монахини Иоанно-Предтеченского монастыря старицы Досифеи, затворницы московской» обобщила материалы о современном почитании монахини на основе:

- 1) тетрадей, в которых люди оставляли записи с прошениями и благодарностями, адресованными старице;
- 2) отчётов дежурных у гробницы старицы в Новоспасском монастыре;
- 3) опросов монастырских экскурсоводов.

Сбор сведений проводился в двух выдающихся как с исторической, так и с духовной точки зрения московских ставропигиальных обителях — женском Иоанно-Предтеченском и мужском Новоспасском монастырях, с которыми связано имя старицы Досифеи — её земной жизни и упокоения.

Как отмечает О. В. Корнилова на основе анализа многочисленных записей паломников, «ивановская подвижница в обращениях предстаёт перед нами живым человеком, слушающим, внимающим»<sup>13</sup>: «Уважаемая монахиня Досифея! Я верю, что Вы видите и слышите мои мольбы о сыне Константине... С уважением, Марина 16.12.2018»<sup>14</sup>; «Благослови мой путь. Ты видишь всё и знаешь. 06.03.19. (Без подписи)»<sup>15</sup>; «Спасибо тебе, Досифеюшка, за всё. Р. Божия Елена. 6.01.2019»<sup>16</sup>; «Мы тебя любим и благодарим. Р. Б. Лариса 13.01.2019»<sup>17</sup>.

12 Давиденко Д. Г. Почитание старицы Досифеи в XIX — начале XX в. и церковно-археологические памятники Московского Новоспасского монастыря // Старица Московского Ивановского монастыря монахиня Досифея: к 210-летию со дня преставления. Материалы научно-практической конференции / под ред. В. В. Кашириной, Д. Г. Давиденко. М., 2020. С. 135.

13 Корнилова О. В. Современное почитание монахини Иоанно-Предтеченского монастыря старицы Досифеи, затворницы московской // Там же. С. 142.

14 Тетрадь для записи благодатной помощи старицы Досифеи. № 3. (12.11.2018–18.03.2019) // Архив Иоанно-Предтеченского ставропигиального женского монастыря. С. 57.

15 Там же. С. 157.

16 Там же. С. 90.

17 Там же. С. 101.

Среди записей неоднократно встречаются просьбы о прославлении монахини Досифеи в лике святых. Кто-то напрямую говорит самой старице, что желает её прославления: «Просим о прославлении имени твоего в лике святых. Слава Богу за всё. Р. Б. Валентина 3 марта 2019 г.»<sup>18</sup> — или: «Дай Бог, чтобы прославили тебя в лике святых. Слава Богу за всё! (Без даты, без подписи)»<sup>19</sup>.

Статья кандидата педагогических наук, доцента кафедры общей и социальной педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, экскурсовода Иоанно-Предтеченского ставропигиального женского монастыря Елены Львовны Разорёновой «Духовные наставления старицы Досифеи в переписке с братьями Путиловыми» посвящена историко-педагогическому исследованию духовного наследия подвижницы. По замечанию исследовательницы, «исследуя архивные документальные источники, которые подтверждают духовное общение инокини Досифеи и братьев Путиловых, можно сказать, что они чрезвычайно немногочисленны. Но их содержание является бесценным сокровищем богословской мысли, жемчужиной святоотеческого наследия, нашим духовным богатством и наследием»<sup>20</sup>.

Завершает сборник статья советника Управы Дмитровского района города Москвы, экскурсовода Иоанно-Предтеченского ставропигиального женского монастыря Светланы Владимировны Духановой «Письма храмоздательницы Ивановского монастыря М. А. Мазуриной к старцу Оптиной пустыни Антонию (Путилову)».

Мария Александровна Мазурина (†1878) — храмоздательница и возобновительница Московского Ивановского монастыря. С 1858 г. в течение двадцати лет, до самой кончины, под руководством митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова) М. А. Мазурина занималась восстановлением Ивановской обители, разорённой после Отечественной войны 1812 г. Одним из духовных руководителей Марии Александровны Мазуриной стал прп. старец Антоний (Путилов), младший брат прпп. Моисея и Исаии (Путиловых).

В архиве Оптиной пустыни кандидатами исторических наук Д. Г. Давиденко и С. В. Духановой обнаружены:

18 Тетрадь для записи благодатной помощи старицы Досифеи. № 3. (12.11.2018–18.03.2019) // Архив Иоанно-Предтеченского ставропигиального женского монастыря. С. 155.

19 Там же. С. 129.

20 *Разорёнова Е. Л.* Духовные наставления старицы Досифеи в переписке с братьями Путиловыми // Старица Московского Ивановского монастыря монахиня Досифея: к 210-летию со дня преставления. Материалы научно-практической конференции / под ред. В. В. Кашириной, Д. Г. Давиденко. М., 2020. С. 157.

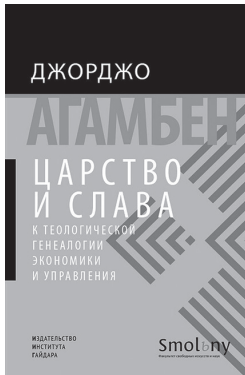
- 1) Проект письма архимандрита Моисея (Путилова) возобновительнице Ивановского девичьего монастыря М. А. Мазуриной от 21 марта 1859 г. с выражением благодарности за посланные священнические одежды (ОР РГБ. Ф. 213. К. 88. Ед. хр. 8. Л. 241). Письмо находилось в книге с черновыми записями ответов настоятеля Моисея на письма обращавшихся к нему лиц. Тетрадь вёл его письмоводитель Евфимий (Трунов). В тексте много правки как самого письмоводителя, так и старца
- 2) Проект письма архимандрита Моисея (Путилова) возобновительнице Ивановского девичьего монастыря М. А. Мазуриной с уведомлением о получении пожертвования в 165 рублей на годовое поминовение Р. Б. Елизаветы и выражением благодарности за посланные покрывала, пелену и поручи. Апрель 1859 г. (ОР РГБ. Ф. 213. К. 88. Ед. хр. 8. Л. 243).
- 3) Письма Марии Александровны Мазуриной к прп. старцу Антонию (Путилову), младшему брату прпп. Моисея и Исаии (Путиловых). Это 2 единицы хранения, содержащие 53 письма.
  - Письма к Антонию (Путилову). 1847–1848. 29 л. (ОР РГБ. Ф. 213. К. 58. Ед. хр. 29). 13 писем.
  - Антоний (Путилов). Письма от разных лиц 1813–1859. 383 л. (ОР РГБ. Ф. 213. К. 60. Ед. хр. 1). 40 писем.

Недавно обнаруженные С. В. Духановой письма М. А. Мазуриной к прп. Антонию Оптинскому показывают, что возобновительница Ивановского монастыря опытно старалась перенимать от оптинских старцев духовную традицию, которую они, в свою очередь, восприяли от старицы Ивановского монастыря Досифеи и новоспасских старцев Александра и Филарета.

Исследования рабочей группы по канонизации монахини Досифеи, обобщённые на страницах Сборника, безусловно, нуждаются в дальнейшем продолжении, что отмечали и сами докладчики. Ближайшие перспективы — это организация следующей научно-практической конференции и подготовка к публикации всех архивных материалов, связанных с памятью ивановской подвижницы.

*Варвара Викторовна Каширина*





**Агамбен Дж.**

## ЦАРСТВО И СЛАВА. К ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕНЕАЛОГИИ ЭКОНОМИКИ И УПРАВЛЕНИЯ

М.; СПб: Изд. Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. 552 с.  
ISBN 978-5-93255-521-7

DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.020  
УДК 82-95 (30)

---

Работа итальянского философа Джорджо Агамбена «Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления», вышедшая на языке оригинала в 2007 г., увидела свет в русском переводе спустя 11 лет. Данное исследование продолжает цикл авторских философских работ, посвящённых выявлению скрытых религиозных истоков тех или иных актуальных культурных, политических, антропологических процессов и явлений. В данном случае речь идёт о попытке осмысления генезиса форм и смыслового ядра современной политико-экономической системы западного общества.

В рамках политической теологии политика не воспринимается как одна из областей общественного бытия, отдельная от духовной жизни, но, напротив, понимается как та область, которая отражает и воспроизводит религиозные (христианские) контексты. И самое интересное здесь заключается в том, что они могут высвечиваться там, где мы не рассчитываем с ними встретиться. Более того, они могут оказывать существенное парадигматическое влияние на формирование облика внешне секулярных систем. С этим открытием и столкнулась западная политическая философия в XX в., обнаружив свои парарелигиозные основания. И масштаб имплицитного присутствия теологических структур в мире всё ещё недооценён. Мы привыкли проводить параллель между монархией и христианским монотеизмом, понимая экономико-капиталистические формы как секулярные. Агамбен же демонстрирует и их религиозные основания.

Во введении Агамбен фиксирует два взгляда на политическое устройство западного общества, которые, по его мнению, будучи

антонимичными, оба вытекают из христианской теологии. Первый — основанный на представлении о трансцендентном статусе суверенной власти, утверждающийся в рамках концепции Единого Бога; второй — основанный на имманентном порядке божественной и человеческой жизни, утверждающийся в рамках тринитарной доктрины. И пока политологи, вроде Карла Шмитта, фокусировались на первом, как раз и породившем направление политической теологии в исследованиях, Агамбен старается обосновать важность второго, который, по его мнению, лежит в основании современного общества как экономико-центрированного. Итоговое же значение работы — попытаться объединить их в новом качестве.

Современная политика, согласно Агамбену, не политика, но именно экономика (или *ойкономия*<sup>1</sup>) как система не правления, но управления. Здесь он солидаризуется с Мишелем Фуко, развивая теологическую вариацию на тему его концепции биополитики<sup>2</sup>, и Эрике Петерсоне, который в полемике с Карлом Шмиттом противопоставлял его авторитарным взглядам тринитарный дискурс христианства как основания современного управленческого диспозитива. Вот почему в своей работе «Царство и Слава» Агамбен пытается обнаружить подлинную сущность главенствующей в общественной жизни сигнатуры экономики (ойкономии) Троицы, которая, вследствие гностических и иудаистических влияний и метонимических подмен, ускользнула от взгляда средневековых апологетов и подверглась искажению, получив сакральный статус. Последнее же, в свою очередь, фатальным образом повлияло на реализацию политических стратегий как прошлого, так и настоящего.

Композиционно книга состоит из восьми глав и приложения из трёх глав. Основная часть смысловым образом подразделяется на две части. Первая — историко-лингвистический анализ термина «ойкономия» в трудах античных авторов и святоотеческой традиции; его связь с формированием тринитарной доктрины христианства, а также генезис концепции провиденциального управления миром. Вторая — анализ взаимного присутствия структурных элементов литургического церемониала, инсигний, гимнов и аккламаций в политическом действии. Приложение посвящено анализу того, как в работах мыслителей эпохи

- 1 Русскоязычному читателю терминология книги может казаться несколько чужеродной, переводчик сознательно использует оригинальное *ойкономия* (οἰκονομία) вместо привычного *домостроительства* или *икономии*, понимаемого обычно как принцип церковного правотворчества и душепопечения.
- 2 Управления не людьми, но телами и их биологическими процессами.

модерна окончательно закрепились ранее обнаруженные философом базовые черты функционирования провиденциальной тринитарной парадигмы как основы для формирования биполярной системы управления (власть законодательная и власть исполнительная).

В рамках генеалогического анализа термина «ойкономия» в пространстве древнегреческой мысли, где он впервые возникает, Агамбен обнаруживает его исходное не теологическое значение. Аристотель и Ксенофонт понимали ойкономию как управление домашними делами в рамках ойкоса (дома). Кроме того, Аристотель отмечал, что экономика отличается от политики так же, как ойкос отличается от полиса, следовательно, *ойкономия противопоставляется политике* как искусству царствования и управления в городе. Это именно *домостроительство*. Далее, в посланиях апостола Павла к Коринфянам термин вновь появляется, но в несколько ином значении *экономики тайны* или *действия тайны*. Данный контекст, хоть и оказывается соотносимым с Божественным Промыслом как божественным поручением Павлу в управлении мессианским сообществом, по-прежнему, не несёт в себе собственно мистериально-сакрального значения: «Термин “ойкономия” означает божественное действие и управление вообще» (с. 63), — отмечает Агамбен. У Павла экономика не спасает, но призвана сообщить о спасении. Однако позже, в ранней апологетической мысли, производится инверсия данного словосочетания, которая приводит к сакрализации понятия «ойкономии», так что тайной становится само экономическое действие, поскольку Ипполит и Тертуллиан меняют местами Павлову синтагму *экономики тайны* (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου) на *тайну экономики* (τοῦ μυστηρίου τῆς οἰκονομίας). Как показывает Агамбен, именно это представление об ойкономии важно для раннехристианских дискуссий, касающихся развития тринитарной доктрины как тайнодействия.

Уже на первых этапах своего становления христианская апологетическая мысль приходит к трудности онтологического разрыва между сущностью Бога и действием. Это, с одной стороны, выражается в распространении гностических учений<sup>3</sup>, с другой — вынуждает разрабатывать концепцию свободной воли и Провидения, поскольку становится неясно, на чём базируется связь Творца и творения. Иными словами, возникает вопрос, как Бог, сотворив мир, управляет им? Августин отвечает на это волюнтаристской идеей. Творение совершается согласно

3 Агамбен указывает, что именно у гностиков термин «ойкономия» впервые употреблялся применительно ко Христу как *управленцу* миром.

свободной воле Отца, который царствует, но не правит<sup>4</sup>, а Сын обретает статус управленца, того, кто исполняет волю Отца, дополняемую ангельским провиденциальным контролем над творением (позднее у Мальбранша Христос станет пониматься как *ангел Нового Завета*).

Провиденциальная парадигма предполагает, что Бог не правит миром в адресной форме через контроль каждой единичной детали земного бытия, но делает это посредством универсальных принципов. Эти универсальные и трансцендентные права, дополненные частными имманентными провиденциальными поручениями ангелам, оформляют два полиса божественного управления миром. Разработанная в *Corpus Aegoragiticum*, а затем у Фомы Аквинского детальная ангельская иерархия мыслится Агамбеном как сигнатура бюрократического аппарата. Таким образом, функцией ойкономии становится чёткая артикуляция сущности Троицы, где каждому Лицу соответствует свой функционал. Ойкономия, в рамках данной парадигмы, и есть действие Божественного Промысла в мире как *естественного* закона: «Провидение и есть имя “ойкономии”» (с. 189). Выходит, что сигнатура священного управления в принципе и лежит в основе современных демократических обществ<sup>5</sup>.

В приложении к работе Агамбен посредством анализа ряда текстов (Мальбранш, Руссо, Смит) подчёркивает, что указанная экономико-провиденциальная парадигма не упраздняется, а, напротив, становясь сигнатурой, усиливается в эпоху Нового времени и далее: «Ойкономия мыслителей Нового времени — это и есть *truncatio Malcuth*: самостоятельно обретя суверенитет, отделенный от его божественного истока, она в действительности поддерживает теологическую модель управления миром» (с. 467). Иными словами, представление о форме провиденциального правления посредством выявления, поддержания и реализации закона переносится с теологического на мирской порядок. Изолированная экономика, в отличие от политики, становится анархичной. Таким образом, понятая функционально-управленчески и сакрализованная в рамках идеи провиденциализма, ойкономия, по Агамбену, ложится в основу современной теории власти с ее принципом функционального членения на законодательную (сигнатура от Промысла Бога-Отца) и исполнительную (Сыновнее служение) с существенным креном в последнюю.

Одним из самых ошибочных следствий этой анархичной парадигмы, подчеркивающим её абсурдный статус, отмечает Агамбен, является

4 Данный разрыв фиксируется в средневековой иконографии как *пустой трон* или образ *отсутствующего короля*.

5 Невидимая рука рынка Смита — рука Бога, отмечает Агамбен.

теодицея. Провиденциальная машина управления вынуждена сталкиваться с тем фактом, что её чудовищные порождения разного рода (от мелких зол до Освенцима) тоже оказываются её сопутствующим эффектом, поскольку зло тоже входит в норму и Бог, как общий имманентный закон, становится его соучастником. А граница между тоталитарным обществом и парламентской демократией, ввиду включённости их в эту изолированную управленческую парадигму, не так огромна, как кажется. Отсюда возникает потребность создавать теории теодицеи, однако «желание оправдать Бога, потому что мир такой, какой он есть, — это наихудшее недоразумение, которое можно вообразить в христианстве» (с. 445). Теодицея Агамбена же, если так можно выражаться, заключается в радикальном пересмотре всей парадигмы машины управления.

Во второй части своей работы Агамбен прослеживает ещё один аргумент в пользу того, что исторически политика на Западе приняла форму парарелигиозного действия в аспекте литургии, в частности активного использования таких структурных элементов религиозных церемониалов в политических действиях, которые не несут никакого существенного функционала (аккламации, славословия)<sup>6</sup>. Всё, что они собой представляют, — это наиболее пышная репрезентация власти как таковой. В рамках этого вопроса Агамбен, посредством отсечения ложных контекстов рассмотрения специфики политического и экономического действия, подходит к положительному решению вопроса о том, что оказывается связующим элементом между Царством и Правлением, или какова подлинная природа этой ярко демонстрируемой власти. Здесь он, исследуя гимнографические и литургические аспекты властного поведения в средневековой Европе, обнаруживает, что в основании того и другого лежит необходимость в прославлении. Отвергая наивные представления о том, что пышные церемониалы в политике носят психологическую функцию запугивания и внушения благоговения толпе, он онтологизирует концепцию власти и обнаруживает в качестве её задачи прославление праздного Бога (*deus otiosus*): «Высший и исполненный славы *τέλος* закона и ангельских сил, как и *τέλος* мирских властей, состоит в том, чтобы быть упразднёнными и сделаться бездеятельными» (с. 294). Образцовые с этой точки зрения возгласы славословий демонстрируют, подобно чистой поэзии, утверждение *асемантического ядра слова*, где язык вращается вхолостую, упраздняя самого

6 Агамбен рассматривает взаимное влияние политических и литургических церемониалов друг на друга (фасции, пышные облачения, аккламации, инсигнии и проч.), заимствования, объединение светских и церковных действий или символов.

себя<sup>7</sup>. Это смысловое начало базируется на том, что оно не сообщает какую-то информацию: «Звучащая речь не имеет никакого содержания, она есть чистое желание говорить. Содержание голоса тайны, который наконец звучит, — это не что иное, как сам факт того, что “тайна говорит”» (с. 404).

Вернемся к экономике. Таким образом Агамбен выясняет, что сущностью тринитарной ойкономии оказывается взаимное прославление Лиц Троицы, которая тем самым задаёт образец для тварного бытия. Здесь можно вспомнить, помимо упомянутого Агамбеном Юргена Мольтмана (с. 343), и Карла Ранера с его разработками в области триадологии<sup>8</sup>, базовый тезис которых — соответствие имманентной Троицы Троице экономической (и наоборот) — буквально воспроизводится Агамбеном на страницах его «Царства и Славы»: «Экономическая Троица (Правление) предполагает Троицу имманентную (Царство), в которой Она обретает своё оправдание и обоснование» (с. 343). Единство апории «θεολογία и οἰκονομία, бытия и праксиса, Бога в самом себе и Бога для нас» (с. 343) заключается в Славе. Слава и есть та самая царственная тайна, управлять которой было поручено апостолу Павлу. Здесь Агамбен снова замечает трансформацию — ветхозаветный *kabod*, означающий полноту присутствия Бога среди людей, при переходе в новозаветное греческое *δόξα* обретает значение взаимного прославления Сына и Отца: *Отче! Пришёл час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя* (Ин. 17, 1). У Павла возникает уже зеркальная теория Славы, когда Бог-Отец отражает свою Славу в Сыне, а тот далее — в людях (мессианском сообществе), возвращающих её Богу.

Так, на самом деле экономика, по Агамбену, включает телеологию Славы, замкнутую в круговой логике: прославляя Друг Друга, Лица Троицы задают образ прославления бытию: «Экономика прославляет бытие точно так же, как бытие прославляет экономику» (с. 361), притом что «тринитарная экономика в своей сущности и есть экономика славы» (с. 349), а она, в свою очередь, «в своей сущности есть бездеятельность» (с. 410). Это интуитивно воспроизводили имперские политические системы Рима или Византии, что далее берёт на вооружение, например, Третий Рейх, поскольку возвращает в политику пышность властных церемониалов. Но и в современных демократических обществах, как замечает Агамбен со ссылкой на Ги Дебора, место *δόξα*, претерпевшей

7 Здесь возникает опасность понять это нигилистически, в то время как это апофатическое высказывание.

8 *Rahner K. The Trinitry. New York, 1997.*

семантическую трансформацию из славы в мнение, занимают СМИ. Однако сейчас экономика прославляет непрерывную деятельность.

В рамках этого взгляда Христос, будучи наместником Отца, призван вернуть Ему Его Царство, упразднив в итоге закон и нескончаемое управленческое действие (в аду оно не прекращается никогда)<sup>9</sup>, а человек, будучи *животным субботы*, подобно высшим чинам ангелов, по своей природе не призван ни к чему иному, как к Его прославлению. Деактивация закона, управления и действия — вот подлинная задача экономики в широком смысле слова, поэтому, согласно итальянскому философу, современная политика носит inferнальный характер: «Когда закон изолируется и возводится в независимую религиозную систему, он становится демоническим» (с. 293). Повторимся, что это, по сути, и происходит в рамках властного диспозитива модерна и позднее только усиливается: провиденциализм как чистое управление приобретает анархичный статус, сделав и суверена частью имманентной машины (имея в виду произвольную активацию режима *чрезвычайного положения*<sup>10</sup>). В этой работе, таким образом, заключается попытка восстановить баланс и вернуть экономике политику или Царство Отца: «Агамбенова генеалогия ойкономии предлагает новый взгляд на изучение неолиберализма, который подчёркивает существование на заднем плане безголового короля, царя, который правит, но не управляет и к которому все действия правительства относятся»<sup>11</sup>.

Заметим, что «Царство и Слава» не претендует именно на доскональную теологическую полноту и остаётся в рамках актуальных для XX и XXI вв. политико-философских штудий, а в рамках Агамбеновой системы мысли продолжает идею мессианического времени как попытки помыслить сущность тех или иных способов присутствия вечности в настоящем моменте и проанализировать структуры общественных ситуаций с этой позиции<sup>12</sup>. Задачей Агамбена оказывается высвечивание

9 Здесь Агамбен проводит аналогию с «техникой» Хайдеггера, которая в рамках его системы являет собой диспозитив всеобъемлющего управления миром.

10 Одна из самых базовых концепций Агамбена. *Чрезвычайное положение* предполагает исключение в законе или узаконенную отмену закона, которая, по сути, нивелирует права и свободы человека, превращая его в потенциального узника концлагеря. Эта ситуация действует равно в либеральных и тоталитарных обществах, демонстрируя принадлежность их к одной и той же биополитической парадигме управления телами, но не людьми.

11 *Primera G. E. Economic Theology, Governance and Neoliberalism: The Lessons of The Kingdom and the Glory // Praktyka Teoretyczna*. 2015. № 3(17). P. 118.

12 Уильям Уоткин называет проект Агамбена «мессианической политической теорией»: *Watkin W. The Kingdom and the Glory: The Articulated Inoperativity of Power // Res Publica: Revista de Filosofía Política*. 2012. № 28. P. 245.

базового смыслового ядра политического действия, формировавшегося на протяжении всей христианской истории, и работает он широкими мазками — наиболее остро фокусируется на социально-политическом контексте. Например, от его взгляда ускользают зрелые теории формирования тринитарной парадигмы, и опирается он на ранних апологетов. Отсюда столь заметная аналогия между биполярной машиной управления и именно ранней бинитарной концепцией Троицы (которая встречается в учениях Лактанция, Тертуллиана, Арнобия)<sup>13</sup>. Однако здесь же напрашивается интересный вывод о том, что западные политические системы базируются не на зрелом тринитарном богословии, а на тех позициях, которые изначально были сформулированы путём проб, ошибок и влияний со стороны политеизма, гностицизма, иудаизма.

Таким образом, Агамбен через теологизацию современности производит её детеологизацию<sup>14</sup>, или, как удачно выразился Алексей Пензин, «профанирует профанаторов»<sup>15</sup>. Через описание истоков inferнальной экономической деятельности в рамках породившей её средневековой парадигмы провиденциализма философ взывает к бездействию в деактивации управленчества<sup>16</sup>. Взяв на вооружение тезис о том, что секуляризация стала одним из этапов развития христианской веры и заключила в себе элементы имманентизированного сакрального, он совлекает эти структуры с подлинной концепции власти. Так, если для Вебера процесс секуляризации носит позитивный характер демифологизации и отрезвления, а для Шмитта теология продолжает существовать в современном мире, то Агамбен оказывается в стороне и от того, и от другого. Политико-экономическое всегда оказывается сигнатурой, формой, отсылающей к неуничтожимому *archē*, истоку. Что говорить, если даже «Марксово понятие бесклассового общества — это секуляризация богословского понятия царства Мессии»<sup>17</sup>.

- 13 Подробно о формировании тринитарной доктрины христианства см.: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.
- 14 В аспекте того, что христианству свойственна именно тринитарная ойкономия.
- 15 Пензин А. Профанация профанаторов, или Джорджо Агамбен на Московской биеннале // Художественный журнал. 2007. № 65–66. С. 7–24. По Агамбену, профанация — это возвращение вещам их подлинного значения.
- 16 Нельзя не вспомнить близкий по своему объекту булгаковский проект философии хозяйства, который, напротив, базируется на тезисе о том, что человек должен *в поте лица своего* совершать действия по преобразованию действительности вокруг себя, что в этом и заключается задача христианина. Аналогичные идеи можно встретить на страницах политико-религиозных концепций Юргена Мольмана или Аристотеля Папаниколау, которые подчёркивали важность понимания теозиса как преобразования социума и принципиальную преобразовательную *деятельность*.
- 17 Бездеятельность экономики и экономика бездеятельности. Интервью с Джорджо Агамбеном // Логос. 2019. Т. 29. № 1. С. 137.



Подход, который демонстрируется им в «Царстве и Славе», не нов для него. Вслед за Беньямином вглядываясь в антиномии, он не снимает их, как Гегель, но ставит на паузу и смотрит, что оказывается в пространстве между ними. Также он обнаруживал, к примеру, мессианическое время в жизненном моменте как соотношение каждого мгновения с концом времени и вечностью в работе «Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам»; или в просвете между человеком и животным обнаруживал *голую жизнь* как чистую потенциальность, в рамках которой человек может быть *любим* (и государственно-управленческой машине с ним можно делать что угодно) в работе «Открытое. Человек и животное». Точно так же в «Царстве и Славе» Агамбен обнаруживает первооснову политического действия, которое, в свою очередь, оказывается положительным бездействием, а главным актором его — человек как *животное субботы* с телом, которое, согласно словам апостола Павла (Флп. 3, 21), по воскресении станет *телом славы*. Таким способом итальянский философ пытается восполнить «равновесие, которое христианское богословие утрачивает и которое оно всякий раз должно завоевать заново» (с. 148). Однако у этого равновесия нет никакого сущностного имени, поскольку оно есть чистый процесс, и это принципиально важно. Агамбен будто бы берёт на вооружение евангельскую максиму Христа о том, что *Царство Его не от мира сего* (Ин. 18, 36), и пытается найти в просвете или мессианическом разломе бытия, что это может быть за Царство. И находит «сияние, исходящее из этой пустоты» (с. 348), которое не в *хроносе*, но в *кайросе* всегда уже здесь. Его мысль проходит вдоль бинарных оппозиций сакрального и профанного, высвечивая неуловимую сущность власти в мире, забывшем о том, что единственно подлинное действие, которое он может совершать, — бесцельно прославлять Бога.

*Ирина Викторовна Гравина*

### Библиография

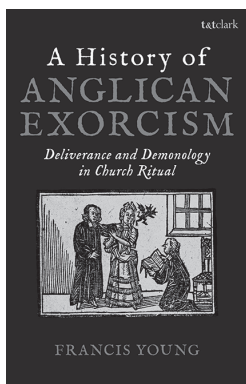
- Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб.: Изд. Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
- Бездеятельность экономики и экономика бездеятельности. Интервью с Джорджо Агамбеном // Логос. 2019. Т. 29. № 1. С. 133–146.
- Лензин А. Профанация профанаторов, или Джорджо Агамбен на Московской биеннале // Художественный журнал. 2007. № 65–66. С. 7–24.

*Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Наука, 2014.

*Primera G. E.* Economic Theology, Governance and Neoliberalism: The Lessons of The Kingdom and the Glory // *Praktyka Teoretyczna*. 2015. № 3 (17). P. 106–122.

*Rahner K.* The Thrinity. New York: Herder and Herder, 1997.

*Watkin W.* The Kingdom and the Glory: The Articulated Inoperativity of Power // *Res Publica: Revista de Filosofia Política*. 2012. № 28. P. 235–264.



**Young Francis**

## A HISTORY OF ANGLICAN EXORCISM: DELIVERANCE AND DEMONOLOGY IN CHURCH RITUAL

London: I. B. Tauris, 2018. 256 p.  
ISBN 978-1-78831-347-6

DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.021  
УДК 82-95 (2-167.6) (2-41)

---

Проблематика исследования экзорцизма и связанного с ним феномена одержимости в последние полтора десятилетия становится одной из самых разрабатываемых в современном религиоведении. На эту тему пишут историки, теологи, культурологи, философы, психологи, социологи. Можно заметить, что не проходит и года, как появляются новые работы по теме. Такой интерес имеет простое объяснение: после 1970-х практика экзорцизма в западном мире переживает второй золотой век (первый приходится на начало Нового времени), пропорционально количеству экзорцистов возрастает и медийное внимание к ним, что делает феномен привлекательным и интересным, а это, в свою очередь, приводит к необходимости его осмысления в кругах исследователей. Среди работ по теме в последние годы выделяются труды Фрэнсиса Янга — кембриджского историка, специалиста по истории английского католицизма и магии в эпоху раннего Нового времени. В 2016 г. Янг выпустил отличное исследование «История экзорцизма в католическом христианстве»<sup>1</sup>, в котором впервые была составлена картина развития этой практики в Католической церкви. Стиль Янга отличает не только владение историческим материалом, но и хорошая теологическая подготовка и умение ориентироваться в проблемах компаративного религиоведения. В «Истории экзорцизма в католическом христианстве» ему удалось рассмотреть одновременно литургическую, богословскую и историко-культурную стороны вопроса. В 2018 г. в издательстве «I. B. Tauris», с которым Янг активно сотрудничает, увидела

1 Young F. A History of Exorcism in Catholic Christianity. Cambridge: Palgrave MacMillan, 2016.

свет его новая монография «История англиканского экзорцизма: служение избавления и демонология в церковном ритуале». Этот труд продолжает начатое в работе 2016 г. исследование практик христианского экзорцизма.

Книга состоит из введения, шести глав и одного приложения. Во введении Янг определяет такие основные понятия, как «экзорцизм», «одержимость» и проясняет проблему исследования. Поскольку экзорцизм — неоднозначное явление, имеющее множество вариаций, Янг даёт рабочее определение этой практике, сформулированное следующим образом: «...эта книга исходит из того, что любое ритуальное действие — такое как заклинание (*adjuration*), помазание, молитва и даже христианская проповедь — совершаемое с прямым намерением избавиться кого-либо от демонического влияния, может быть описано как экзорцизм» (с. 13). Необходимого прояснения требует и специфика этой практики в англиканстве, ведь, по существу, её бытование является «исторической загадкой» (с. 11), поскольку фактически с самого начала англиканского христианства этой практики официально не существовало, она осуждалась как католическое суеверие, укоренённое в неверном понимании Евангелия, и лишь после 1970-х была легализована, став одной из важных составляющих современной церковной жизни. При этом фактически практика экзорцизма никогда не исчезала из жизни англиканства, а её легализация в 70-е является лишь вершиной айсберга, таящей века богатой истории теологических споров и практической жизни церкви. Второй значимой особенностью англиканского экзорцизма является его связь с духами умерших, призраками, местами пребывания неупокоенных душ, то есть домами с приведениями. Как известно, английская культура глубоко пропитана фольклорными историями о привидениях. Этот народный мотив стал настолько всеобъемлющим, что проник не только в духовную жизнь английского общества, но оказал немалое влияние на богословие. Практика экзорцизма сыграла здесь особую роль, ведь она направлена на изгнание злого духа из человека, но в случае веры в неупокоенные души, вопрос о том, какова природа этого духа, становится трудно разрешимым. Эта неоднозначность и стала важной составляющей англиканского экзорцизма.

Первая глава книги посвящена истории того, как реформировалась практика экзорцизма в период между 1549 и 1603 гг. Янг не ограничивается лишь означенным периодом, он кратко характеризует место экзорцизма в жизни средневековой Англии. Несмотря на существование одержимых, в Англии отсутствовала традиция экзорцизма

как ритуальной практики, совершаемой священнослужителями. Люди, считавшие себя одержимыми, совершали паломничества к мощам известных святых или в крупные святыни, надеясь, что присутствующая там благодать изгонит из них злого духа. Рассказы о легендарных английский экзорцистах, например святом Дунстане или сэре Джоне Шорне, якобы заточившем дьявола в своем ботинке, были редкими исключениями из этого правила. Таким образом, к развитию реформации в Англии не сложилось единой практики экзорцизма, поэтому реформаторам критиковать и отвергать было попросту нечего. В литургической жизни тех лет экзорцизм стал ассоциироваться с практикой благословения и освящения предметов, особую роль заклиательные молитвы играли и в таинстве Крещения, но в 1559 г. при обновлении Требника эти молитвы были из него исключены, поскольку, по мнению некоторых богословов, они поддерживали в народе убеждение, что некрещённые младенцы одержимы дьяволом.

Первый случай реального экзорцизма в истории протестантской Англии зафиксирован в 1564 г., это было изгнание демона англиканским священником из девушки по имени Энн Милнер. Интересно, что при проведении ритуала священник читал лишь 50-й псалом и обращался с воззванием к Господу об избавлении девушки, никакого специального ритуала в данном случае не проводилось. Такую же нестрогую структуру имели и другие изгнания, периодически проходившие в этот период. Англиканский экзорцизм тех лет отличался синкретизмом: с одной стороны, в нём прослеживаются отчётливые протестантские влияния, например молитва общины об одержимом, с другой — некоторые священники использовали элементы заклиательных молитв, разработанных в Католической церкви. В это же время одержимость начинает восприниматься как следствие ведьмовского колдовства. Отдельно Янг останавливается на историях известных личностей, занимавшихся экзорцизмом, таких как Джон Ди и Джон Даррелл. Именно карьера последнего на этом поприще, в частности его сильная зависимость от католических практик, и привела к тому, что многие церковные деятели к началу XVII в. стали относиться к экзорцизму с большой настороженностью. В целом экзорцизм этого периода Янг оценивает как реализацию характерного для англиканского богословия принципа *via media* в действии.

Вторая глава книги посвящена долгому периоду маргинализации экзорцизма, длившемуся с 1604 по 1805 г. Начало ему положило принятие церковью 72-го канона, который запрещал пост и связанные с изгнанием дьявола молитвы без разрешения епископа. Любой ослушавшийся

подвергался запрету в служении. Именно этот канон регламентировал отношение к экзорцизму на века вперед, хотя он не являлся плодом теологической рефлексии по этому вопросу и изначально был призван упорядочить жизнь Англиканской церкви, выделив экзорцизм лишь как один из случаев самочиния клириков. Янг подчеркивает, что 72-й канон нельзя считать официальной позицией, осуждающей практику. Канон разрешал проведение ритуала лишь с позволения епископа, тем самым признавая реальность одержимости. Как бы там ни было, влияние канона было значительным, англиканское священство официально перестало заниматься экзорцизмом. Определённую роль эта практика сыграла в известной антисадуккейской полемике, развёрнутой англиканскими теологами против критиков религии, таких как Томас Гоббс. Главный церковный полемист Джозеф Гальвини рассматривал экзорцизм в качестве важного свидетельства реальности духовного мира. Особенно значимым он считал тесты на одержимость, проводимые для установления реального присутствия злого духа, когда одержимый начинал говорить на иностранных языках, проявлял сверхъестественную силу и т. п.

Параллельно и, возможно, не без влияния личности Джозефа Гальвини в английском фольклоре развивается тема священников-охотников на привидений (*ghost-laying parsons*). Эти персонажи используют целый арсенал механических средств воздействия из фольклорной магии (железо, соль и т. п.) для того, чтобы изгнать неуспокоенные души в загробный мир. Формально деятельность таких священников не являлась экзорцизмом, поскольку предполагала контакт с призраками, но, по сути, это была популяризация той же практики с приданием ей нового измерения. Но фольклорные персонажи стали вдохновлять реальных священников на реализацию этих практик: священнослужители начинают изгонять духов умерших из домов с привидениями. И несмотря на то, что занимавшихся такой деятельностью были единицы, практика стала важным прецедентом для трансформации представлений об экзорцизме в Англии. Янг также анализирует отличия отдельных случаев экзорцизма у англикан, методистов и пуритан и приходит к выводу, что «...люди верили, что священник официальной церкви может расколдовать кого-то, сказав над ним несколько слов, но популярная аргументация, лежащая в основе этой веры, радикально отличалась от концепции экзорцизма, поскольку люди наделяли самого священника магической силой исцеления. Методисты, напротив,

считали, что только сила и Слово Божие могут исцелять болезни, возникшие сверхъестественным путем» (с. 47).

В третьей главе Янг рассматривает постепенный процесс возрождения экзорцистских практик, связанный с возникновением спиритуализма и модой на эзотерическую духовность, развившейся в период с 1852 по 1939 г. Этот период характеризуется целым рядом важных событий: развитие пятидесятничества возобновило угасающий интерес к демонологии; поворот многих англикан к католицизму привёл к заинтересованности в католических ритуалах, одним из которых был чин изгнания, зафиксированный в *Rituale Romanum*; колониальная политика заставила священников-миссионеров столкнуться с чуждыми религиозными культурами, в основании которых они опознавали демоническую одержимость; спиритуализм стал восприниматься как важное доказательство реальности загробного мира, тем самым актуализировав практики охоты на привидений, предполагающие и их изгнание. Все эти темы отдельно разбираются Янгом.

Особый интерес вызывает история со спиритуализмом. Янг показывает, что долгое время Англиканская церковь не имела чётко оформленной позиции по этому вопросу, и многие священники активно участвовали в спиритических сеансах, писали статьи в спиритические журналы (например, известный «*Borderland*») и входили в ассоциации, занимающиеся исследованием мира духов. В то же время группы теологов-критиков спиритуализма начали представлять его как практику, вдохновлённую падшими духами, тем самым вновь актуализировав вопрос о реальности персонифицированного зла и его воздействии на жизнь людей. Янг подчёркивает, что после 1920 г. в церковных кругах стало доминировать убеждение о демонической природе спиритуализма, при этом вопрос о том, что все эти практики могут быть лишь ловким мошенничеством, не ставился вовсе. Именно через спиритуалистскую субкультуру, в частности через деятельность «Общества психических исследований», в Англиканскую церковь проникают представления о парапсихологии, в итоге большинство англиканских экзорцистов (Гилберт Шоу, Макс Птипьер) стали ощущать свою одарённость сверхспособностями.

Глава завершается историей самого известного британского священника-экзорциста — Гилберта Шоу (1886–1967). Шоу начинал как священник, чьей целью была борьба с пережитками языческих ритуалов, существующими среди крестьян, и с современным сатанизмом, распространившимся, по его убеждению, через тайные общества. Шоу активно занимался изгнанием привидений и инкорпорировал в эту практику

элементы католического экзорцизма, он был первым, кто провёл «отчитку» старого языческого святилища для очищения его от злых духов.

Раскрытию влияния Шоу на последующую англиканскую традицию посвящена четвёртая глава, повествующая об истории экзорцизма с 1939 по 1974 г. В 1950 г. Шоу впервые провёл настоящий ритуал изгнания злого духа из человека, тем самым возродив практику в англиканстве и задав общую модель её развития, сочетающую в себе католический, парапсихологический и мифологический элементы. Шоу перевёл на английский заклинательную формулу из *Rituale Romanum*, немного модифицировав текст, тем самым укоренив новый английский экзорцизм в католической практике. Вместе с формулой в использование вошли католические понятия о малом (без заклинательной формулы) и полном экзорцизме.

Среди учеников Шоу Янг отмечает Джона Ричарда, автора влиятельной демонологической работы «Но избави нас от лукавого» (1974), и Макса Птипьера, считавшегося после смерти Шоу ведущим экспертом по экзорцизму в Англиканской церкви. Но Янг обращается не только к ученикам Шоу, он отдельно разбирает случаи экзорцистов, не принадлежащих к линии последнего, например: Дэвида Оманда, Джона Пирса-Хиггинса и Кристофера Нейла-Смита. Оманд стал первым цирковым капелланом Британии, изгонявшим духов из Бермудского треугольника и отчитывавшим лохнесское чудовище. Отдельно Янг рассматривает историю английской ветви неохаризматического движения, которое сформировало идеологию духовной войны, ставшей самой известной формой публичного экзорцизма в современности. Правда, британская ветвь движения не отличалась теологической систематичностью в этом вопросе, но придерживалась тех же основ, что и более известная американская. Благодаря активной деятельности названных лиц и групп, экзорцизм становится темой публичных обсуждений и медийного интереса. Это приводит к разработке в 1972 г. «Эксетеровского доклада» — документа об отношении Англиканской церкви к экзорцизму, подготовленного коллегией епископов. Этот документ, хотя он и носил лишь рекомендательный характер, стал вехой в пересмотре отношения к практике в англиканстве. Доклад, по словам Янга, «...предполагает, реальность и эффективность магии, утверждает, что... маги способны управлять призраками, и предполагает, что действия магов могут стоять за проявлениями полтергейста. Кроме того, утверждается, что деятельность магов часто активизирует древние кельтские места, такие как курганы, круги...» (с. 71). В докладе говорилось о необходимости создания



совместных учебных центров для англиканских и римо-католических экзорцистов. Это важный момент, который, по мнению Янга, говорит об экуменическом потенциале экзорцистских практик, ставших после второй половины XX в. поистине общехристианскими.

Пятая глава посвящена нормализации и стабилизации позиции экзорцизма в англиканстве в период с 1975 по 2000 г. Этот этап начался с активных дебатов, инициированных новым витком медийной популярности экзорцизма, который был вызван известным фильмом У. Фридкина «Экзорцист» (1973) и скандальным «Делом Барнсли», когда, после проведённого ритуала изгнания демона из мужчины, тот, вернувшись домой, жестоко убил свою жену. Эти события привели к антиэкзорцистской кампании, развёрнутой среди англиканского епископата с подачи кембриджского профессора богословия Джеффри Лампи. Лампи написал открытое письмо, в котором предлагалось рассматривать экзорцизм как внецерковную практику, магическую в своей основе, поощряющую веру в оккультизм. Письмо собрало 65 подписей и нашло поддержку среди некоторых теологов, но в то же время на него последовали резкие ответы других богословов, обвинявших Лампи в материализме и даже масонстве. Другие участники полемики отчасти соглашались с аргументами Лампи, но не считали, что они являются основанием для радикальных мер против экзорцизма. Эти споры привели в итоге к обсуждению проблемы на синоде 1975 г. Синод пришел к выводу, что позиция Лампи радикальна и необходим более мудрый подход. В ответ на этот запрос священник Генри Купер подготовил документ, где обозначил пять факторов, которыми Англиканская церковь должна руководствоваться в отношении экзорцизма. Эти факторы следующие: 1) экзорцизм должен проходить только в сотрудничестве с медиками; 2) совершаться всё может только в контексте таинств и молитвы; 3) проходить всё должно с минимальной оглаской; 4) проводить ритуал должны только опытные лица, уполномоченные епископом диоцеза; 5) после ритуала необходимо пастырское окормление тех, над кем он совершался. Оформленная Купером позиция стала де-факто официальным мнением церкви в отношении экзорцизма.

Янг рассматривает, как в последующие десятилетия эти принципы определяли деятельность таких известных экзорцистов, как Майкл Перри, Доминик Уолкер и Мартин Израэль. В этот период под влиянием неохаризматических практик вместо термина «экзорцизм» стал использоваться неологизм «служение избавления». Результатом такой терминологической переориентации стал документ «Время исцелять» (2000),

подготовленный специальным комитетом Англиканской церкви. В этом документе уже на официальном уровне используются пять факторов Купера и рассматривается вопрос о том, что, учитывая возрастающие по ряду причин потребности паствы в практиках избавления от злых духов, такие действия могут совершаться священством. Правда, допустимость практики предполагается со множеством оговорок.

Отдельного заключения книга не имеет, его роль выполняет шестая глава «Англиканский экзорцизм в XXI веке». В ней Янг пишет о развитии и укреплении идей «Времени исцелять» в практике церкви, рассматривает историю экзорцизма в каноническом праве, ставит этические вопросы, связанные с ней. Определяя систему мышления современных экзорцистов, Янг подчеркивает, что она во многом укоренена в нехристианском сознании: «...“миф об оккультизме”, создаваемый демонологами, воспроизводит сам себя: мысленный мир экзорциста становится замкнутой системой, поддерживаемой показаниями предполагаемых жертв оккультного вмешательства, которые под руководством экзорциста признаются в своей причастности к оккультизму и, следовательно, легитимируют реальность демонической деятельности и необходимость экзорцизма... Паранормальные объяснения важны для экзорцистов, потому что они обеспечивают решающий способ “толкования” предполагаемых явлений, которые в противном случае могут быть интерпретированы как демонические, без необходимости копать глубже ради натуралистических или психологических объяснений» (с. 100). Янг считает, что центральной проблемой англиканского экзорцизма является отсутствие глубокой церковной рефлексии, предполагающей всестороннее рассмотрение вопроса, в том числе и с крайне скептических позиций. Убеждение в том, что любая критика экзорцизма подразумевает скрытый материализм, завела англиканскую теологию в ловушку легковерия, в котором паранормальные оккультные явления, порождённые современной эзотерической мифологией, стали восприниматься как реальные доказательства духовного мира.

Говоря о книге Янга в целом, стоит заметить: несмотря на то, что она представляет собой значительное и инновационное исследование, впервые реконструирующее панораму отношения к экзорцизму в англиканстве, она не лишена ряда недостатков. Во-первых, книга будто создана в дополнение к предыдущему труду автора 2016 г. «История экзорцизма в католическом христианстве». Англиканский экзорцизм подаётся почти без анализа общехристианской проблематики, в которую он встраивается. Более того, когда Янг обращается к заимствованиям

из католицизма, систематически осуществляемым англиканами, то неподготовленный читатель вряд ли может оценить их теологическое значение и масштаб. Иными словами, «История англиканского экзорцизма» слишком фрагментарна, чтобы её можно было читать с нуля. Во-вторых, книга перенасыщена деталями и именами, особенно последние главы, которые представляют собой череду историй отдельных экзорцистов. Иногда у читателя может возникнуть вопрос: а зачем приводится такое количество фактов? Отсюда третья проблема книги — её малая аналитичность. Если «История экзорцизма в католическом христианстве» была подробным анализом каждого этапа развития практики, то здесь читателю предлагается набор интересных сюжетов, без выраженной аналитической (а не хронологической) систематизации и авторской позиции. Хотя авторскую позицию всё же можно обнаружить в книге, но лишь в заключительной главе. Если в случае с католическим экзорцизмом Янг был более мягок, то, рассматривая англиканский, он обостряет проблематику, намеренно подчёркивая гетеродоксальные истоки этой практики и её сильную зависимость (если не сказать сконструированность) от культурных процессов середины XIX — первой половины XX в. Но несмотря на некоторые недостатки, рассматриваемая в книге тематика помогает поставить значимые вопросы о развитии определённых внутрихристианских практик. Труд Янга можно смело рекомендовать историкам, религиоведам, теологам, культурологам и всем интересующимся темой.

*Павел Георгиевич Носачев*

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК  
№ 4 (39) • 2020

*Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, И. М. Быкова, В. В. Егер, П. С. Писарев</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и вёрстка	<i>диакон Николай Ежихин</i>

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)

Эл. почта редакции: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л. 21¾  
Подписано в печать 11.12.2020

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»  
[www.yulis.ru](http://www.yulis.ru) • [inform@yulis.ru](mailto:inform@yulis.ru)  
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444  
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42